

DICTIONNAIRE

DE LA BIBLE

TOME CINQUIÈME

PREMIÈRE PARTIE

PE — RUTH

ENCYCLOPÉDIE
DES
SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES
RÉDIGÉE PAR
LES SAVANTS CATHOLIQUES LES PLUS ÉMINENTS
DE FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

1° DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

Publié par F. VIGOUROUX, prêtre de Saint-Sulpice
Ancien professeur à l'Institut catholique de Paris, Secrétaire de la *Commission biblique*

2° DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

Commencé sous la direction de A. VACANT, prof. au Sém. de Nancy,
Continué sous celle de Eug. MANGENOT, professeur à l'Institut catholique de Paris.

3° DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE

Publié par le R^me dom Fern. CABROL, abbé de Farnborough et dom H. LECLERCQ.

4° DICTIONNAIRE D'HISTOIRE ET DE GÉOGRAPHIE ECCLÉSIASTIQUES

Publié par Mgr Alfred BAUDRILLART, recteur de l'Institut catholique de Paris,
Albert VOGT, docteur ès lettres, et Urbain ROUZIÈS.

5° DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE

(En préparation)

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

CONTENANT

TOUS LES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX, DE PLANTES, D'ANIMAUX
MENTIONNÉS DANS LES SAINTES ÉCRITURES
LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES, SCIENTIFIQUES, CRITIQUES
RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ET DES NOTICES SUR LES COMMENTATEURS ANCIENS ET MODERNES

PUBLIÉ PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

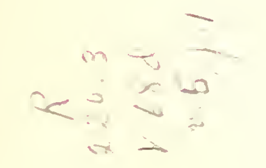
AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

DEUXIÈME TIRAGE

TOME CINQUIÈME

PREMIÈRE PARTIE

PE — RUTH



PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES, 76bis

1912

DICTIONNAIRE

DE LA BIBLE

PÉ, פ, dix-septième lettre de l'alphabet hébreu. Son nom signifie « bouche », cf. le grec Πῖ, mais les formes primitives de ce caractère dans l'alphabet sémitique n'ont rien qui rappelle la forme de la bouche. Cette lettre a toujours eu chez les Hébreux une double prononciation, l'un aspirée, comme celle du φ grec par exemple dans אוֹפִיר, *'Ofir*, Ophir, et celle du *p*, ainsi que l'attestent les transcriptions grecques des mots פִּילֶגֶשׁ, πάλλαξ, « concubine; » יָשְׁפֵה, ἴασπις, « jaspe; » כַּרְפַּס, κάρπασος; פָּרַס, Perse. Les Massorètes distinguent le Phé aspiré, פ, du Pé, par un daguesch doux, פּ. Saint Jérôme transcrit le *p* dur comme le *phé* par *ph* dans les noms propres, *Phihahiroth, Phithom,* au lieu de *Pi-haḥîrôṭ,* Pithom, etc., excepté dans le premier élément du nom de Putiphar (Septante : Πετεφρῆς) dans *Palæstini*, Exod., XXIII, 31, etc., *paradisus, pascha, Persa, Perses, Persis.*

PEARCE Zacharie, théologien anglican, né à Londres le 8 septembre 1690, mort à Little-Ealing le 29 juin 1774. Ses premières études se firent à Westminster, puis il alla au collège de la Trinité à Cambridge. Il s'appliqua tout d'abord à l'étude des classiques et se distingua comme philologue. Il publia une édition du traité *De sublimitate* de Longin et des deux ouvrages de Cicéron *De oratore* et *De officiis.* Entré dans les rangs du clergé anglican, il fut chapelain du lord chancelier Parker. Après avoir rempli divers ministères il devint en 1739 doyen de Winchester, puis en 1748 évêque de Bangor et en 1756 de Rochester et doyen de Westminster. Le seul ouvrage que nous ayons à mentionner de cet auteur est le suivant : *A Commentary with notes on the four Evangelists and the Acts of the Apostles, together with a new translation of St. Paul's first Epistle to the Corinthians, with a paraphrase and notes to which are added other theological pieces,* 2 in-4°, Londres, 1774. En tête de cet ouvrage se trouve une vie de L. Pearce par Jean Derby. — Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica,* p. 343.

B. HEURTEBIZE.

PEARSON Jean, théologien anglican, né en 1613 à Great Snoring dans le comté de Norfolk, mort à Chester le 16 juillet 1686. Il étudia au collège d'Eton puis à Cambridge et entra dans les ordres en 1639. Il obtint une prébende à Salisbury et devint chapelain du lord chancelier Finch, puis ministre à Thorrington dans le comté de Suffolk, et à Saint-Clément de Londres. Dans ce dernier poste il prononça une série de sermons publiés sous le titre de *Exposition of the Creed* qui le rendirent célèbre. Charles II le combla d'honneurs. En 1660 il avait une prébende à Ely, puis devenait archidiacre du Surrey, maître du collège de la Trinité à Cambridge, et en 1673 évêque de Chester. Outre son *Exposition of the Creed,* in-4°, Londres, 1659, on a de J. Pearson des *Annales Paulini* ou dissertation critique sur la vie de saint Paul, ouvrage publié après sa mort dans ses œuvres posthumes, in-4°, Londres, 1688. Une édition en a été publiée sous le titre : *Annales of St. Paul, translated with geographical and critical notes,* in-12, Cambridge, 1825. — Voir W. Orme, *Bibl. biblica,* p. 343; Chamber's *Encylopædia,* t. VII (1901), p. 828.

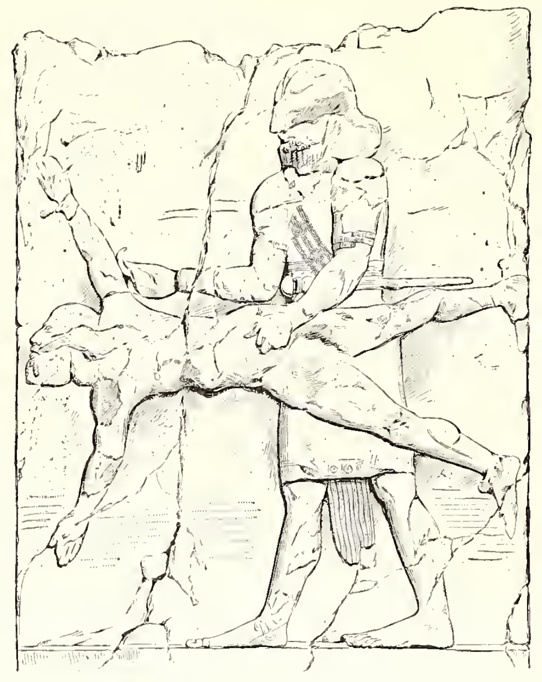
B. HEURTEBIZE.

PEAU (hébreu : *'ôr,* et une fois, Job, XVI, 16 : *gélèd;* Septante : δέρμα; Vulgate : *cutis, pellis*), membrane appliquée sur la surface du corps de l'homme et d'un grand nombre d'animaux.

1° *La peau de l'homme.* — Dieu a revêtu l'homme de peau et de chair. Job, X, 11. La peau de l'homme a sa couleur propre, suivant les races, et l'Éthiopien ne saurait changer la couleur de sa peau. Jer., XIII, 23. Job, XVI, 16, a cousu un sac sur sa peau, c'est-à-dire ne fait plus qu'un avec le deuil et la souffrance. La maladie fait que les os sont attachés à la peau et à la chair et que l'on n'a que la peau sur les dents, Job, XIX, 20, expressions qui indiquent une excessive maigreur. Dans le même sens, l'épreuve use la chair et la peau. Lam., III, 4. La faim la rend brûlante comme un four, Lam., V, 10, à cause de la fièvre qu'elle engendre. Cicéron, *Pro leg. agrar.,* II, 34, 93, dit que l'affamé est *macie torridus*, brûlé, desséché de maigreur, et Quintilien, *Declam.,* 12, parle de l'*ignea fames,* une faim brûlante. Michée, III, 2, 3, accuse les riches cupides et injustes d'arracher la peau du corps aux pauvres gens. Le prophète emploie ici cette expression dans le sens figuré, pour montrer qu'on enlève aux faibles ce qui leur appartient le plus indiscutablement, ce qui fait partie de leur propre substance. Les Assyriens se plaisaient à écorcher en réalité leurs ennemis vaincus; ils ont plusieurs fois reproduit sur leurs monuments ce cruel spectacle (fig. 1). Cf. Botta, *Le monument de Ninive,* t. II, pl. 120. Voir aussi t. I, fig. 66, col. 990, des chefs élamites écorchés vifs après la bataille de Toulliz, d'après Layard, *The monuments of Nineveh,* t. II, pl. 47. D'après une légende, l'apôtre saint Barthélemy aurait été écorché vif. Voir BARTHÉLEMY, t. I, col. 1472. Job, XIX, 26, affirme sa certitude d'être un jour de nouveau revêtu de sa peau et de voir son vengeur vivant. — Après avoir éprouvé Job dans ses biens extérieurs, Satan explique sa constance en disant : « Peau pour peau ! L'homme donne tout ce qu'il pos-

sède pour conserver sa vie. » Job, II, 4. La locution proverbiale « peau pour peau » signifie donc ici que l'homme tient à sa vie, « à sa peau, » comme on dit vulgairement, plus qu'à tout le reste, mais que, quand l sera permis de toucher à ce bien, Job changera d'attitude. Satan demande que la peau, la vie même de Job soit attaquée.

2° *La peau des animaux.* — 1° Elle sert de vêtement à l'homme. Après leur péché, Adam et Ève sont revêtus de tuniques de peau. Gen., III, 21. Rébecca couvre de peau velue de chevreau les mains et le cou de Jacob, afin qu'Isaac le prenne pour Ésaü. Gen., XXVII, 16. Parmi les premiers chrétiens, il y en eut qui durent errer ἐν μελωταῖς, *in melotis*, « dans des peaux de brebis » et « dans des peaux de chèvres ». Heb., XI, 37. — Pour dissimuler l'absence de David, Michol plaça dans le lit une peau de chèvre à l'endroit de sa tête,



1. — Yaloubid de Hamath écorché vif. D'après Botta, *Monument de Ninive*, pl. 120.

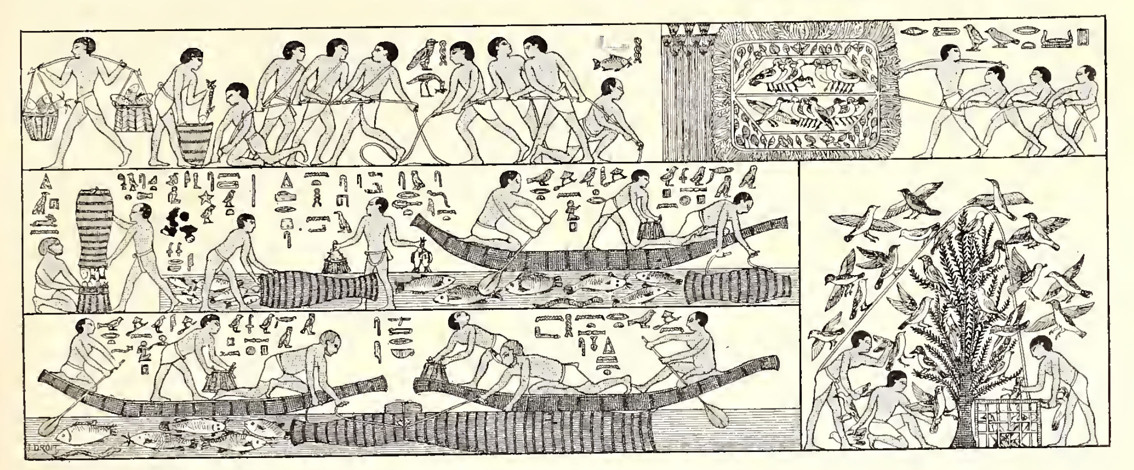
avec une couverture par-dessus, un téraphim figurant le reste du corps. I Reg., XIX, 13. — Les peaux servant pour le vêtement ou l'ameublement pouvaient contracter certaines souillures ou une sorte de lèpre. Il fallait alors les purifier. Lev., XI, 32; XII. 48; XV, 17; XVI, 27. — 2° On a employé les peaux d'animaux à recouvrir le Tabernacle et l'Arche. On utilisa pour cet usage des peaux de béliers teintes en rouge, et les peaux d'un mammifère marin, commun dans la mer Rouge, le *ṭaḥaš*, le dugong. Voir Dugong, t. II, col. 1511. Ces dernières, plus épaisses et plus résistantes que les autres, étaient placées par-dessus. Exod., XXV, 5; XXVI, 14; XXXV, 7, 23; XXXVI, 19; XXXIX, 33; Num., IV, 6-14. — Les tentes étaient souvent faites avec des peaux. De là vient que les versions parlent de peaux quand il est question de tentes. II Reg., VII, 2; I Par., XVII, 1; Ps. CIV (CIII), 2; Cant., I, 4; Jer., IV, 20; X, 20; XLIX, 29; Hab., III, 7. — La peau du crocodile est si dure qu'on ne peut la percer de dards. Job, XL, 26 (31). — 3° Dans les sacrifices, on commençait par enlever la peau des victimes. Lev., I, 6. Les prêtres devaient s'acquitter de ce soin; mais, quand les victimes étaient par trop nombreuses, les lévites les suppléaient. II Par., XXIX, 34; XXXV, 11. La peau de la victime offerte en holocauste appartenait au prêtre qui célébrait le sacrifice. Lev., VII, 8. Mais on brûlait la victime tout entière avec sa peau dans le sacrifice pour le péché, Lev., IV, 11; XVI, 27, dans le sacrifice pour la consécration des prêtres, Lev., VIII, 17; IX, 11, et dans le rite de la vache rousse. Num., XIX, 5. — Les victimes étaient égorgées dans le Temple, puis écorchées. Pour faciliter cette opération, on avait élevé au nord de l'autel huit colonnes de pierre qui supportaient des traverses de cèdre. Les victimes étaient suspendues à ces traverses par les pieds de derrière. La peau suivait le sort de la chair des victimes, et, en conséquence, elle était soit brûlée avec la chair, dans les sacrifices énumérés plus haut, soit attribuée aux prêtres, dans les holocaustes et les autres sacrifices dont les victimes devaient être mangées par les prêtres, soit laissée à ceux qui avaient apporté la victime, dans les sacrifices de moindre importance. Cf. *Siphra*, f. 20, 2; f. 82, 1; *Zebachim*, XII, 3. Au nord du sanctuaire, à côté de la chambre du sel, il y en avait une autre où l'on salait les peaux, afin de les empêcher de se corrompre. Cf. *Gem. Pesachim*, 57, 1; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 52, 163. — 4° Les peaux des animaux furent encore utilisées comme matière propre à recevoir l'écriture. Au IIe siècle avant Jésus-Christ, sous le roi Eumène II, à Pergame, on perfectionna beaucoup, si on ne l'inventa pas alors, la préparation des peaux d'animaux pour suppléer au papyrus. On se servait surtout des peaux de bouc, de chèvre et de chevreau, d'âne, de veau et d'agneau. Les peaux ainsi préparées furent connues sous le nom de *pergamena* ou parchemins. Saint Paul écrivait sur des parchemins. Il demande à Timothée de lui envoyer de Troade son manteau, ses livres et surtout μεμβράνας, *membranas*, « ses parchemins .» II Tim., IV, 13. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XI, 6; XII, II, 11, parle aussi de peau apprêtée, διφθέρα, dont les Juifs se servaient pour écrire, quelquefois même en lettres d'or. Voir Livre, t. IV, col. 302.

H. Lesêtre.

PÊCHE (hébreu : *dûgâh;* Luc., V, 9 : ἄγρα ἰχθύων; Vulgate : *captura piscium*), emploi de moyens appropriés pour prendre des poissons. Le mot hébreu *dûgâh*, dérivé de *dâg*, « poisson, » comme tous les autres mots qui se rapportent à la pêche, ne se lit que dans Amos, IV, 2 : « On enlèvera vos enfants avec des *sîrôṭ dûgâh*, épines de pêche » ou hameçons. Voir Hameçon, t. III, col. 408. Les versions ne rendent pas le mot *dûgâh*.

I° Différents procédés étaient employés pour la pêche. 1. La *ligne*, terminée par un hameçon qui portait l'appât, était usitée partout, en Égypte, en Assyrie, voir t. III, fig, 97, 98, col. 407, et en Palestine. C'est avec la ligne à hameçon que saint Pierre prend dans le lac de Tibériade le poisson porteur du statère. Matth., XVII, 26. Isaïe, XIX, 8, parle de ceux qui pêchent à la ligne dans le Nil. Habacuc, I, 14, 15, suppose l'emploi de la ligne à la mer. Amos, IV, 2, compare les ennemis d'Israël à des pêcheurs qui prendront les enfants à l'hameçon. — 2. La *nasse* et le *harpon* sont à l'usage des pêcheurs égyptiens. Les monuments représentent des pêcheurs qui relèvent la nasse, au milieu de nombreuses scènes de pêche (fig. 2). Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 61, 297. — 3. Le *filet* de différentes espèces. Voir Filet, t. II, col. 2248-2249. L'homme, qui ne connait pas son heure, est comparé au poisson que le filet saisit à l'improviste. Eccle., IX, 12. Les Chaldéens prennent les Israélites comme des poissons dans leurs filets; ils sont si enchantés de ces filets qu'ils les traitent comme des divinités, leur sacrifient et leur offrent de l'encens. Hab., I, 14-17. Les Apôtres pêchaient au filet dans le lac de Tibériade. Du haut de leurs barques, ils jetaient leurs filets en forme d'éperviers ou enfermaient les poissons dans une seine pour les trai-

ner jusqu'au rivage. Matth., IV, 18; XIII, 47; Luc., V, 4; Joa., XXI, 6. Aujourd'hui, « le filet employé est ordinairement l'épervier; dans les endroits profonds, il est lancé de la barque; ou bien, s'il y a peu d'eau, le



2. — La pêche en Égypte. Musée Guimet.

pêcheur descend sur le rivage, entre dans le lac jusqu'à mi-jambes, et jette alors le filet sur les bandes de poissons qui se trouvent autour de lui. Ce bassin est si peuplé que, dans l'espace de quelques minutes, nous

3. — La pêche sur la côte de Syrie. D'après une photographie de M. L. Heidet.

avons vu chaque jour notre bateau rempli jusqu'au bord par des milliers de poissons de toute grandeur. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 506.

2° A l'époque évangélique, la pêche n'était pas toujours aussi fructueuse. Il n'était pas rare que des hommes du métier, travaillant pendant la nuit, qui est cependant le moment le plus favorable pour la pêche à l'épervier, ne prissent rien du tout, quand les poissons se tenaient enfoncés dans les profondeurs. Luc., V, 5; Joa., XXI, 3. Il est vrai aussi qu'alors le lac était sillonné de barques de pêche, tandis qu'aujourd'hui, à Tibériade, il n'en existe plus que quelques-unes. — L'Évangile fait plusieurs fois allusion aux pêches des Apôtres, Matth., IV, 18; Marc., I, 16; Luc., V, 2; Joa., XXI, 3; de plus, il relate deux pêches miraculeuses. Une première fois, le Sauveur voit au bord du lac deux barques dont les pêcheurs lavent leurs filets. Il monte dans l'une d'elles, de là, prêche au peuple, puis commande d'aller au large et de pêcher. La pêche est si abondante, après toute une nuit infructueuse, que les poissons remplissent les deux barques. Luc., V, 2-7. Une autre fois, après la résurrection, Jésus, de la rive du lac, ordonne aux

Apôtres de jeter le filet. Ceux-ci, qui n'ont rien pris la nuit précédente, obéissent et, d'un coup de filet, prennent cent cinquante-trois grands poissons. Joa., XXI, 6-11. Une parabole évangélique fait allusion, Matth., XIII, 47-48, á un genre de pêche qu'on voit encore fréquemment pratiquer sur la côte de Syrie. Les pêcheurs, reproduits dans la figure 3, tirent le filet (*sagena*) qu'avec un bateau on a étendu á une assez courte distance dans la mer, et lorsqu'il arrive sur le rivage, les pêcheurs rejettent dans l'eau le mauvais poisson. — La pêche maritime n'était pas pratiquée par les Israélites, qui n'ont jamais été marins. Les Phéniciens au contraire s'y livraient avec activité; l'une de leurs principales villes porte le nom de Sidon, c'est-á-dire « pêcherie ». Voir SIDON.

H. LESÈTRE.

PÉCHÉ (hébreu : *ḥêṭe', ḥăṭâ'âh, ḥaṭṭâ'âh, ḥaṭṭâ'ṭ, ma'al, 'âvôn, pĕša', šêṭ, šegî'âh, ṭahălâh;* chaldéen : *ḥăṭây, 'ivyâ', 'avyâ';* Septante : ἁμαρτία, ἀνομία, ἀνόμημα, παράπτωμα; Vulgate : *peccatum, culpa, iniquitas, offensa, offensio, delictum, scelus*), transgression volontaire de la loi divine, naturelle ou positive.

1° *Sa genése.* — 1. Le péché apparait pour la premiére fois au paradis terrestre, sous la forme d'un acte de volonté humaine en opposition avec la volonté souveraine du Créateur. Dieu défend un acte sous peine de mort. Ce qui a été dit de l'homme créé á l'image de Dieu, Gen., I, 26, 27, la notion d'un Dieu puissant, sage et juste, qui ressort des premiers récits du Livre sacré, et la défense imposée á l'homme par ce Dieu souverainement bon et parfait, supposent nécessairement que l'homme jouit d'une volonté libre, intelligente et par conséquent responsable. Malgré la défense divine, un acte extérieur est accompli. Bien que le récit sacré ne raconte que ce qui se voit, dans cet acte et ses conséquences, il va de soi qu'il faut aller ici au delá de la lettre. Le mal n'est pas dans l'acte extérieur, mais dans la volonté qui désobéit; le coupable n'est pas la main qui exécute, mais l'âme libre qui commande aux organes. Cette conclusion ressort clairement du châtiment imposé au coupable. Pour encourir un pareil châtiment de la part d'un Dieu juste, il a fallu qu'il y eût dans le péché, non seulement un acte extérieur, mais encore et surtout un acte intérieur, celui d'une volonté sciemment et librement en opposition avec la volonté du Maître tout-puissant. Il est vrai qu'un autre être intervient pour incliner dans le sens de la désobéissance la volonté de la femme et, par elle, celle de l'homme. Mais cette influence, si perverse et si forte qu'elle soit, n'a d'action sur la volonté libre qu'autant que celle-ci le veut bien. Elle peut diminuer sa responsabilité, elle ne la supprime pas, parce que la volonté de l'homme est restée suffisamment maîtresse d'elle-même. C'est ce qu'il faut encore conclure de la sentence de condamnation, mitigée et laissant la porte ouverte á l'espérance du pardon, mais cependant sévère et supposant une culpabilité grave chez les deux coupables. Gen., III, 1-19. — 2. Aprés avoir ainsi fait son apparition dans l'humanité, le péché s'y perpétue, par des actes volontaires, á travers toutes les générations. Le meurtre d'Abel par Caïn a sans doute été précédé par bien d'autres fautes moins graves. Toujours est-il qu'avant son crime le meurtrier reçoit un avertissement qui marque l'attitude que doit avoir l'homme en face du bien et du mal, quelles que soient la fureur de ses passions et les sollicitations de la tentation : « Si tu fais bien, ne seras-tu pas agréé? Et si tu ne fais pas bien, le péché ne se tient-il pas á ta porte? Son désir se tourne vers toi; mais toi, tu dois dominer sur lui. » Gen., IV, 7. Le premier phénoméne se passe dans la conscience de l'homme, quand il a cessé de faire le bien, c'est-á-dire de conformer sa volonté á celle de Dieu. Il sent qu'il n'est plus agréable à son Créateur, qu'il ne peut plus lever la tête vers lui avec assurance. Déjá le péché est á la porte, comme une bête fauve qui cherche à forcer l'entrée; il veut contracter une sorte d'union avec l'homme; mais celui-ci reste le maître, il peut et doit dominer. Sa liberté reste suffisante, sa volonté demeure assez armée pour se défendre et triompher. Caïn ne sut pas faire triompher sa volonté. — 3. Saint Jacques, I, 13-15, analyse l'acte ordinaire du péché, tel qu'il se produit dans l'homme. « Que nul, lorsqu'il est tenté, ne dise : C'est Dieu qui me tente. Car Dieu ne saurait être tenté de mal et lui-même ne tente personne. » On sait qu'Adam avait essayé de faire remonter jusqu'á Dieu la responsabilité de son péché, en disant : « La femme que vous m'avez donnée pour compagne m'a présenté le fruit de l'arbre. » Gen., III, 12. L'excuse est vaine et injurieuse á Dieu. L'apôtre ajoute : « Chacun est tenté par sa propre convoitise, qui l'amorce et l'entraîne. Ensuite la convoitise, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché, et le péché, lorsqu'il est consommé, engendre la mort. » Ainsi, il y a tout d'abord, issu du fond même de la nature humaine, un désir immodéré et désordonné, qui se porte vers une apparence de bien créé. Ce désir prend peu á peu une forme précise et consentie, bien que reconnue répréhensible par la conscience; la volonté s'ébranle et veut positivement ce bien apparent, qui est un mal réel. Dés cet instant, il y a péché et l'âme est frappée á mort. La tentation peut se produire, provenant des êtres extérieurs; le péché n'est possible que si la convoitise intérieure entre en ligne et décide la volonté. C'est ce qui permet á saint Augustin, *De Gen. ad lit.*, XI, 30, t. XXXIV, col. 445, et á saint Thomas, *Sum. theol.*, I, q. XLIV, a. 4, ad 1um, de dire que la tentation n'aurait pas eu de prise sur Ève si celle-ci n'avait péché au préalable par un amour coupable de sa propre excellence. — 4. Le récit de la Genèse, III, 5, montre que cette pensée de complaisance personnelle fut d'ailleurs aidée par l'habile tentateur : « Vous serez comme Dieu! » De lá, á la source de tout péché, l'orgueil, la pensée de l'indépendance, l'idée que la créature peut se suffire à elle-même et entend mieux son bien propre que le Créateur.

L'orgueil commence quand l'homme se sépare du Seigneur,
Et quand le cœur s'éloigne de celui qui l'a fait :
Car le commencement de l'orgueil, c'est le péché,

ou, d'aprés la Vulgate :

Le commencement de tout péché, c'est l'orgueil...
Le malheur de l'orgueilleux est sans remède,
Car la plante du péché a jeté en lui ses racines.

Eccli., X, 15; III, 30.

En réalité, orgueil et péché sont corrélatifs et s'appellent l'un l'autre. Cf. Is., XIII, 14. — 5. Cet orgueil lui-même, qui est le premier instigateur de la convoitise et du péché, a sa cause dans la nature de l'être créé, alors même qu'il n'est pas encore déchu. La Sainte Écriture ne le dit pas formellement; mais, avant de raconter la chute, elle commence par montrer que l'homme est un être créé. Or, plus un être créé a reçu de dons de la munificence du Créateur, plus il a de motifs pour se complaire en ce qu'il est et en ce qu'il a, si sa volonté vient á dévier de la rectitude parfaite. Ainsi a pu se produire le péché des anges et ensuite celui de l'homme. Voir MAL, t. IV, col. 598-600.

2° *Sa nature.* — 1. Le péché consiste essentiellement dans l'opposition de la volonté de l'homme á la volonté de Dieu. C'est ce que montrent les textes précédents. Le péché n'est donc pas dans l'acte extérieur, tel que le voient les hommes; il est dans l'âme, telle qu'elle apparaît aux yeux de Dieu. I Reg., XVI, 7. Par conséquent, les sentiments et les pensées peuvent être coupables.

Le dernier précepte du Décalogue proscrit les simples convoitises mauvaises, Exod., xx, 17, et Notre-Seigneur déclare que du cœur sortent les pensées mauvaises. Matth., xv, 19; Marc., vii, 21. Il affirme en outre que certains désirs sont coupables, comme les actes eux-mêmes. Matth., v, 28. Ainsi les actes extérieurs ne suffisent pas à constituer le péché. Dans leur confession négative, qui forme le chapitre cxxv du *Livre des Morts,* cf. W. Pleyte, *Étude sur le chapitre cxxv du Rituel funéraire,* Leyde, 1866; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. i, p. 189, les Égyptiens ne savent s'accuser que de fautes extérieures d'ordre moral, social ou parfois purement liturgique. Les Babyloniens ont une confession analogue, où il est question d'adultère, d'homicide, de vol, d'autres fautes contre la morale ou la liturgie, mais sans allusion aux actes intimes de la conscience. Cf. Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion,* Leipzig, 1901, *Surpu,* ii, l. 47-54; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 225, 226; *Revue biblique,* 1906, p. 657. Cf. Ézéchiel, xviii, 14-17. Autrement significative est la confession qui se lit dans Job, xxxi, 4-37. L'auteur y énumère les principales fautes contre la morale qui se pouvaient commettre dans son milieu. Mais il y joint ici et là des remarques comme celles-ci :

Dieu ne connaît-il pas mes voies,
Ne compte-t-il pas tous mes pas?
Si mon cœur a suivi mes yeux...
Si j'ai mis dans l'or mon assurance...
Si, en voyant le soleil jeter ses feux,
Et la lune s'avancer dans sa splendeur,
Mon cœur s'est laissé séduire en secret...
Si j'ai été joyeux de la ruine de mon ennemi...
Si j'ai, comme font les hommes, déguisé mes fautes,
Et renfermé mes iniquités dans mon sein...

— 2. En effet, la conscience morale, telle que la suppose la religion du vrai Dieu, obéit à cette règle posée à Abraham : « Marche devant ma face et sois irréprochable. » Gen., xvii, 1. C'est devant la face du Seigneur, sous son regard auquel rien n'échappe, qu'on est coupable ou irréprochable, et, si l'on est coupable, c'est tout d'abord dans l'âme elle-même que le péché existe.

O Dieu, tu connais ma folie,
Et mes fautes ne te sont pas cachées. Ps. lxix (lxviii), 6.

Cf. Ps. x, 15; Eccli., xv, 21. — 3. Le péché outrage toujours Dieu, alors même qu'il semble viser exclusivement le prochain. Num., v, 6.

Je reconnais mes transgressions,
Et mon péché est constamment devant moi;
C'est contre toi seul que j'ai péché,
J'ai fait ce qui est mal à tes yeux,

dit le Psalmiste, Ps. li (l), 5-6, avouant que ses transgressions de toute nature ont avant tout offensé Dieu. De même le prodigue, qui a tant outragé son père, se reconnaît coupable contre lui, mais avant tout « contre le ciel ». Luc., xv, 18. « En péchant contre vos frères et en violentant leur conscience encore faible, vous péchez contre le Christ, » dit saint Paul. I Cor., viii, 12. — 4. Le péché est un acte par lequel l'homme s'écarte et s'éloigne de Dieu, en mettant sa volonté en opposition avec celle de Dieu, connue soit par la conscience, soit par la loi positive, qui rend mauvais des actes qui ne le seraient pas toujours par eux-mêmes. Rom., iii, 20; vii, 7. « Être infidèles à Jéhovah et le renier, nous retirer loin de notre Dieu, » voilà comment Isaïe, lix, 13, caractérise le péché. Cette idée d'éloignement de Dieu par le péché revient souvent. Deut., xi, 16; xxxii, 15; Jos., xxii, 16; Job, xxi, 14; xxii, 17; Sap., iii, 10; Bar., iii, 8; Dan., ix, 5, 9, etc. En conséquence, la sagesse qui vient de Dieu ne peut habiter dans un être soumis au péché, Sap., i, 4, et cet être, ainsi séparé de Dieu, ne peut manquer d'agir parfois par l'inspiration du démon, I Joa., iii, 8, et d'en faire les œuvres, qui sont des œuvres de péché. Joa., viii, 41. Si Dieu hait tant le péché, Ps. v, 5, 7, c'est parce qu'il y voit nécessairement un attentat contre sa souveraineté inaliénable. — 5. Saint Jacques, ii, 10, dit que « quiconque aura observé toute la loi, s'il vient à faillir en un seul point, est coupable de tous ». Ce texte fait l'objet d'une consultation adressée à saint Jérôme par saint Augustin, *Ep. cxxxi,* t. xxii, col. 1138-1147. Ce dernier propose sa solution en ces termes, col. 1145 : « Celui qui transgresse un précepte est coupable envers tous, parce qu'il agit contre la charité de laquelle dépend toute la loi. Il est coupable de tout parce qu'il agit contre celle dont tout dépend. » Saint Jérôme, *Ep. cxxxiv,* t. xxii, col. 1161, s'excuse de ne pas répondre et dit qu'il n'a rien à reprendre à la solution proposée. Saint Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. lxxiii, a. 1, ad 1um, explique que l'Apôtre parle ici des péchés, non par rapport à l'objet vers lequel ils portent et qui est variable, mais par rapport à celui dont ils détournent et qui est toujours Dieu. Tout péché comporte le mépris de Dieu. Quand on faillit en un point on est coupable de tous en ce sens qu'on encourt le châtiment que mérite le mépris de Dieu, mépris et châtiment communs à tous les péchés. Les péchés demeurent donc distincts, bien que le principe et les conséquences de tous soient les mêmes, et l'on peut en commettre un sans commettre les autres. La pensée de saint Jacques revient à ceci que, quand on transgresse un commandement, on est ἔνοχος, passible de la peine qui châtie toutes les autres transgressions, non en quantité, mais en qualité, car dans tous les cas, c'est l'auteur même des lois qui est offensé et qui est obligé de sévir. — 6. Tous les péchés ne sont pas mis sur le même rang dans la Sainte Écriture, bien que tous supposent l'opposition de la volonté de l'homme avec celle de Dieu. Il y a des péchés plus particulièrement graves, l'adultère, Gen., xx, 9; xxvi, 10; l'apostasie, Exod., xxxii, 21; la profanation du sacerdoce et le scandale, I Reg., ii, 17; l'idolâtrie, Jer., xix, 11; le péché contre le Saint-Esprit, Matth., xii, 31; Marc., iii, 28; la trahison du Fils de Dieu, Joa., xix, 11, etc. Notre-Seigneur note lui-même une gradation entre certains péchés contre la charité. Matth., v, 22. Il y a des péchés qui sont commis par ignorance, sans pleine conscience ou sans volonté complète. Lev., iv, 2, 27; v, 17; Num., xv, 27, etc. Saint Paul s'excuse sur son ignorance des persécutions qu'il a exercées contre les chrétiens. I Tim., i, 13. Mais, dans la Sainte Écriture, on ne trouve pas mention de ces culpabilités inconscientes et fatales, s'attachant inéluctablement à des êtres qui n'ont rien fait pour les encourir, ainsi que cela se rencontre dans les religions païennes, ni de ces fautes commises sans connaissance et sans volonté dont les idolâtres se croyaient si fréquemment coupables dans le culte de leurs dieux, par l'omission de formalités insignifiantes ou puériles. — 7. Puisque rien n'échappe aux regards de Dieu et que Dieu hait le péché, la conséquence s'impose : « Tous les jours de ta vie, aie Dieu présent à ta pensée, et garde-toi de consentir jamais au péché. » Tob., iv, 6; cf. i, 10.

Fuis le péché comme le serpent,
Car, si tu en approches, il te mordra. Eccli., xxi, 2.

Et pour déterminer sa volonté à s'éloigner du mal, l'homme doit songer à la fin de sa vie et au compte qu'il devra rendre à Dieu, Eccli., vii, 40, sans se laisser tromper par les charmes du présent ni par la patience divine, car

La voie des pécheurs est pavée de pierres,
Mais à son extrémité est l'abîme de l'Hadès. Eccli., xxi, 11.

3° *Ses conséquences.* — 1. Le péché sépare l'âme d'avec Dieu. Is., LIX, 2. Si l'homme meurt dans son péché, Ezech., III, 20; XII, 43; Joa., VIII, 21, etc., cette séparation devient définitive. « La justice du juste ne le sauvera pas au jour de sa transgression,... le juste ne pourra pas vivre par sa justice le jour où il péchera. » Ezech., XXXIII, 12. — 2. Par suite de l'affaiblissement moral que cause l'éloignement de Dieu, celui qui commet le péché finit par devenir esclave du péché, et il a de plus en plus de difficulté à se soustraire à sa tyrannie. Joa., VIII, 43; Rom., VI, 17. « Le méchant est saisi par les liens de son péché. » Prov., V, 22; Eccli., XXI, 3. Le trouble et le malaise règnent dans son âme. Ps. XXXVIII (XXXVII), 4, 19. Ainsi « ceux qui commettent le péché et l'iniquité sont leurs propres ennemis ». Tob., XII, 10. Le péché peut se généraliser dans une nation.

La justice élève une nation,
Mais le péché est l'opprobre des peuples. Prov., XIV, 34.

— 3. Dieu menace et poursuit le péché des rigueurs de sa justice. Exod., XXXII, 34; Lev., XX, 20; Num., XXXII, 23; Jos., XXIV, 19 : « Jéhovah est un Dieu saint, un Dieu jaloux : il ne pardonnera pas vos transgressions et vos péchés,... il se retournera, vous maltraitera et vous consumera. » Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 33; Prov., XXII, 8; Ezech., XVIII, 4; Dan., IX, 11; II Mach., VII, 18, etc. La justice de Dieu contre le péché s'exerce d'ailleurs par différents moyens, par les épreuves dans la vie présente, Jer., V, 25, etc., voir MAL, t. IV, col. 601, par les satisfactions volontaires, voir PÉNITENCE, et par les sanctions de l'autre vie. Sap., V, 2-14. Voir ENFER, t. II, col. 1792; PURGATOIRE. — 4. Le péché a de plus une répercussion prévue sur les générations qui suivent celui qui l'a commis, de même que la fidélité a la sienne. Dieu le fait répéter plusieurs fois : « Je suis Jéhovah, ton Dieu, un Dieu jaloux, qui punis l'iniquité des pères sur les enfants, sur la troisième et sur la quatrième génération à l'égard de ceux qui me haïssent, et qui fais miséricorde jusqu'à mille générations à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements. » Exod., XX, 5-6; cf. XXXIV, 7; Num., XIV, 18; Deut., V, 9; Jer., XXXII, 18; Lam., V, 7, etc. Cette répercussion, que l'expérience justifie fréquemment encore, ne fait pas porter aux enfants une peine injuste. Elle suppose que ces derniers imitent les péchés de leurs pères, ou constitue pour eux une épreuve temporelle destinée soit à les ramener au bien, soit à perfectionner leur vertu et à augmenter leur mérite définitif. Dieu se réservait d'appliquer cette sanction; mais il n'a pas autorisé les hommes à châtier les enfants à cause de leurs pères. Deut., XXIV, 16; IV Reg., XIV, 6; II Par., XXV, 4. Le prophète Ézéchiel, XVIII, 10-20, explique la conduite de Dieu en cette matière : impie lui-même, le fils de l'impie mérite d'être châtié; vertueux et fidèle, il vit et ne porte pas le châtiment qu'ont attiré les crimes de son père.

4° *Sa rémission.* — Dieu est un juge sévère, mais il n'est pas un père inexorable. Voir MISÉRICORDE, t. IV, col. 1131. Il veut bien pardonner le péché. Job, VII, 21 ; Ps. XXV (XXIV), 11; XXXII (XXXI), 1; LXXIX (LXXVIII), 9; LXXXV (LXXXIV), 3; Sap., XI, 24; Is., XLIII, 25; Jer., XXXI, 34, etc. — 2. Cependant, pour pardonner le péché, Dieu exige certaines conditions, et tout d'abord l'aveu. Lev., XXVI, 40; II Esd., IX, 2; Job, XXXI, 33, 34; Matth., III, 6; Marc., I, 5; I Joa., I, 9, etc. Voir CONFESSION, t. II, col. 907. — 3. Il veut ensuite le regret sincère. Joel., II, 13, etc. Voir PÉNITENCE. — 4. Certaines œuvres obtiennent le pardon de Dieu et rachètent le péché. Voir AUMÔNE, t. I, col. 1252; CHARITÉ, t. II, col. 591; JEÛNE, t. III, col. 1528; SACRIFICE. — 5. Dans le Nouveau Testament, les péchés sont remis au nom du Père, Matth., VI, 14 15; Marc., XI, 25; Luc., XI, 4, par le Fils, Matth., IX, 2-6; Marc., II, 5-10; Luc., V, 20-49; etc., qui envoie ses Apôtres prêcher cette rémission, Luc., XXIV, 27; Joa., XX, 23, et qui leur donne le pouvoir de l'accorder dans le sacrement de pénitence, Joa., XX, 23, et dans celui d'extrême-onction. Jacob., V, 15. — 6. Le pardon du péché est accordé en vertu de la rédemption opérée sur la croix. Daniel, IX, 24, avait annoncé que le Messie mettrait fin au péché, c'est-à-dire à son influence irréparable. Jésus-Christ, par sa croix, obtint à l'homme le pardon du péché. Matth., I, 21; XXVI, 28; Joa., I, 29; Rom., VI, 6; I Cor., XV, 3; II Cor., V, 21; Gal., I, 4; Eph., I, 7; Col., I, 14; Heb., IX, 28; I Pet., III, 18; I Joa., I, 7; Apoc., I, 5, etc. Ce pardon peut même atteindre les âmes dans l'autre vie, au purgatoire. II Mach., XII, 46. — 7. Les écrivains sacrés et Notre-Seigneur se servent de différentes expressions caractéristiques pour marquer la réalité de la rémission du péché : « pardonner, » par conséquent ne plus tenir rigueur, II Reg., XII, 13; III Reg., VIII, 34; Tob., III, 13, etc.; « remettre, » par conséquent ne plus rien exiger à ce sujet, Ps. XXXII (XXXI), 1; Matth., IX, 2; Luc., VII, 48, etc.; « ne pas imputer, » ne pas mettre au compte du pécheur repentant, Num., XII, 11; Rom., IV, 7, 8. etc.; « ne plus se rappeler, » tenir pour non avenu, Ezech., XXXIII, 16; « couvrir, » de manière qu'on ne le voie plus, Ps. LXXXV (LXXXIV), 3; « fermer les yeux, » parce qu'on ne veut plus voir, Sap., XI, 24; « effacer, purifier, laver, » comme une tache que l'on veut faire disparaître, Ps. LI (L), 4; Is., XLIII, 25; « enlever, » Is., VI, 7; faire disparaître comme de la glace qui se fond, Eccli., III, 17, comme un nuage qui se dissout, Is., XLIV, 22; « ne plus trouver, » comme une chose qui n'existe plus, Jer., L, 20; « d'écarlate, rendre blanc comme neige, » c'est-à-dire remplacer la tache du péché par quelque chose qui en est l'opposé, Is., I, 18; « jeter derrière son dos, » comme une chose qu'on dédaigne et qu'on ne reverra plus, Is., XXXVIII, 17; « mettre sous ses pieds, » comme une chose méprisable qu'on veut détruire, et « jeter au fond de la mer », comme ce qui doit périr définitivement. Mich., VII, 19, etc. Ézéchiel, XXXIII, 14-16, exprime sans figure et de la manière la plus positive l'effet de la rémission du péché : « Lors même que j'aurai dit au méchant : Tu mourras! s'il se détourne de son péché et fait ce qui est juste et droit,... on ne se rappellera plus aucun des péchés qu'il a commis : il a fait ce qui est droit et juste, il vivra. » La réalité objective de la rémission du péché est d'ailleurs démontrée par la conduite de Dieu à l'égard de grands pécheurs, Adam, Sap., X, 1, David, Marie-Madeleine, saint Pierre, saint Paul, etc.

H. LESÊTRE.

PÉCHÉ ORIGINEL, péché commis par Adam, à l'origine de l'humanité, et par suite duquel tous ses descendants naissent dans un état de déchéance et de péché.

1° LA FAUTE INITIALE. — 1. Le récit de l'épreuve imposée à Adam, de la tentation, de la chute et du châtiment, est consigné dans la Genèse, III, 1-19. Ce récit peut être interprété avec une certaine largeur, à condition de respecter la réalité du fait. Voir ADAM, t. I, col. 175; ÈVE, t. II, col. 2119. Les Pères l'ont généralement entendu dans son sens littéral, mais l'Église n'a pas condamné le cardinal Cajetan qui l'a expliqué allégoriquement. *In Sacram Scripturam Commentarii*, 5 in-f°, Lyon, 1639, t. I, p. 22, 25. Voir Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., t. I, pl. 564. — 2. Rien dans le récit n'avertit formellement que le premier homme ait agi comme représentant de toute sa race. Il est seulement le premier de tous les hommes. Mais c'est de lui que les autres recevront la vie, et, étant données les lois ordinaires de la nature que l'auteur sacré suppose connues de ses lecteurs, il fallait s'attendre à ce qu'Adam, avec la vie et ses conditions essentielles, transmît à ses

descendants quelque chose de ce qu'il était devenu lui-même, par l'abus qu'il avait fait des dons extraordinaires de son Créateur. Toutefois ce n'est pas dans la concupiscence que consiste à proprement parler le péché originel, mais dans la privation de la grâce. L'avenir de l'humanité est indiqué dans l'inimitié annoncée entre la postérité de la femme et celle du serpent et dans les conditions de vie imposées à Adam et à Ève, et par là même à leurs descendants. Du récit de la Genèse, les théologiens ont déduit que nos premiers parents avaient été élevés à un état surnaturel, et qu'ayant perdu par leur faute l'intégrité primitive, ils étaient déchus de leur état et avaient transmis leur déchéance à leurs enfants.

2° Dans l'Ancien Testament. — 1. Les écrivains inspirés de l'Ancien Testament ne parlent du péché originel qu'en termes généraux. Job, xiv, 4, à propos de l'homme né de la femme, que Dieu, semble-t-il, ne peut citer en justice sans s'abaisser lui-même, remarque : « Qui peut tirer le pur de l'impur? Personne. » La Vulgate traduit un peu différemment : « Qui peut rendre pur celui qui a été conçu dans l'impureté? N'est-ce pas vous seul? » Les Septante ajoutent au texte les premiers mots du verset suivant : « Qui peut être pur de souillure? Personne, pas même celui dont la vie n'est que d'un jour sur la terre. » Les Pères ont commenté le texte ainsi formulé. L'idée principale est que l'homme appartient à une race pécheresse et impure, et que l'on ne doit pas s'étonner qu'il soit si peu digne de l'attention divine, ayant hérité d'ancêtres pécheurs. — Au Psaume li (l), 7, on lit ces paroles :

Je suis né dans l'iniquité,
Et ma mère m'a conçu dans le péché.

Comme pour le passage précédent, la doctrine du péché originel, sans être formulée d'une façon tout à fait explicite, donne seule à ces paroles tout leur sens. — On trouve ces autres paroles dans l'Ecclésiastique, xxv, 33 :

C'est par une femme que le péché a commencé,
C'est à cause d'elle que nous mourons tous.

Le texte accuse avec raison Ève d'avoir commencé la première à pécher et d'être la première cause de la mort de tous. Mais Adam, et non pas Ève, était le chef de l'humanité, et par lui ont été transmis le péché et ses conséquences. — Il n'y a pas à s'arrêter au texte d'Isaïe, xliii, 27, disant à Israël : « Ton premier père a péché; » car il s'agit ici de Jacob. Cf. Ose., xii, 3-5. — L'auteur de la Sagesse, viii, 18-20, prenant le personnage de Salomon, s'exprime dans des termes dont on pourrait s'étonner, s'il fallait les prendre absolument à la lettre : « J'étais un enfant d'un bon naturel, et j'avais reçu en partage une bonne âme, ou plutôt, étant bon, je vins à un corps sans souillure. » Cette affirmation ne peut porter que sur la vie purement naturelle. Un autre texte paraît plus significatif : « Vous saviez bien qu'ils sortaient d'une souche perverse,... car c'était une race maudite dès l'origine. » Sap., xii, 10, 11. Toutefois, comme il s'agit ici des Chananéens, il est clair que la malédiction dont parle l'auteur sacré est celle qu'encourut Chanaan. Gen., ix, 25. — 2. Mais si les textes sont peu explicites, on sent que, pour ainsi dire, tout le poids du péché originel pèse sur l'Ancien Testament. Souvent les auteurs sacrés constatent le règne général du péché. « Tous sont égarés, tous sont pervertis; pas un qui fasse le bien, pas un seul! » Ps. xiv (xiii), 3; lii (li), 4. « Qui dira : J'ai purifié mon cœur, je suis net de mon péché? » Prov., xx, 9. L'autre vie, dont l'attente aurait dû réjouir les justes, ne leur apparait que sous de sombres couleurs. Ils se rendent compte que, même dans le *sche'ôl*, la paix ne sera pas encore faite entre eux et Dieu, parce que, dans le passé lointain de l'humanité comme dans ses générations successives, il y a quelque chose qui empêche une réconciliation complète et définitive. Cette réconciliation, les anciens l'attendent dans la personne du Messie futur. Au lieu de porter leurs regards vers celui qui fut l'origine de l'humanité, ils les tendent vers celui qui, dans l'avenir, en sera le réparateur et le Sauveur. N'ayant qu'une idée confuse du péché originel et de ses suites, ils sont peu capables par là même de se faire une notion exacte de ce que sera la rédemption. Néanmoins cette attente du Messie libérateur est, dans l'Ancien Testament, la forme la plus concrète et la plus positive sous laquelle on puisse reconnaître la tradition du péché originel.

3° Dans l'Évangile. — Quelques passages de l'Évangile font allusion au péché originel; mais cette allusion ne peut être comprise que si l'on a présente à l'esprit la notion de la chute et de ses conséquences. Ainsi la lumière du Verbe « luit au milieu des ténèbres », Joa., i, 5; le Sauveur vient éclairer ceux « qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort ». Luc., i, 79. Saint Jean-Baptiste présente Notre-Seigneur comme « l'Agneau de Dieu, celui qui enlève le péché du monde », Joa., i, 29, c'est-à-dire ce péché dont les conséquences pèsent sur le monde entier. « Si on ne renaît de nouveau, on ne peut voir le royaume de Dieu. » Joa., iii, 3. C'est donc que la vie transmise par Adam ne suffit pas pour conduire l'homme au salut. Les justes de l'ancienne loi en font l'expérience dans le *sche'ôl;* mais « l'heure vient où ceux qui sont dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui ont fait le bien en sortiront pour ressusciter à la vie ». Joa., v, 25, 28, 29. Le Sauveur fait annoncer que « le royaume de Dieu approche », Luc., x, 9, par conséquent que l'état de choses antérieur, même sous le régime de la Loi, n'était pas le royaume de Dieu, la vraie voie du salut. Il dit aux Juifs, qui se glorifiaient d'être enfants d'Abraham : « C'est seulement si le Fils vous délivre, que vous serez vraiment libres. » Joa., viii, 36. Une servitude générale s'imposait donc à tous les hommes. Enfin, par deux fois, Joa., xii, 31; xiv, 30, le Sauveur appelle Satan le « prince de ce monde ». Satan y règne en maître, en effet, depuis sa victoire sur le premier homme; mais « il va être chassé dehors », et d'ailleurs il n'a rien à lui en Jésus, qui a pris la descendance mais non la servitude d'Adam. — On ne peut tirer aucune conclusion, touchant le péché originel, du texte de Joa., ix, 2. Voir Mal, t. iv, col. 601, 4°. Quand les pharisiens disent à l'aveugle guéri qu'il est « né tout entier dans le péché », ils ne songent pas au péché originel, car ils ne s'appliquent certes pas cette remarque à eux-mêmes. Joa., ix, 34.

4° Dans saint Paul. — 1. Saint Paul dégage la notion du péché originel avec précision dans son Épître aux Romains. Pour faire ressortir toute la signification de la rédemption, il établit un parallèle entre Jésus-Christ et Adam, et il écrit : « Ainsi donc, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, ainsi la mort a passé dans tous les hommes, parce que (ἐφ'ᾧ) tous ont péché (Vulgate : *in quo,* « en qui » ou « en quoi » tous ont péché)... Par la faute d'un seul, tous les hommes sont morts.. Le jugement a été porté à cause d'une seule faute pour la condamnation... Par la faute d'un seul, la mort a régné par ce seul homme... Par la faute d'un seul, la condamnation est venue sur tous les hommes... Par la désobéissance d'un seul homme, tous ont été constitués pécheurs. » Rom., v, 12-19. Cet enseignement de l'Apôtre éclaire le récit de la Genèse. Au paradis terrestre, Adam était donc, dans la pensée de Dieu, le représentant de l'humanité, représentant dont l'humanité serait mal venue à se plaindre, puisqu'il jouissait de l'innocence et de tous les dons divins. Adam subissait l'épreuve au nom de toute sa postérité. Seul il a

péché personnellement, mais en lui et par lui, tous ont péché, tous ont désobéi, tous ont encouru la mort et la condamnation. En cela, Adam a été la figure de celui qui doit venir, τύπος τοῦ μέλλοντος, *forma futuri*, Rom., v, 14; il a été pour l'humanité, au point de vue du péché et de la condamnation, ce que Jésus-Christ a été au point de vue de la réconciliation et de la vie. Conformément à cette doctrine, l'Église enseigne que « la prévarication d'Adam a nui, non à lui seul, mais à sa descendance; qu'il a perdu à la fois pour lui et pour nous la sainteté et la justice qu'il avait reçues de Dieu; que souillé lui-même par son péché de désobéissance, il a transmis à tout le genre humain, non seulement les peines du corps, mais aussi le péché qui est la mort de l'âme ». *Conc. Trid.*, sess. v, *De pecc. orig.*, 2. —



4. — Pêcheurs du tombeau de Rahotep à Meidoum. D'après Flinders Petrie, *Meidum*, in-4°, Londres, 1892, pl. XII.

2. Dans d'autres passages, saint Paul se réfère à la même doctrine. Il appelle « vieil homme » l'homme tel qu'il descendait d'Adam. Rom., vi, 6; Eph., iv, 22; Col., iii, 9. Il écrit aux Corinthiens que « par un homme est venue la mort ». I Cor., xv, 22. Aux Éphésiens, ii, 2-3 : « Vous étiez morts par vos offenses et vos péchés, dans lesquels vous marchiez autrefois selon le train de ce monde, selon le prince de la puissance de l'air, de l'esprit qui agit maintenant dans les fils de la désobéissance... Nous étions par nature enfants de colère, comme les autres. » Fils d'Adam prévaricateur et volontairement soumis au prince de ce monde, les hommes ne peuvent qu'être désagréables et antipathiques à Dieu.

Le péché originel, qui souille tout homme venant en ce monde, n'a pas atteint le Fils de Dieu incarné. I Pet., ii, 22; I Joa., iii, 5; Joa., viii, 46. L'Église a défini que la Sainte Vierge, en vue des mérites de son divin Fils, a été préservée de cette souillure, et n'a pas cessé d'être un seul instant « pleine de grâce » aux yeux de son Créateur. Luc., i, 28. — Sur l'interprétation des Pères, à propos du péché originel, voir Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, p. 87, 226, 412. H. Lesêtre.

PÉCHERESSE de l'Évangile. Luc., vii, 37, 39. Voir Marie-Madeleine, t. i, col. 810.

PÊCHEUR (hébreu : *davvâg*, *dayyâg;* Septante : ἁλιεύς ; Vulgate : *piscator*), celui qui fait métier de pêcher des poissons. — 1° Isaïe, xix, 5-8, décrit la désolation des pêcheurs égyptiens lorsque le châtiment frappera leur pays, que le fleuve et les canaux tariront et que la pêche deviendra impossible. Les pêcheurs égyptiens faisaient de superbes captures. Sur une pein-



5. — Pêcheurs de nos jours, à Aïn Tabagha, sur les bords du lac de Tibériade. — D'après une photographie de M. L. Heidet (1899).

ture de Meidoum, on voit trois pêcheurs; deux d'entre eux transportent un latus presque aussi grand qu'eux (fig. 4). Sur un tombeau de Beni-Hassan, un pêcheur tient deux poissons qu'il a piqués d'un seul coup de fourche, cf. Rosellini, *Monumenti civili*, pl. xxv, 1, et sur le tombeau de Ti, six pêcheurs montés sur deux barques sont occupés à relever une nasse. Voir Pêche, fig. 2, col. 5. Jéhovah appelle contre les Israélites infidèles « des pêcheurs pour les pêcher », c'est-à-dire des ennemis pour s'emparer d'eux et les tenir en captivité. Jer., xvi, 16. Ézéchiel, xlvii, 9-10, prédit que, dans la nouvelle Terre Sainte, les eaux de la mer Morte seront assainies, qu'il y abondera des poissons de toute espèce, que des pêcheurs se tiendront sur ses bords et qu'ils jetteront leurs filets d'Engaddi à Engallim. Cela signifie que, dans le royaume du Messie, il n'y aura point de pays deshérité et abandonné, mais que la vie de la grâce se répandra partout. — 2° Plusieurs des Apôtres exerçaient le métier de pêcheurs sur le lac de Tibériade (fig. 5) quand le Sauveur les appela à sa suite. Tels étaient André, Pierre, Joa., i, 40-41, Jacques le Majeur

et Jean. Matth., IV, 21. Pendant la vie publique de Notre-Seigneur, et même après sa résurrection, ils continuèrent à pêcher quand l'occasion s'en présenta. Matth., IV, 18; Marc., I, 16; Luc., V, 2; Joa., XXI, 3. — 3° En les appelant à lui, Notre-Seigneur leur signifia qu'il voulait faire d'eux des pêcheurs d'hommes. Matth., IV, 19; Marc., I, 17. Les Apôtres devaient donc consacrer à la conquête des âmes un labeur, une adresse, une patience analogues à ce qu'exigeait d'eux la pêche des poissons. En souvenir de cette mission, les premiers chrétiens représentèrent, dans les catacombes, saint Pierre sous la figure d'un pêcheur dont la ligne tire de l'eau un poisson (fig. 6). Quant à l'anneau du



6. — Saint Pierre, pêcheur d'âmes. Cimetière de Saint-Calliste. D'après Allard, *Rome chrétienne*, pl. VI.

pêchèur, dont se sert le Souverain Pontife, on ne commence à en faire mention qu'au XIIIe siècle. Cf. *Dict. d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 2210.

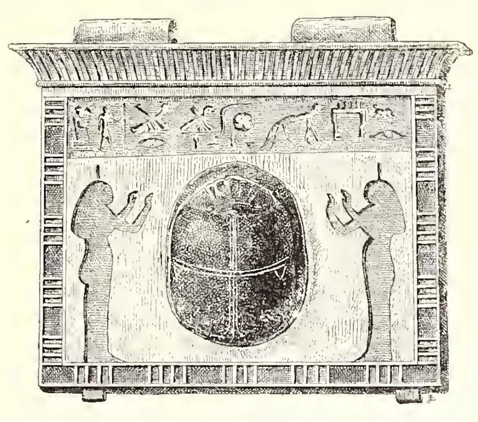
H. LESÈTRE.

PÉCHEUR, PÉCHERESSE (hébreu : *ḥaṭṭâ', poš'im, ḥaṭṭâ'âh;* Septante : ἁμαρτωλός; Vulgate : *peccator, peccatrix*), celui ou celle qui commet habituellement le péché et y persévère.

1° Il y a différentes sortes de pécheurs : celui qui est perverti dès le sein de sa mère, Ps. LVIII (LVII), 4; celui qui fait le mal pendant une longue vie de cent ans, Is., LXV, 20; celui qui entasse péchés sur péchés, Eccle., VIII, 12; Eccli., III, 29; V, 5, 6; VII, 8; celui qui boit l'iniquité comme l'eau, Job, XV, 16; celui qui se rit du péché, Prov., XIV, 9; Eccli., XXVII, 14, et se glorifie de ses passions, Ps. X, 3; celui que la vue du juste fait entrer en fureur, Ps. CXII (CXI), 10; celui qui fait commettre le mal aux autres, III Reg., XV, 34; XVI, 19; voir SCANDALE; celui qui abuse de la patience de Dieu en disant : « J'ai péché, que m'est-il arrivé de fâcheux? » Eccli., V, 3; celui qui se vante de sa prospérité, Ps. XCIV (XCIII), 3, 4; voir IMPIE, t. III, col. 846; le pécheur hypocrite qui a sur les lèvres les préceptes, Ps. L (XLIX), 16, ou la louange de Dieu, Eccli., XV, 9; le pécheur impénitent, Joa., VIII, 21, etc.; le pécheur persécuteur, Matth., XXVI, 45; Marc., XIV, 41; Luc., XXIV, 7; et d'autre part le pécheur humble et pénitent, Luc., V, 8; XVIII, 13, alors même que sa pénitence est tardive. II Reg., XII, 13; Luc., XXIII, 42, etc. — 2° Le pécheur, haï de Dieu à cause de son péché, Eccli., XII, 7, peut fleurir comme l'herbe, il sera exterminé à jamais, Ps. XCII (XCI), 8; le péché même le fera périr, Ps. XXXIV (XXXIII), 22; Prov., XIII, 6, 21, et des maux de toutes sortes s'abattront sur lui. Ps. XXXII (XXXI), 10; LXXV (LXXIV), 9; XCI (XC), 8; CXXIX (CXXVIII), 4; CXLVI, 6; Prov., XI, 31; Eccli., V, 7; XL, 8; Is., I, 28; Am., IX, 10, etc. Le Psaume XXXVII (XXXVI), 12-34, décrit longuement le sort malheureux qui attend le pécheur. Le livre de la Sagesse, II, 1-25; III, 10-13; IV, 16-20; V, 1-14, met en scène les pécheurs d'abord dans leurs joies coupables sur la terre, ensuite dans leur désespoir de l'autre vie. — 3° Le juste ne doit pas fréquenter le pécheur. Ps. I, 1; Tob., IV, 18, etc. Ils ne sont pas plus faits pour aller ensemble que le loup et l'agneau. Eccli., XIII, 21. Aussi mieux vaut habiter sur le seuil de la maison de Dieu que sous les tentes des pécheurs. Ps. LXXXIV (LXXXIII), 11. — 4° Dans l'Évangile, Notre-Seigneur, sans cesser de condamner le péché, prend compassion du pécheur dont il veut sauver l'âme. Il permet aux pécheurs de venir à lui, Matth., IX, 10; Luc., XV, 1; mange avec eux, Matth., IX, 11; Marc., II, 15, 16; Luc., V, 30; XV, 2; XIX, 7; se laisse appeler leur ami, Matth., XI, 19; Luc., VII, 34; déclare qu'il est venu pour les sauver, Matth., IX, 13; Marc., II, 17; Luc., V, 32; I Tim., I, 15, et que leur conversion cause grande joie au ciel. Luc., XV, 7, 10. Traité lui-même comme un pécheur par les Juifs, Joa., IX, 16, il est défendu avec beaucoup d'énergie et de bon sens par l'aveugle qu'il a guéri. Joa., IX, 30-33. Il appuie lui-même ses déclarations en faveur des pécheurs par la conduite qu'il tient envers la Samaritaine, Joa., IV, 1-42; Matthieu, Matth., IX, 9-17; Marc., II, 13-22; Luc., V, 27-39; la pécheresse, Luc., VII, 36-50; la Chananéenne, Matth., XV, 21-28; Marc., VII, 24-30; la femme adultère, Joa., VIII, 2-11; Zachée, Luc., XIX, 1-10; le bon larron, Luc., XXIII, 43; Pierre, Joa., XXI, 15-18; Paul. Act., IX, 3-6, etc. Tous les hommes sont pécheurs, à des degrés divers, Rom., V, 8, 19; Gal., II, 15 17; mais la volonté du Sauveur est que tous soient sauvés. I Tim., II, 4.

H. LESÈTRE.

PECTORAL (hébreu : *ḥošén*, et plus habituellement : *ḥošén ham-mišpat;* Septante : λογεῖον τῶν κρίσεων, et



7. — Pectoral égyptien en or, avec un scarabée bleu au milieu et un encadrement de pierres précieuses. Musée du Louvre.

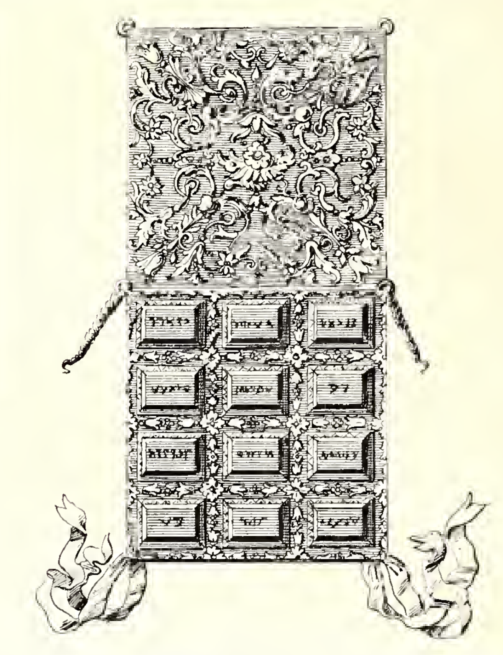
une fois, Exod., XXVIII, 4; περιστήθιον : Vulgate : *rationale judicii*), ornement que le grand-prêtre portait sur sa poitrine quand il devait entrer dans le sanctuaire. On l'appelle aussi en français le rational. — 1° L'origine du mot *ḥošén* est incertaine. D'après l'arabe *ḥasan*, « être beau, » il pourrait avoir le sens d' « ornement »; mais les versions ne favorisent pas cette étymologie. Dans le premier passage où il soit question du *ḥošén*, Exod., XXV, 7, l'auteur sacré en parle, sans aucune explication, comme d'une chose bien connue et suffisamment désignée par son nom. Comme l'objet paraît être d'origine égyptienne (fig. 7), il est assez probable que le nom l'est aussi. Beaucoup de personnages de l'ancienne Égypte sont représentés avec un pectoral (fig. 8), sorte d'ornement trapézoïdal qui se porte suspendu au cou. Cf. Lepsius, *Das Todtenbuch der Aegypter*, Leipzig, 1842, c. 125, pl. L; Mariette, *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*, Paris, 1872, pl. 24, 74, 92; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 239. Le pectoral trouvé sur la momie de la reine Aah-Hotep, mère

du premier roi de la XVIIIe dynastie, antérieur à Moïse, est ainsi décrit par Mariette, *Notice des monuments du musée de Boulaq,* p. 263-264 : « La forme générale du monument est celle d'un petit *naos*... Au centre, Amosis est représenté debout sur une barque. Deux divinités, Ammon et Phré, lui versent sur la tête l'eau de purification. Deux éperviers planent au-dessus de la scéne, comme des symboles du soleil vivifiant. Le travail de ce monument est tout à fait hors ligne. Le fond des figures est découpé à jour; les figures elles-mêmes sont dessinées par des cloisons d'or dans lesquelles on a introduit des plaquettes de picrres dures: cornalines, turquoises, lapis, pâte imitant le feldspath vert. Ainsi disposée, cette sorte de mosaïque, oú chaque couleur est séparée de celle qui l'avoisine par un



8. — Grand trésorier égyptien portant le pectoral. Statue du Musée égyptien du Louvre.

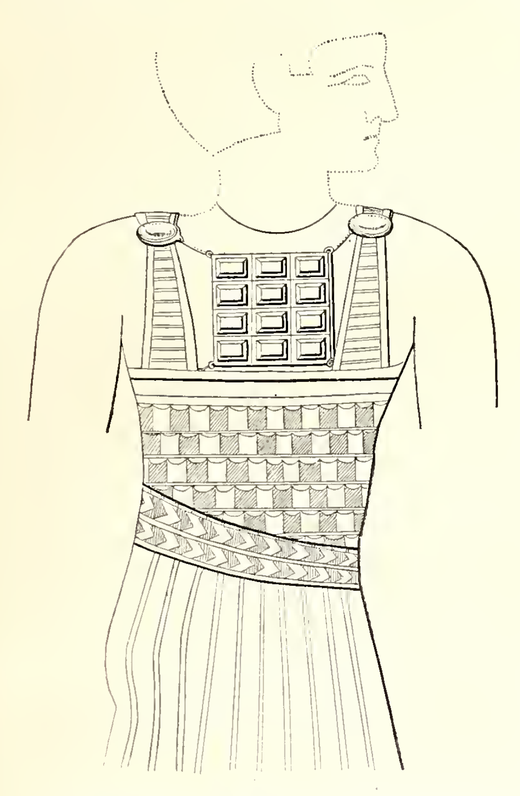
brillant filet d'or, donne un ensemble aussi harmonieux que riche. » Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 543; *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., t. III, p. 123. Dieu voulut que le grand-prêtre de son peuple portât un ornement analogue á celui qui distinguait les grands personnages égyptiens. Les versions grecques l'appellent, Septante : λογεῖον, sans doute de λόγος, « parole, » et περιστήθιον, « ce qui entoure la poitrine; » Josèphe, *Ant. jud.,* III, VII, 5, et les autres versions grecques : λόγιον, « oracle; » Symmaque : δόχιον, « réceptacle. » Ces noms sont justifiés par la destination même du pectoral qui, placé sur la poitrine du grand-prêtre, renfermait l'Urim et le Thummim, au moyen duquel Dieu faisait connaître ses oracles. Le mot *rationale,* adopté par la Vulgate, vise á traduire λογεῖον, en le dérivant de λόγος, « raison, » au lieu de λόγος, « parole. » A *ḥošên* s'ajoute le mot *ham-mišpât,* « du jugement, » parce que Dieu rendait ses jugements ou ses décisions au moyen de ce que contenait le pectoral. — 2o Le texte sacré donne une description minutieuse de ce que doit être le pectoral. Il faut qu'il soit artistement travaillé et du même tissu que l'éphod, comprenant l'or, la pourpre violette et rouge, le cramoisi et le lin. Voir ÉPHOD, t. II, col. 1865. Il a la forme quadrangulaire, mais pas nécessairement celle d'un carré parfait; il est double, c'est-à-dire replié sur lui-même de manière à former une sorte de poche renfermant l'Urim et le Thummim; sa longeur et sa largeur sont d'un *zéreṭ* ou empan, mesure comprise entre les extrémités du petit doigt et du pouce étendus. Il porte quatre rangées de pierres précieuses, toutes différentes et au nombre de trois par rangée. Chacune de ces pierres, enchassée dans une rosette d'or, représente une des douze tribus d'Israël dont le nom est gravé sur elle (fig. 9). L'ordre dans lequel ces noms étaient disposés n'est pas indiqué. Josèphe, *ibid.,* pense que l'ordre suivi était celui de la naissance, et c'est en effet ce qui paraît le plus naturel. Des chainettes et des anneaux d'or servaient à fixer le pectoral, deux en haut et deux en bas, aux épaulettes de l'éphod, de manière qu'il fût



9. — Pectoral du grand-prêtre juif. Essai de restitution d'après Schuster, dans Fillion, *Atlas archéolog.,* 2e édit., pl. CVI, fig. 12.

maintenu au-dessus de la ceinture de l'éphod. Josèphe, *ibid.,* dit que le pectoral remplissait ainsi sur la poitrine l'espace laissé libre par l'éphod (fig. 10). Le grand-prêtre ne pouvait entrer dans le sanctuaire sans porter ainsi sur son cœur les noms des fils d'Israël, « en souvenir perpétuel devant Jéhovah. » Exod., XXVIII, 15-29; XXXIX, 8-21; Lev., VIII, 8. Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, fig. 64. col. 296. — Dans l'Ecclésiastique, XLV, 12, 13, le pectoral est mentionné parmi les ornements d'Aaron. Le texte hébreu dit que Dieu lui fit porter « le pectoral du jugement, l'éphod et la ceinture, ouvrages tissés de cramoisi, les pierres précieuses sur le pectoral, gravées comme des cachets pour l'inauguration (d'Aaron), chaque pierre ayant une écriture gravée en souvenir, suivant le nombre (des tribus) d'Israël ». Les Septante rendent *bemillu'îm,* « pour l'inauguration, » par ἔργῳ λιθούργου, « œuvre du graveur. » Le texte hébreu est d'ailleurs peu sûr dans ce passage, et le premier des deux versets est rendu par les versions avec des variantes assez considérables. — 3o Les matières qui entrent dans la fabrication du pectoral, or, fils richement teints et pierres précieuses, symbolisent la dignité du grand-prêtre et surtout la royauté suprême du Dieu dont il est le ministre. Aaron porte le pectoral « sur les deux épaules » et « sur le cœur », Exod., XXXIII, 12, 30, « en souvenir perpétuel

devant Jéhovah, » comme pour représenter devant le Seigneur tout le peuple qui lui est consacré. Les pierres précieuses reflètent la lumière du ciel, dont Jéhovah est aussi le souverain. Elles sont disposées sur le pectoral quadrangulaire à peu près comme les Israélistes eux-mêmes le sont dans leur camp. Voir Camp, t. II, col. 95. Il est évidemment impossible de déterminer quelle relation symbolique pouvait exister entre chaque pierre et la tribu dont elle portait le nom. Il n'y en avait pas moins là une expression saisissante de cette idée que, dans la personne du grand-prêtre, les douze tribus étaient présentes pour rendre hommage à Jéhovah et recevoir ses oracles. — Cf. Braun, *De vestitu sacerdotum Hebræorum,* Leyde, 1680, II, 6, 7; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 104-110, 127-136. H. Lesêtre.



10. — Le pectoral et l'éphod. — Essai de reconstitution d'après les monuments égyptiens, par V. Ancessi, *Atlas biblique,* in-4°, Paris, 1876, pl. VI.

PEIKHART François, commentateur autrichien, né à Vienne le 14 janvier 1684, mort dans cette ville le 29 mai 1752. Il entra dans la Compagnie de Jésus en 1698 et fut longtemps professeur et prédicateur. Nous avons de lui, en allemand, de longs commentaires sur les quatre Évangiles : *Erklärung der Evangelischen Beschreibung der IV Evangelischen.* Ils parurent d'abord à Vienne en 1752-1754, puis à Munich et à Ingolstadt en 1753. L'édition de Munich est en 4 in-f°.

P. Bliard.

PEINES, châtiments. Voir Pénalités.

PEINTURE, art d'imiter, à l'aide des couleurs appliquées sur une surface, l'apparence naturelle des êtres vivants ou des objets. — La loi qui proscrivait toute image taillée et toute figure d'être animé, Exod., XX, 4, fut toujours prise par les Hébreux dans le sens le plus strict. Ils s'en inspirèrent dans leurs monuments. De plus, étant donnée la nature des matériaux employés dans leurs grandes constructions et leur caractère suffisamment décoratif, on peut dire que la peinture leur fut à peu près étrangère. Aussi, pour exprimer l'idée de « peindre », sont-ils obligés de se servir du verbe *ḥâqâh* qui veut surtout dire « sculpter » et « graver ». Il est bon néanmoins d'avoir quelque idée de ce que fut la peinture chez les Égyptiens, les Assyriens, les Perses, et les Grecs, à cause de quelques allusions bibliques et aussi des illustrations qu'on en tire pour l'explication du texte sacré.

1° *Chez les Égyptiens.* — Les statues étaient souvent complètement peintes des pieds à la tête. Dans les bas-reliefs, les personnages et les figures étaient enluminés, sur un fond laissé à l'état naturel. Pour exécuter ces peintures, on se servait de couleurs dont la variété s'accuse de plus en plus avec le temps. Les couleurs trop coûteuses se remplaçaient par des imitations plus simples, comme le bleu du lapis-lazuli par du verre coloré et réduit en fine poussière. On délayait la couleur dans de l'eau additionnée de gomme adragante, et on l'étalait à l'aide d'un calame ou d'une brosse. Pour les surfaces planes, sur lesquelles on tenait à fixer des scènes plus ou moins compliquées, on commençait par dégrossir la paroi à décorer et l'on appliquait sur la muraille encore rugueuse un crépi d'argile noire et de paille hachée menu, mélange qui produisait un enduit analogue à la composition de la brique. La peinture fixée sur les surfaces ainsi préparées constituait de l'enluminure beaucoup plus que de la peinture. L'artiste procédait par teintes plates, juxtaposées mais non fondues. Tout en obéissant à l'inspiration de la nature, il ne s'écartait pas cependant de certaines formules de convention qui caractérisent les procédés égyptiens de la première à la dernière époque. On indiquait dans les ateliers la couleur qui convenait à tel être ou à tel objet, et l'on s'en tenait à cette donnée traditionnelle. Ainsi l'eau est toujours d'un bleu uni ou strié de zigzags noirs. Les chairs sont brunes chez les hommes et d'un jaune clair chez les femmes, sauf un certain nombre d'exceptions qui ne se constatent guère qu'à de rares et courtes périodes. Voir t. I, fig. 616, col. 1932; t. II, fig. 384, col. 1067. La perspective est à peu près inconnue. Les objets représentés sont là, mais à leur place conventionnelle, un canal, par exemple, à mi-hauteur du tronc des palmiers qu'il traverse, un bassin avec les plantations dressées perpendiculairement sur les quatre faces, des masses de soldats figurées par la reproduction multipliée et identique du même individu, les différentes scènes d'une même action juxtaposées ou superposées pour ne négliger aucun détail, etc. L'artiste laissait au spectateur le soin d'interpréter, ce qui d'ailleurs était facile, puisque tous connaissaient parfaitement la convention traditionnelle qui réglait l'œuvre des praticiens. La représentation de l'être humain ne s'écartait qu'assez rarement de certaines lois artistiques en contradiction avec celles de la perspective, mais permettant de caractériser facilement les principales parties du corps. Ainsi presque toujours la tête, munie d'un œil de face, se présente de profil, le buste de face, le tronc de trois quarts et les jambes de profil. « Les maîtres égyptiens continuèrent jusqu'à la fin à déformer la figure humaine. Leurs hommes et leurs femmes sont donc de véritables monstres pour l'anatomiste, et cependant ils ne sont ni aussi laids ni aussi risibles qu'on est porté à le croire, en étudiant les copies malencontreuses que nos artistes en ont faites souvent. Les membres défectueux sont alliés aux corrects avec tant d'adresse qu'ils paraissent être soudés comme naturellement. Les lignes exactes et les fictives se suivent et se complètent si ingénieusement qu'elles semblent se déduire

nécessairement les unes des autres. La convention une fois reconnue et admise, on ne saurait trop admirer l'habileté technique dont témoignent beaucoup de monuments... Chaque mur est traité comme un tout, et l'harmonie des couleurs s'y poursuit à travers les registres superposés : tantôt elles sont réparties avec rythme et symétrie, d'étage en étage, et s'équilibrent l'une par l'autre, tantôt l'une d'elles prédomine et détermine une tonalité générale, à laquelle le reste est subordonné. L'intensité de l'ensemble est toujours proportionnée à la qualité et à la quantité de lumière que le tableau devait recevoir. Dans les salles entièrement sombres, le coloris est poussé aussi loin que possible; moins fort, on l'aurait à peine aperçu à la lueur vacillante des lampes et des torches. Aux murs d'enceinte et sur la face des pylônes, il atteignait la même puissance qu'au fond des hypogées; si brutal qu'on le fît, le soleil en atténuait l'éclat. Il est doux et discret dans les pièces où ne pénètre qu'un demi-jour voilé, sous le portique des temples et dans l'antichambre des tombeaux. La peinture en Égypte n'était que l'humble servante de l'architecture et de la sculpture. » Maspero, *L'archéologie égyptienne*, Paris, 1887, p. 170, 198. Pendant leur séjour en Égypte, les Hébreux avaient eu l'occasion de contempler certaines de ces peintures d'un caractère fréquemment idolâtrique et dans lesquelles les dieux étaient habituellement représentés avec des têtes d'animaux. Il était donc utile de les prémunir contre toute idée d'imitation. Plus tard, l'auteur de la Sagesse, XV, 4, se moquera de ces idoles qui ont « une figure barbouillée de diverses couleurs, vain travail d'un peintre ».

2° *Chez les Assyriens.* — Les Assyriens enduisaient leurs maisons d'un stuc blanc, fait de plâtre et de chaux, et assez souvent le décoraient de peintures en détrempe, à teintes plates et sans modelé dans les figures. Cf. Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 291. Plusieurs de ces peintures remontent à la plus haute antiquité chaldéenne. On a retrouvé d'élégantes rosaces formées par l'application sur le stuc de couleurs très tranchées, des bordures décoratives avec taureaux peints en blanc sur fond jaune et silhouettes accusées par une large bande noire, créneaux bleus et festons multicolores, etc. Les tours à étages ont les degrés peints, à partir du bas, en blanc, noir, rouge, jaune, vermillon, argent et or. A l'intérieur des salles, les bas-reliefs eux-mêmes étaient décorés en couleur, de sorte que les stucs ornés de peintures paraissaient en être la continuation et le prolongement, ce qui évitait un contraste choquant entre la blancheur des sculptures et la coloration des stucs. Cf. Babelon, *Archéologie orientale*, Paris, 1888, p. 126. La brique émaillée entrait aussi pour beaucoup dans la décoration des édifices. Voir ÉMAIL, t. II, col. 1712. Dans une de ses visions, au pays des Chaldéens, Ézéchiel, VIII, 10, songe à ces peintures, imitées par des Israélites infidèles, quand il décrit, dans une salle retirée, « toutes sortes de figures de reptiles et d'animaux immondes, et toutes les idoles de la maison d'Israël dessinées sur la muraille tout autour. » Dans une autre vision, il voit Ooliba, c'est-à-dire Jérusalem, brûlant d'amour pour les fils de l'Assyrie représentés en peinture sur la muraille avec une couleur vermillon. Ezech., XXIII, 14. Déjà Jérémie, XXII, 14, avait stigmatisé les mauvais rois de Juda qui s'élevaient de vastes maisons couvertes de cèdre et peintes en vermillon. D'après les versions chaldaïque, syriaque et arabe, il s'agirait ici non pas seulement de vermillon, *šâšar*, mais de figures, *sammâkin*. Toutefois le *šâšar* désigne bien le vermillon, μίλτος, *sinopis*. Cf. Pline, *H. N.*, XXXV, 6, 13.

3° *Chez les Perses.* — A Suse, la décoration polychrome à l'extérieur des monuments se composait de briques émaillées aux vives couleurs, avec des sujets en relief pour imiter la sculpture assyrienne. « L'intérieur de l'apadâna paraît avoir été simplement colorié à l'aide d'un stuc rouge monochrome que dissimulaient d'ailleurs, à peu près complètement, les riches tapis et les draperies brodées dont les parois de toutes les salles étaient tendues. » Babelon, *Archéologie orientale*, p. 184. Le livre d'Esther, I, 6, mentionne ces tentures, et non des peintures, comme traduisent les versions.

4° *Chez les Grecs.* — La polychromie des édifices et des maisons était en grand honneur chez les Grecs. L'influence s'en fit naturellement sentir en Palestine à l'époque des Séleucides. On en a une preuve dans une remarque faite en passant par l'auteur du second livre des Machabées, II, 30 : « De même que l'architecte d'une maison nouvelle doit embrasser dans sa pensée tout l'ensemble de la construction, tandis que celui qui se charge de la décorer et d'y peindre des figures doit se préoccuper de ce qui regarde l'ornementation... » En tous cas, cet art ne pénétra jamais dans le Temple, où la couleur ne figurait que dans les tapisseries brodées ou, à l'état naturel, dans les riches matériaux plus ou moins ouvragés qui entraient dans la construction, pierre, cèdre, bronze, or, etc. Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 2, note que même dans l'ornementation des portiques du Temple, aucun peintre de figures, ζωγράφος, n'avait eu à travailler. La peinture décorative, la seule dont il puisse être question, était donc exclue de l'édifice sacré. Différents textes semblent, au moins dans les versions, se rapporter à la peinture. II Reg., VI, 29, 32; Prov., VII, 16; Jer., IV, 30; Ezech., XL, 6; Eccli., XXXVIII, 28. En réalité, il n'y est question que de sculpture ou de teinture. H. LESÊTRE.

PEIRCE James, controversiste protestant, né à Londres en 1673, mort à Exeter le 30 mars 1726. Il étudia en Hollande, à Utrecht et à Leyde. De retour en Angleterre, il prêcha à Londres, et en 1713 devint ministre d'une église non conformiste à Exeter. Cinq ans plus tard il devait renoncer à ce poste à cause de ses doctrines sur la Trinité; mais peu après il ouvrait un nouveau temple dans la même ville. Prédicateur célèbre, il eut de longues discussions avec les anglicans et presque tous ses écrits ont trait à ces controverses. Nous devons cependant mentionner l'ouvrage suivant : *A paraphase and notes on the Epistles of St. Paul to the Colossians, Philippians and Hebrews, after the manner of Mr. Locke to wich are annexed critical dissertations on particular texts of Scripture. With a paraphrase and notes on the three last chapters of the Hebrews, left unfinished by Mr. Peirce; and an essay to discover the autor of the Epistle, and language in with it was written, by Joseph Hallet*, 2e édition, in-4°, Londres, 1733. Cet ouvrage, dont la 1re édition avait paru en 1725-1727, fut traduit en latin par Michaëlis en 1747. — Voir Walch, *Biblioth. theologica*, t. IV, p. 675, 736; W. Orme, *Biblioth. biblica*, p. 344.

B. HEURTEBIZE.

PELAGE (hébreu : *ḥăbarburôṭ*; Septante : ποικίλματα; Vulgate : *varietates*), la robe d'un fauve, dont les poils diversement colorés donnent un aspect spécial à chaque espèce. — Le mot hébreu, exactement rendu par les versions, désigne les taches noires qui sont disséminées sur le dos jaune du léopard. L'Éthiopien ne peut pas plus changer sa peau que le léopard les taches de son pelage. Jer., XIII, 23. Voir NÈGRES, t. IX, col. 1563. — Sur le procédé employé par Jacob pour obtenir des brebis tachetées de différentes nuances, Gen., XXX, 37-43, voir BREBIS, t. I, col. 1918. H. LESÊTRE.

PÈLERINAGES, voyages que les Israélites étaient obligés de faire à Jérusalem aux trois fêtes principales. — 1° La Loi obligeait tous les hommes à se présenter trois fois l'an devant Jéhovah, Exod., XXIII, 17; XXXIV,

23, à la fête des azymes ou Pâque, à la fête des semaines ou Pentecôte et à la fête des Tabernacles. La loi ajoutait qu'en ces occasions il ne fallait pas venir les mains vides, mais que chacun devait apporter ses offrandes selon les bénédictions que Dieu lui avait accordées. Deut., XVI, 16-17. Cf. II Par., VIII, 13. Voir FÊTES JUIVES, t. II, col. 2218. — Sur la manière dont les pèlerins se rendaient à Jérusalem, voir CARAVANE, t. II, col. 249.

2° L'obligation légale ne visait que les hommes. Pratiquement, on déclarait exempts de cette obligation les sourds, les faibles d'esprit, les enfants, les orphelins, les femmes, les esclaves, les estropiés, les aveugles, les malades, les vieillards, et en général tous ceux qui ne pouvaient faire le chemin à pied. Cf. *Chagiga*, I, 1. Par enfant, on entendait, d'après Schammaï, celui qui ne pouvait plus être transporté de Jérusalem au mont des Oliviers que sur les épaules de son père, et d'après Hillel, celui qui n'aurait pu faire ce chemin en tenant la main de son père. Du récit de saint Luc, II, 42, il ressort que l'enfant n'entreprenait le pèlerinage qu'à sa douzième année. Encore faut-il tenir compte de la distance à laquelle il se trouvait de Jérusalem. Les docteurs étaient plus sévères pour la fête des Tabernacles. Les femmes, les esclaves et les enfants en étaient exempts. Mais, parmi ces derniers, l'obligation s'imposait à ceux qui pouvaient se passer de leur mère et qui étaient capables d'agiter le rameau de la fête ou *lulab*. Cf. *Sukka*, II, 8; III, 15. Les Israélites de l'étranger ne se dispensaient pas de ces pèlerinages; ils venaient à la ville sainte au moins de temps en temps. Ils arrivaient par milliers de tous les points cardinaux, les uns par terre, les autres par mer. Cf. Philon, *De monarch.*, II, 1, édit. Mangey, t. II, p. 223. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, II, 2; XVIII, IX, 1; *Yoma*, VI, 4; *Taanith*, 1, 3.

3° Un mois avant chacune de ces trois fêtes, on commençait à instruire le peuple de tout ce qui concernait la solennité. Quinze jours plus tard, on procédait à la décimation des troupeaux, on recueillait le montant de l'impôt et l'on tirait du trésor du Temple ce qui était nécessaire à l'usage commun pendant la fête. Cf. *Schekalin*, III, 1. Tout était préparé dans le pays pour l'utilité et la sécurité des pèlerins, les chemins remis en état, les puits débarrassés de leurs pierres, les sépulcres reblanchis, les ponts consolidés, les places et les rues de Jérusalem laissées à la disposition de ceux qui devaient y camper. Là où il y avait lieu de le faire, on donnait l'eau de jalousie à boire aux femmes suspectes d'adultère (voir t. II, 1522), on immolait et on consumait la vache rousse (voir t. II col. 407) et l'on perçait les oreilles des esclaves (voir t. IV, col. 1857). Deux ou trois jours avant la fête on purifiait soigneusement les vases et les ustensiles qui devaient servir ce jour-là.

4° Dans la Mischna, le traité *Chagiga* s'occupe de l'obligation d'aller à Jérusalem aux trois grandes fêtes et des devoirs qui s'imposaient alors à l'Israélite; le traité *Moed katan* a pour objet les jours intermédiaires de la fête, et le traité *Beza* ou *Yom tob* indique ce qu'il est permis de faire les jours de fête ou de sabbat. On voit dans ces traités que les Juifs reconnaissaient six jours de fête majeure, appelés *yâmîm tobîm*, « jours bons » ou « grands jours » : le premier et le septième de la Pâque, celui de la Pentecôte, le premier et le huitième des Tabernacles, et le premier de tischri ou commencement de l'année civile. Cf. *Rosch haschana*, I, 1. En ces jours, le travail était défendu, mais moins strictement qu'au jour du sabbat, car il était permis de cuire les aliments préparés la veille. Cf. *Gem. Jerus. Yebamoth*, 8, 4. Sur ces six jours, il y en avait quatre, le premier de la Pâque, celui de la Pentecôte, le huitième des Tabernacles et le premier de tischri qui se distinguaient des autres par les sacrifices qu'on offrait et les festins auxquels on se livrait. Saint Jean, VII, 37, remarque que le dernier jour de la fête des Tabernacles était « le jour le plus solennel ». Les jours intermédiaires de la Pâque et de la fête des Tabernacles étaient moins solennels. Saint Jean, VII, 14, fait encore allusion à l'un de ces jours. On y pouvait terminer les travaux qui ne seraient pas restés en souffrance sans inconvénient ou dommage. Cf. *Sota*, IX, 10. Il était également permis de se livrer à des travaux d'utilité publique et immédiate, comme le blanchissage des sépulcres à la chaux, ou à d'autres œuvres urgentes, comme l'arrosage d'un champ desséché, etc.

5° On profitait de ces fêtes pour offrir un grand nombre de sacrifices, qu'on réservait jusqu'à cette occasion, comme ceux qui étaient prescrits aux femmes devenues mères, à ceux qui étaient atteints de flux, etc. Cf. Joa., XI, 55 (*ut sanctificarent seipsos*). De plus, la Loi ordonnait expressément de ne pas se présenter les mains vides devant le Seigneur. Exod., XXIII, 15; Deut., XVI, 16. 17. Chacun se faisait donc un devoir d'offrir un holocauste pendant le cours la fête, et, le premier jour, un sacrifice pacifique dont on pouvait manger ce jour-là, la nuit et le jour qui suivaient. Ces sacrifices prenaient le nom de *ḥagigâh*, ou sacrifices de la fête. Celui qu'on offrait le 14 nisan pouvait être mangé avant l'agneau pascal. Si ces deux sacrifices n'avaient pas été offerts dès le premier jour, on pouvait les offrir les autres jours de la fête, et, pour la fête de la Pentecôte qui ne durait qu'un jour, pendant les six jours suivants. Cf. *Moed katon*, III, 6; *Chagiga*, I, 6.

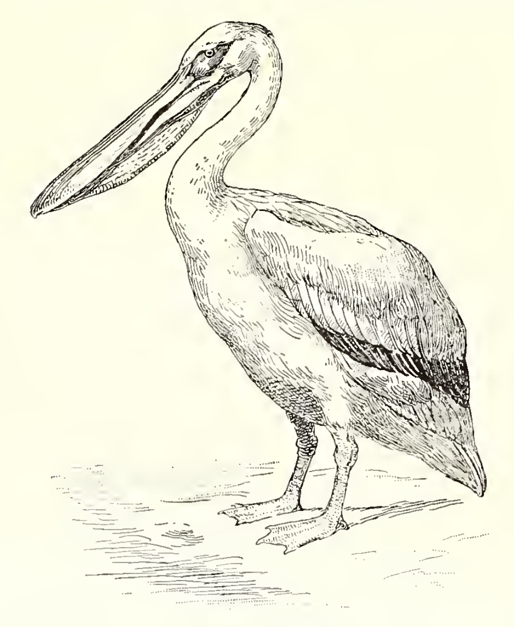
6° A ces sacrifices devaient s'ajouter des festins de joie et de reconnaissance. Deut., XXVII, 7. L'Israélite devait inviter, au moins à la fête de la Pentecôte, outre son fils, sa fille, son serviteur et sa servante, le lévite, l'étranger, l'orphelin et la veuve. Deut., XVI, 11, 14. On y mangeait ce qui avait été offert dans les sacrifices pacifiques de la fête et même ce qui provenait de la dîme des animaux. Les prêtres célébraient leurs festins avec ce qui leur revenait de ces sacrifices. On regardait les femmes comme obligées à prendre part à ces festins.

7° On profitait de l'affluence amenée par ces fêtes pour exécuter les criminels, afin d'inculquer à tous une crainte salutaire. Deut., XVII, 13; XIX, 20. Cf. *Sanhedrin*, XI, 4. On ne procédait cependant à l'exécution qu'avant le commencement de la fête, comme il fut fait pour Notre-Seigneur, ou après son dernier jour, comme Hérode Agrippa se le proposait pour saint Pierre. Act., XII, 4. Cette affluence et ces festins n'allaient pas sans occasionner parfois certains désordres, surtout à l'époque de la domination romaine. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, I, III, 2-4; Matth., XXVI, 5. Aussi les procurateurs avaient-ils coutume d'être eux-mêmes présents à Jérusalem pendant les fêtes avec toute leur garnison, et même ils postaient une cohorte en armes sous les portiques du Temple afin de maintenir l'ordre et d'obvier à toute tentative de troubles. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 3. — Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1731, p. 224-228; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 305-307. — Sur les voyages entrepris pour porter les prémices à Jérusalem, voir PRÉMICES.

H. LESÊTRE.

PÉLICAN (hébreu : *qâʾat*; Septante : πελεκάν; Vulgate : *pellicanus, onocrotalus*), oiseau palmipède, type de la famille des pélécanidés (fig. 11). — Le pélican est un oiseau dont la taille atteint quelquefois deux mètres. Son bec seul a près de cinquante centimètres; il est droit, large, déprimé, avec une mandibule inférieure composée de deux branches osseuses qui servent de soutien à une grande poche nue et dilatable, dans

laquelle l'oiseau amasse une forte quantité d'eau et de poissons. Le pélican fréquente les bords des fleuves, des lacs et de la mer. Il nage avec une merveilleuse habileté et est en mesure de faire une chasse très active aux poissons qui composent sa nourriture. Le nom scientifique d'*onocrotalus* a été attribué au pélican à cause d'une certaine ressemblance entre son cri et le braiment de l'âne. Sur le bord du lac de Tibériade, on trouve fréquemment « le pélican, *pelecanus onocrotalus,* qui se tient ordinairement en troupes nombreuses de plusieurs centaines d'individus, près de l'endroit où le Jourdain forme un estuaire. Ces gros oiseaux se placent en cercles immenses sur un seul rang d'épaisseur, et, ainsi régulièrement disposés et espacés, se livrent à une pêche active, la tête toujours dirigée vers le centre du cercle. Ils sont trop sauvages pour se



11. — Le pélican.

laisser voir de près, mais avec la longue-vue nous avons pu souvent examiner leurs manœuvres singulières. Lorsque la pêche a été fructueuse et leur poche cervicale convenablement remplie de poissons, ils se retirent au milieu des roseaux, dans quelque golfe désert, pour se livrer alors en paix au travail de la mastication et de la digestion ». Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 511. Le pélican dégorge les provisions qu'il a amassées en pressant sa mandibule inférieure contre son ventre. Il semble alors les vomir, d'où son nom hébreu de *qâʾaṭ,* tiré du verbe *qôʾ,* « vomir. » Il agit ainsi, soit quand il est alarmé et que, pour fuir plus aisément, il se débarrasse du fardeau qui retarderait sa course, soit quand il veut donner à manger à ses petits. D'une observation incomplète de la manière dont se comporte le pélican, on a conclu qu'il s'ouvrait lui-même le ventre pour nourrir ses petits. Saint Augustin, *In Ps. CI,* 8, t. XXXVII, col. 1299, enregistre la légende sous la forme suivante : l'oiseau tue ses petits à coups de bec et ensuite porte leur deuil dans son nid pendant trois jours; au bout de ce temps la mère se fait à elle-même une grave blessure et répand son sang sur ses petits, qui aussitôt reprennent la vie. Ce sang qui rend la vie serait l'image du sang du Sauveur. La légende et son application se sont généralisées au moyen âge et ont pris place dans l'iconographie chrétienne. Le pélican est alors représenté entouré de ses petits et les nourrissant au moyen d'une blessure qu'il s'est faite. Saint Thomas, dans l'hymne *Adoro te,* appelle Jésus-Christ « compatissant pélican »; mais, dans le développement de cette idée, il reste fidèle à la donnée de saint Agustin et considère l'acte de l'oiseau symbolique comme destiné à purifier et à vivifier au moyen du sang et non à nourrir. — La Sainte Écriture parle du pélican pour défendre de l'employer dans l'alimentation. Lev., XI, 18; Deut., XIV, 17. De fait, sa chair n'est pas mangeable. Un Psalmiste, en proie à de dures épreuves, se compare au pélican du désert et au hibou des ruines. Ps. CII (CI), 7. Le pélican au repos a un air grave et mélancolique qui figure bien les apparences du chagrin. Le désert qu'il habite est naturellement situé sur le bord des eaux, puisque cet oiseau ne vit que de poisson. La présence du pélican dans des endroits précédemment habités indique que ces lieux sont devenus déserts et en ruines. Il en sera ainsi du pays d'Édom, dont les torrents seront desséchés, Is., XXXIV, 9, 11, et de Ninive. Soph., II, 14. A Ninive, les pélicans trouveront à vivre dans les eaux du Tigre. Ils sont nombreux en Égypte sur les bords du Nil et dans les marécages du Delta. En Idumée, ils n'auront à leur disposition que les eaux de la mer Morte et du golfe Élanitique. Mais il faut observer qu'ici le prophète Isaïe prend Édom comme type de toutes les nations condamnées par la justice divine et attribue à leurs territoires en général les signes de désolation qui ne conviennent qu'à certains d'entre eux. Les Septante traduisent *qâʾaṭ* dans Isaïe par ὄρνεον, « oiseau, » et dans Sophonie par χαμαιλέον, « caméléon. » H. LESÊTRE.

PELLEGRINI Alexandre, commentateur italien, né à Matelica en 1600, mort à Rome en 1647. Il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1621 et remplit diverses charges dans son Ordre. Il nous reste de lui un commentaire assez long et assez original : *Evangelium secundum Matthæum paradoxis illustratum.* Il comprend deux volumes parus le premier à Rome en 1638 et le second à Lorette en 1745. P. BLIARD.

PÉLUSE (hébreu : *Sin;* Septante : Σάϊν, Συήνη), ville d'Égypte. — I. NOM ET SITE. — Le nom que la Vulgate rend par Péluse est *Sin* en hébreu. Les Septante le traduisent par Σάϊν, Ezech., XXX, 15, et Συήνη, 16. Le *Codex Alexandrinus* porte Τάνιν au lieu de Σάϊν, le *Marchalianus* a Saïs aux deux endroits. Cela semble indiquer que, pour les Septante, ou du moins pour les copistes des plus anciens *codices,* le mot Sin n'offrait rien de précis et qu'on était embarrassé pour l'identifier. Évidemment Συήνη est ici fautif : il ne traduit pas Sin, mais *Sevênêh,* Ezech., XXIX, 10, XXX, 6, la [hiéroglyphes], *Soun* des Égyptiens, la ⲥⲟⲩⲁⲛ des Coptes, la Syène des Romains, l'Assouan des Arabes. Il faut en dire autant de Τάνις qui est le nom grec de [hiéroglyphes], *Zân* ou *Djan,* en hébreu *Ṣôʿan*. Ezech., XXX, 14. Cf. Is., XIX, 4; Ps. XLVII (XLVIII), 12, 43. C'est la moderne Sân el-Haggar. Quant à Σάϊν, ce pourrait être l'accusatif de Σάϊς, et alors nous aurions la ville de [hiéroglyphes], *Sa,* Saïs, aujourd'hui *Sa el-Haggar,* capitale de la XXVIe dynastie et située sur la branche de Rosette, dans le Delta occidental. Mais le contexte d'Ezéchiel nous interdit de songer à une pareille identification. Contre les ennemis qui doivent venir de l'Asie, Sin est désignée comme « la force » ou « le rempart de l'Égypte », XXX, 15, et cela vise de façon assez claire la frontière orientale du Delta. C'est en cet endroit qu'il nous faut la chercher. Σάϊν pourrait encore à la rigueur être un mot indéclinable et, dans ce cas, rendre tant bien que mal Sin qui relève du dialecte chaldaïque et devient *Seyân* dans le dialecte araméen. Or *Sin, Seyân,*

emporte le sens de « boue », tout comme Πηλουσίον qui en serait alors l'équivalent grec. Péluse était située à l'extrémité nord du Delta oriental, à la bouche même de la branche du Nil à laquelle elle donna son nom, la Pélusiaque. Les marais et les fondrières l'entouraient. « Son nom, dit Strabon, XVII, I, 21, lui vient précisément de la boue et des marais : ὠνόμασται δ'ἀπὸ τοῦ πηλοῦ καὶ τῶν τελμάτων. » C'est appuyé sur cette analogie, peut-être aussi sur quelque texte plus pur des Septante et sur quelque tradition juive, que saint Jérôme aura rendu Sin par Péluse. On n'a guère contesté cette assimilation de noms, assimilation que rappelle encore aujourd'hui la dénomination de *Tinéh,* « boue, » donnée par les Arabes à un fort en ruines de Péluse. Cf. d'Anville, *Mémoires sur l'Égypte ancienne et moderne,* 1766, p. 96-97; Steindorff, *Beiträge zur Assyriologie,* t. I, 1890, p. 589; Griffith, art. *Sin,* dans Hastings, *Dictionary of the Bible,* t. IV, p. 336.

II. SON IMPORTANCE. — Doublement importante était Péluse, comme station commerciale et comme poste militaire. Par la mer arrivaient à elle les vaisseaux phéniciens, cypriotes et grecs. De là ils pénétraient dans l'intérieur du pays, surtout depuis Psammétique Ier (663-609 avant J.-C.) qui avait favorisé l'établissement des Grecs dans la région extrême de la branche pélusiaque. Hérodote, II, 154. Par terre, six à sept jours de marche seulement séparaient Péluse de Gaza : elle était donc le confluent des caravanes et un point central du trafic entre l'Asie et l'Afrique. En conséquence, elle était aussi le poste le plus exposé aux ennemis de l'est : Péluse prise, les conquérants tenaient la clef de l'Égypte, et la route de Memphis s'ouvrait devant eux. Mais sa ceinture de marais la rendait difficilement abordable. « On s'explique par cette disposition des lieux comment l'entrée de l'Égypte est si difficile du côté du Levant, c'est-à-dire par la frontière de Phénicie et de Judée, seule route pourtant que puisse prendre le voyageur qui vient du pays des Nabatéens, bien que cette partie de l'Arabie, la Nabatée, soit elle-même contiguë à l'Égypte. Tout l'espace compris entre le Nil et le golfe Arabique, dont Péluse se trouve former le point extrême, appartient en effet déjà à l'Arabie et n'offre qu'un désert ininterrompu qu'une armée ne saurait franchir. » Strabon, XVII, I, 21, traduction Amédée Tardieu, t. III, p. 426. C'est pourquoi les Pharaons qui se souvenaient des campagnes d'Asarhaddon et d'Assurbanipal durent mettre à profit cette situation avantageuse, ce chemin nécessaire des envahisseurs, et en faire le boulevard contre lequel, dans leur pensée, viendrait se briser la vague des peuples asiatiques. Quelques années après la première campagne de Nabuchodonosor (583), Amasis en éloigna même les mercenaires grecs et leurs colonies par crainte de les voir faire cause commune avec l'ennemi, et les remplaça par des troupes plus sûres. Hérodote, II, 154. Nabuchodonosor menaçait de nouveau l'Égypte. Dès 571, Ézéchiel, XXIX, 1, avait annoncé le retour du Chaldéen. Malheureusement les documents égyptiens que l'on possède nous laissent ignorer jusqu'au nom de Péluse. Hérodote nous permet d'y suppléer. Il a connu la branche pélusiaque, II, 17, 154; il nous raconte l'entrée en Égypte de Cambyse en 525, sous le règne de Psammétique III. Le Pharaon vint attendre le Grand-Roi à Péluse, mais ne put empêcher la ville d'être emportée après une journée de lutte. Memphis ouvrit bientôt ses portes et la Haute-Égypte se plia docilement au joug du vainqueur. Hérodote, III, 10-13. C'est à peu près ce qui dut se passer quarante ans plus tôt, en 568, dans la deuxième campagne de Nabuchodonosor. Voir NO-AMON, t. IV, col. 1652, 3°. A n'en pas douter, Péluse était déjà ce que nous la voyons être sous Psammétique III. Quelques années avant cette même date, Dieu par la bouche d'Ézéchiel pouvait donc mettre Péluse en parallèle avec Memphis et Thèbes, et dire en toute vérité : « Je verserai mon indignation sur Péluse, *la force de l'Égypte,* j'exterminerai la multitude de No (Thèbes). Et je mettrai le feu dans l'Égypte. Péluse sera à la torture comme une femme en travail. No (Thèbes) sera détruite et Memphis sera chaque jour dans l'angoisse. » Ezech., XXX, 15-16. Après Nabuchodonosor et Cambyse, d'autres envahisseurs venus par la route d'Asie devaient montrer encore, dans l'ère ancienne, qu'au sort de Péluse était lié d'ordinaire le sort de Memphis et de la Haute-Égypte. Qu'il suffise de rappeler Xerxès Ier, en 490, Artaxerxès Ier en 460, Artaxerxès III ou Ochus en 344, Alexandre en 331, Gabinius et son lieutenant Marc-Antoine en 55, Octave en 30. C'est en vue de Péluse que Pompée fut lâchement assassiné (48).

III. LA FIN DE PÉLUSE. — A l'époque romaine, Péluse devint la métropole de l'Augustamnique. Lequien, *Oriens Christianus,* t. II, p. 340. Longtemps encore elle compta parmi les places principales du Delta, bien que dès lors l'attention se portât surtout vers l'occident de l'Égypte. Au IVe siècle, ses monastères eurent du renom. Saint Isidore le Pélusiote (350-435 environ) nous a laissé un nombre considérable de lettres d'où l'on pourrait tirer le piquant tableau d'une ville gréco-romaine d'Égypte. Pour les Coptes, elle s'appela **ⲡⲉⲣⲉⲙⲟⲩⲛ**. Parmi les évêques d'Éphèse, on rencontre Eusèbe de Peremoun, en grec Πηλουσίον. Labbe, *Sacrosancta Concilia,* t. III, col. 1084. Comparant le copte Peremoun avec l'égyptien *Am,* capitale du XIXe nome de la Basse-Égypte, Brugsch crut avoir retrouvé dans ce dernier le nom de Péluse par l'entremise de ⲞⲘⲈ « boue ». *Dictionnaire géographique de l'Égypte ancienne, Supplément,* 1880, p. 1091; *Die Aegyptologie,* 1891, p. 452. Mais en 1886 les fouilles de Tell-Nebeshéh ont révélé le site de Am à cinquante-cinq kilomètres environ à l'ouest de Péluse et à mi-chemin entre Tanis et Salahieh. Cf. Petrie, *Tanis,* Part. II, *Tell-Nebesheh,* 1888, p. 1-37 (Ve Mémoire de l'*Egypt Exploration Fund*). Pour les Arabes, Péluse fut *El-Fermâ* ou *Farmâ.* « La liste des évêchés coptes donne l'égalité suivante : **ⲡⲉⲗⲟⲩⲥⲓⲟⲩ** = **ⲡⲉⲣⲉⲙⲟⲩⲛ** = El-Fermâ. » Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte,* 1893, p. 317; cf. d'Anville, *loc. cit.*; Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte,* 1811, t. I, p. 259-260; Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons,* 1811-1814, t. II, p. 82-87. — Renouvelant les exploits des Assyriens et des anciens conquérants, les troupes de Chosroès prirent Péluse en 616; Amrou s'en empara en 640. Baudouin Ier la brûla en 1117. Il n'en est plus question après le XIIe siècle. La branche pélusiaque abandonnée à elle-même finit par s'envaser; la mer que l'eau du fleuve ne refoulait plus pénétra dans les marécages, y détruisit les bandes cultivées et rendit la région déserte. « La plaine saline de Péluse... vaste et unie comme la surface des eaux d'un lac tranquille, dont elle offre une parfaite image, est formée d'un sable humide et gras à la marche. Toutes les parties n'en sont pas également fermes; car il en est de fangeuses et de mouvantes, dans lesquelles il serait dangereux de s'engager. » J.-M. Lepère, *Mémoire sur le canal des deux mers,* dans *Description de l'Égypte,* t. XI, 2e édit. 1822, p. 334. A partir de Port-Saïd, sur une longueur de trente kilomètres, le canal de Suez sépare aujourd'hui cette plaine du lac Menzaléh. Au-dessus de la morne étendue seules deux grandes buttes persistent, dont l'une, celle de l'ouest, s'allonge à deux kilomètres de la mer, à vingt stades, comme Strabon, XVII, I, 21, le disait de Péluse. Elle lui est parallèle et porte les débris d'un temple dans une large enceinte de briques rouges. Ce sont des ruines d'époque romaine ou byzantine qui recouvrent la vieille cité égyptienne. Leur éloignement de tout centre habité, la difficulté de s'y ravitailler ont empêché jusqu'à ce jour d'y entreprendre des fouilles. Ces fouilles cependant peuvent seules, dans un sens ou dans l'autre, lever les

doutes que la version des Septante laisse malgré tout subsister dans notre esprit au sujet de l'identification de Sin avec Péluse. C. LAGIER.

PEMBLE Guillaume, théologien anglais, puritain, né vers 1591, mort en 1623. Il étudia à Oxford au collège de la Madeleine et se fit promptement remarquer comme théologien et comme prédicateur. Dans ses œuvres publiées à Londres, in-f°, 1635, on remarque : *Salomon's recantation and repentance, or the book of Ecclesiastes explained; The period of the Persian monarchy wherein sundry places of Ezra, Nehemiah and Daniel are cleared; A short and sweet Exposition upon the first nine chapters of Zecharia.* — Voir Walch, *Biblioth. theologica,* t. IV, p. 479, 480; W. Orme, *Biblioth. biblica,* p. 345.

B. HEURTEBIZE.

PÉNALITÉS (hébreu : *biqqorèṭ, pequddâh, ṭôkeḥâh, ṭokaḥaṭ;* Septante : ἐπισκοπή, ἔλεγμος, ἐλεγχός; Vulgate : *castigatio, increpatio, plaga*), sanctions portées contre les transgresseurs d'une loi.

I. PÉNALITÉS MOSAÏQUES. — 1° Comme toutes les lois, la loi mosaïque avait pour sanction des châtiments destinés à punir le coupable qui n'avait pas eu assez de fermeté dans la conscience et la volonté pour reconnaître le caractère impératif de la loi et s'y soumettre. L'application du châtiment servait en même temps de leçon aux autres; sollicités par les avantages apparents de la transgression, ils devaient être retenus par les conséquences onéreuses qu'elle entraînait. Dieu lui-même a voulu donner le premier l'exemple d'une pénalité annexée à un précepte. Au paradis terrestre, il défendit aux premiers êtres humains de toucher à un fruit sous peine de mort. Gen., II, 17. L'homme, surtout quand il était dans l'état d'innocence, pouvait obéir au commandement par le seul amour du bien. Dieu jugea pourtant que, même alors, la crainte du châtiment n'était pas inutile pour maintenir la volonté humaine dans la rectitude. Cette crainte elle-même fut loin de suffire toujours. — 2° La nation hébraïque est constituée en théocratie. Il suit de là que les lois religieuses sont lois d'État au même titre que que les lois civiles et qu'à leur transgression sont attachées des pénalités analogues. Aussi Dieu intervient-il directement, soit pour prescrire ces pénalités, soit pour les appliquer au besoin. Exod., XXII, 18 ; Num.,XXV, 4, 11; XXXV, 41; Lev., XX, 2, 4; Deut., XVII, 5, etc. — 3° Tout le peuple est intéressé au châtiment du coupable, afin que le mal soit ôté d'Israël. Deut., XVII, 7, 12, etc. Comme un crime ne peut rester sans auteur responsable et sans châtiment, si le coupable est inconnu, les hommes du pays où le mal a été commis doivent se disculper publiquement et offrir une expiation. Deut., XXI, 1-9. La pénalité infligée au coupable doit servir d'exemple à tout le peuple. Deut., XVII, 7; XIX, 20; XXI, 21. — 4° En principe, la responsabilité est personnelle et les enfants ne sont pas punis pour les fautes des pères. Deut., XXIV, 16; IV Reg., XV, 5; II Par., XXV, 4. Cependant, en certains cas, l'iniquité des pères était punie dans les fils, soit par une pénalité précise, Num., XVI, 27, 32; Jos., VII, 24; IV Reg., X, 7, soit par une malédiction divine qui entraînait le malheur d'une famille. Exod., XX, 5, etc. Il s'agissait surtout alors de crimes commis contre Dieu. Le code d'Hammourabi est beaucoup moins humain sous ce rapport. Il permet de mettre à mort la fille d'un injuste agresseur qui a fait périr une femme libre (art. 210), le fils d'un architecte dont la négligence a causé la mort du fils d'un propriétaire (art. 230), etc. Chez les Perses, on avait gardé la coutume de faire mourir avec certains condamnés toute leur famille. Deut., VI, 24; Esth., IX, 7-10.

II. DIFFÉRENTES PÉNALITÉS. — Les pénalités prévues par la loi mosaïque sont les suivantes : — 1° *Peine de mort*, contre le blasphème, Lev., XXIV, 15, 16; cf. III Reg., XXI, 10, 13; Matth., XXVI, 65, 66; la profanation du sabbat, Exod., XXXI, 14; XXXV, 2; Num., XV, 32-36; la pratique de l'idolatrie par les sacrifices aux idoles, la divination, la nécromancie, etc., Exod., XXII, 18, 20; Lev., XX, 2, 27; Deut., XIII, 6, 10, 15; XVII, 2-7; la prétention illégitime à la prophétie, Exod., XXII, 18; Lev. XX, 27; Deut., XIII, 5; XVIII, 20; I Reg., XXVIII, 9; — les coups ou la malédiction sur les parents, Exod., XXI, 15, 17; l'adultère, Lev., XX, 10; Deut., XXII, 22; cf. Joa., VIII, 5; la fornication découverte après le mariage, Deut., XXII, 21, commise par une fiancée, Deut., XXII, 23, ou la fille d'un prêtre, Lev., XXI, 9; le rapt, Deut., XXII, 25; l'inceste et les fautes contre nature, Exod., XXII, 19; Lev., XX, 11, 14, 16; l'homicide, Exod., XXI, 12; Lev., XXIV, 17; la vente de son semblable, Exod., XXI, 16; Deut., XXIV, 7; le faux témoignage concluant à la mort de l'innocent. Deut., XIX, 16-19. — Tous ces crimes étaient graves, soit au point de vue religieux, soit au point de vue moral. Plusieurs d'entre eux, même parmi ceux qui ne se rapportent pas aux devoirs religieux, n'encourent pas la mort dans nos législations modernes. Par contre, le code d'Hammourabi est beaucoup plus rigoureux que celui de Moïse. Il condamne à mort le sorcier malveillant (art. 1), le témoin injurieux (art. 3), le voleur et le recéleur (art. 6-8), celui qui a favorisé la fuite d'un esclave (art. 15, 16), le brigand pris en flagrant délit (art. 22), l'architecte homicide par imprudence (art. 229), etc. La loi de Moïse avait plus de respect pour la vie humaine; elle ne la sacrifiait que quand le cas était vraiment grave au point de vue de la religion, de l'intérêt familial ou social et des mœurs. — Sur l'application de la peine de mort, voir GOEL, t. III, col. 260; LAPIDATION, t. IV, col., 89; PENDAISON, SUPPLICES.

2° *Retranchement*, sorte d'excommunication, c'est-à-dire exclusion du peuple de Dieu et perte des droits religieux et civils. Celui qui n'appréciait pas suffisamment l'honneur d'appartenir au peuple de Dieu et contrevenait à certaines lois graves imposées à ce peuple, méritait bien d'en être exclu. Le retranchement était prononcé dans les cas suivants : omission de la circoncision, Gen., XVII, 14; Exod., IV, 24; omission de la Pâque, Num., IX, 13; omission de la fête de l'Expiation ou travail exécuté ce jour-là, Lev., XXIII, 29, 30; manducation de pain levé pendant les Azymes, Exod., XII, 15, 19; occision d'un animal, à l'époque de l'exode, sans l'amener à l'entrée du Tabernacle, Lev., XVII, 4, 9; manducation de la graisse des sacrifices ou du sang des animaux, Lev., VII, 25, 27; XVII, 14; manducation d'une victime après le second jour, Lev., VII, 18; XIX, 7. 8; manducation d'une victime pacifique sans être en état de pureté, Lev., VII, 20; contact des choses saintes par un prêtre qui est impur, Lev., XXII, 3; usage profane de l'huile sainte et du parfum de l'autel, Exod., XXX, 33, 38; omission de la purification après le contact d'un mort, Num., XIX, 20; travail exécuté le jour du sabbat, Exod., XXXI, 14; consultation des devins et des nécromanciens, Lev., XX, 6; mépris habituel des préceptes divins, Num., XV, 30, 31; — quinze cas d'unions proscrites par la Loi. Lev., XVIII, 29; XX, 9-21. — Au retranchement se rattache la menace de mourir sans enfants, Lev., XX, 21; cette peine est appliquée directement par Dieu, et elle aboutit au retranchement d'une famille à courte échéance. — Sur le retranchement, voir ANATHÈME, t. I, col., 545; EXCOMMUNICATION, t. II, col., 2132.

3° *Talion*, peine consistant à subir un mal semblable à celui qu'on a infligé à un autre. Exod., XXI, 24, 25. Voir TALION.

4° *Flagellation*, imposée pour certaines fautes de moindre gravité. Voir FLAGELLATION, t. II, col. 2281.

5° *Amende*, ou compensation en argent pour le tort causé. Comme il n'y avait pas de fisc hébraïque,

l'amende se payait à la personne lésée. Voir Amende, t. I, col. 476; Dommage, t. II, col. 1482. Le débiteur insolvable était sujet à la saisie de ses biens ou même pouvait être réduit en esclavage, lui et ses enfants. Voir Dette, t. II, col. 1395.

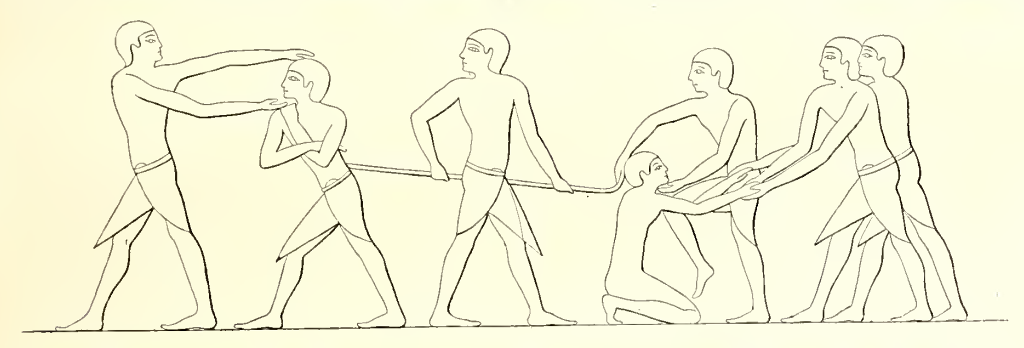
6° *Prison*, non en usage chez les anciens Hébreux, et employée seulement à l'époque des Rois. Voir Prison.

7° *Sacrifice expiatoire*, à la suite de certains délits. Voir Sacrifice.

En somme, la loi mosaïque était relativement douce dans ses pénalités. Elle ne connaissait ni la torture, destinée à provoquer les aveux du coupable, ni ces supplices atroces que les autres peuples infligeaient sans pitié, les mutilations de toute nature, la perforation des yeux, l'écorchement, le pal, l'exposition aux bêtes, la crucifixion, le travail des mines, la déportation, etc. Quand ils infligeaient la peine de mort, les Hébreux ne cherchaient pas à prolonger ni à augmenter les souffrances du condamné; ils s'appliquaient au contraire à l'exécuter le plus rapidement possible, comme on le remarque dans leur manière de faire mourir par lapidation, le supplice presque exclusivement usité chez eux. Voir t. IV, col. 90.

III. Dans le Nouveau Testament. — 1° Plusieurs des pénalités mosaïques sont rappelées, la lapidation, Joa., VIII, 5, le retranchement, Joa., IX, 22, la flagellation, Matth., X, 17, etc. — 2° Il y est aussi question de pénalités étrangères à la législation juive, la décapitation, Marc., VI, 27; Act., XII, 2, etc.; la crucifixion, Matth., XXVII, 35, etc.; l'exposition aux bêtes, I Cor., XV, 32; II Tim., IV, 17; différents supplices infligés par les païens, Heb., XI, 35-38; la prison pour dettes, Matth., V, 25; XVIII, 34; la prison préventive, Act., IV, 3; V, 18; XII, 4; XVI, 23, etc.; la garde militaire, Act., XXVIII, 16; les coups, Matth., XXIV, 51; Luc., XII, 46-48, etc. — 3° Enfin, il y est fait allusion à différentes peines spirituelles, temporelles ou éternelles, devant servir de sanction aux prescriptions évangéliques, la dénonciation à l'Église et l'excommunication du coupable opiniâtre, Matth., XVIII, 17; I Cor., V, 2-5, 9-11; I Tim., I, 20; Tit., III, 10; la géhenne du feu pour l'insulteur de son frère, Matth., V, 21, 22, voir Géhenne, t. III, col. 155; les ténèbres extérieures dans lesquelles les coupables sont jetés pieds et poings liés, Matth., XXII, 13; XXV, 30, ténèbres qui figurent les supplices de l'autre vie; la non-rémission des péchés à certains pécheurs, Joa., XX, 23, et l'irrémissibilité du péché contre le Saint-Esprit, même en l'autre monde, Matth., XII, 31, 32; l'enfer, Luc., XVI, 22, avec son supplice éternel, Matth., XXV, 46. De plus, en conférant à ses Apôtres le pouvoir de lier, Matth., XVI, 19; XVIII, 18, Notre-Seigneur a autorisé son Église à instituer des pénalités spéciales pour le bien spirituel de ses enfants.

H. Lesêtre.



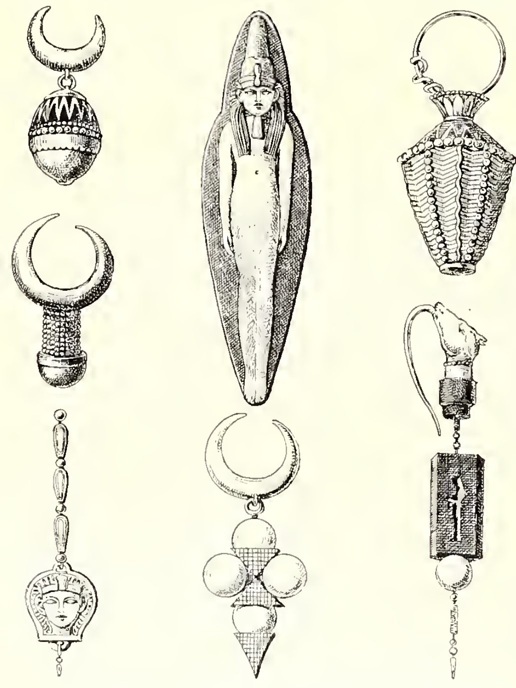
12. — Criminels auxquels on met la corde au cou pour les pendre. D'après Rosellini, *Monum. civili dell' Egitto*, 1834, pl. CXXIV.

PENCINI Innocent, théologien dominicain, né à Venise vers 1621, mort en 1689 ou 1690. Entré dans l'ordre des Frères-Prêcheurs, il fut, en 1644, à l'âge de 23 ans, choisi pour professeur de philosophie à l'université de Padoue. Il a publié parmi d'autres écrits : *Nova veteris Legis mystico-sacra Galaxia Scripturæ in cælo angelici præceptoris Ecclesiæque doctoris D. Thomæ Aq. phœbeo signato excursu, cingulo pressa lacteo, gemmis instrata stellis, h. e. luculenta Commentaria in Genesim, Exodum, Leviticum, Numeros, Deuteronomium, in quibus potissima, quæ ubivis dispersit altæ sapientiæ sporades decuriatim in coactas phalanges candicant et collucent, litteralis, moralis, allegoricus, anagogicus micant sensus; controversiarum quæstionum coit lumen*, in-f°, Venise, 1670; *Nova evangelicæ legis mystico-sacra Galaxia Scripturæ... h. e. luculenta commentaria in Matthæum, Marcum, Lucam et Joannem...*, 2 in-f°, Venise, 1678-1685 : l'ouvrage demeuré inachevé devait avoir 4 volumes; *Commentarius in Cantica canticorum sub nomine D. Thomæ Aq. e ms. codice primum typis editus*, in-f°, Lyon, 1652. — Voir Echard, *Scriptores Ord. Prædicatorum*, t. II, p. 726.

B. Heurtebize.

PENDAISON (hébreu : *tâlâh*, « pendre, » *yâqa'*; Septante : κρεμάσθαι; Vulgate : *suspendo, crucifigo*), suspension d'un corps humain à un poteau, une potence, une branche d'arbre, etc. — 1° La pendaison était ordinairement un supplice. Elle est infligée au chef des panetiers du pharaon, qui se trouvait en prison avec Joseph, mais elle est précédée pour lui de la décapitation, Gen., XL, 19; XLI, 13, de sorte qu'elle servait surtout à exposer aux regards le cadavre du coupable. En Égypte, « la pendaison était le supplice ordinaire pour la plupart des grands crimes. » Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., t. I, p. 307. On voit sur les peintures des criminels auxquels on met la corde au cou (fig. 12). Rosellini, *Monumenti civili*, pl. CXXIV. — Au désert, Dieu ordonne de pendre les chefs du peuple qui avaient commis le mal avec les filles de Moab. Num., XXV, 4. Il est probable que les coupables furent auparavant percés du glaive et que leurs cadavres furent ensuite pendus pour l'exemple. Ainsi le comprennent les Septante : παραδειγμάτισον, « montre en exemple. » La suspension dut avoir lieu « à la face du soleil », c'est-à-dire pendant le jour. Plus tard, une loi défendit de laisser des cadavres à la potence après le coucher du soleil, car le pendu était l'objet de la malédiction de Dieu, à cause du crime qui lui avait mérité le châtiment. Deut., XXI, 23; Gal., III, 13. Les Hébreux n'employaient pas la pendaison pour donner directement la mort; ils se contentaient de suspendre le cadavre du supplicié pour l'exposer aux regards et inspirer aux spectateurs de salutaires réflexions. Deut., XXI, 21, 22. Voir

Lapidation, col. 90; Potence. — Josué fait pendre à un arbre jusqu'au soir le roi d'Haï, Jos., viii, 29, puis, après les avoir frappés de l'épée, les cinq rois pris dans la caverne de Macéda. Jos., x, 26. — Les Philistins pendent aux murailles de Bethsan les cadavres de Saül et de son fils. I Reg., xxxi, 10-12. — Quand Réchab et Baana apportent à David la tête d'Isboseth qu'ils ont tué, le roi les fait mettre à mort, puis on les pend, pieds et mains coupés, au bord de l'étang d'Hébron. II Reg., iv, 12. — Les Gabaonites pendent sur la montagne « devant Jéhovah », c'est-à-dire en exécution de la loi de Jéhovah, cf. Num., xxv, 4, deux fils et cinq petits-fils de Saül, et Respha, mère des deux premiers, veille sur leurs cadavres pendant toute une saison pour empêcher les bêtes de les dévorer. II Reg., xxi, 8-10. — Jérémie dit que les Chaldéens

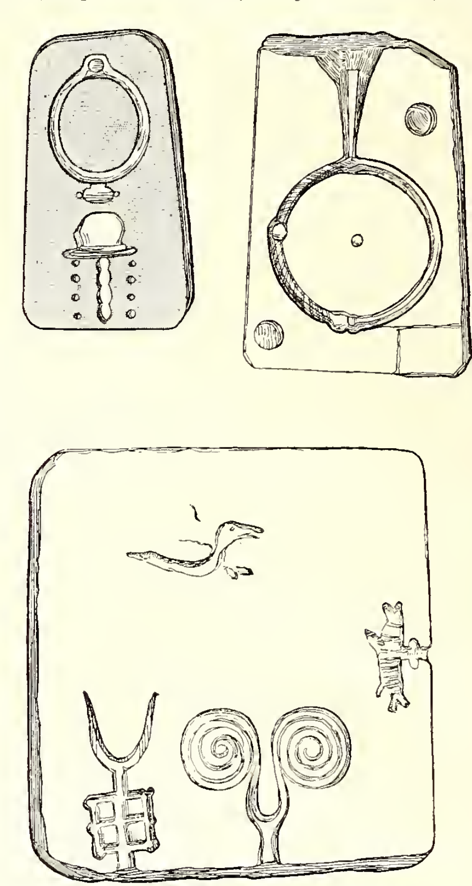


13. — Pendants d'oreille égyptiens. Musée du Louvre.

pendirent de leurs propres mains les chefs d'Israël. Lam., v, 12. Il s'agit sans doute des fils de Sédécias et des grands de Juda que Nabuchodonosor avait fait égorger, Jer., xxxix, 6, et aux cadavres desquels il infligea ensuite l'ignominie de la pendaison. — A Suse, les deux eunuques qui ont comploté contre le roi sont pendus. Esth., ii, 23. Quelque temps après, Aman est pendu à une potence de cinquante coudées qu'il avait fait préparer pour Mardochée, Esth., vii, 10, et les Juifs obtiennent que les dix fils d'Aman soient pendus comme leur père. Esth., ix, 13-14. La suspension au gibet est mentionnée par Hérodote, vi, 30; vii, 238, comme étant pratiquée chez les Perses. — En Palestine, pendant la persécution d'Antiochus, on suspend au cou ou aux mamelles de leurs mères les enfants qui ont été circoncis, et on précipite celles-ci du haut des murailles. I Mach., i, 64; II Mach., vi, 10. — 2° La pendaison est accidentelle pour Absalom, dont la chevelure se prend dans les branches d'un térébinthe, pendant qu'il fuyait sur son mulet. Le révolté se trouve ainsi suspendu sans pouvoir se dégager, et Joab vient le tuer en le perçant de trois traits. II Reg., xviii, 9-14. — 3° La pendaison est un suicide pour Judas. Le traître se met la corde au cou et se pend à un arbre, Matth., xxvii, 5, puis « il tombe en avant, rompt par le milieu et toutes ses entrailles se répandent ». Act., i, 18. La corde ou la branche d'arbre cassent sous le poids, probablement quand Judas est déjà mort, que son ventre se gonfle et que la putréfaction a déjà commencé son œuvre. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que, par suite de la chute, la peau déjà entamée se rompe et laisse échapper les entrailles.

H. Lesêtre.

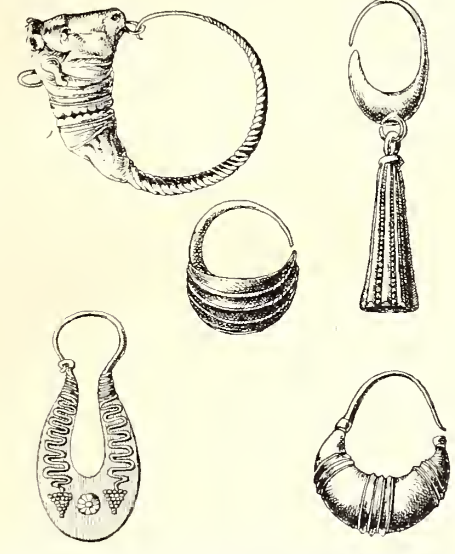
PENDANTS D'OREILLE (hébreu : *'âgîl, netîfôt, nézém;* Septante : ἐνώτιον; Vulgate : *inauris*), orne-



14. — Pendants d'oreille assyriens. Moules assyriens pour les pendants d'oreille en or et en argent trouvés à Koyoundjik et à Nimroud. D'après Layard, *Discoveries in Nineveh and Babylon,* 1853, p. 597.

ment qui se suspend aux oreilles (fig. 13). — Les pendants d'oreille, comme toutes les autres parures, ont de tout temps été du goût des Orientaux. Les Égyptiens en portaient. On en voit aux oreilles des personnes assises à un festin, voir t. ii, fig. 649, col. 2214. La reine Nofritari, femme de Ramsès II, porte des anneaux aux oreilles. Cf. Lepsius, *Denkmäler,* iii, 189 *b*. En Babylonie et en Assyrie, les pendants d'oreille étaient familiers, même aux hommes. Sargon et son premier ministre en ont de considérables. Cf. Botta, *Le monument de Ninive,* t. i, pl. 12. Il en est de même pour Assurbanipal, t. i, fig. 312, 319, col. 1146, 1157. Les Phéniciens fabriquaient pour le commerce des pendants d'oreille dont un certain nombre de modèles ont été conservés. Cf. Babelon, *Archéologie orientale,* Paris, 1888, p. 310. — Les formes de pendants d'oreille étaient très diverses (fig. 14). On suspendait aux oreilles tantôt un anneau,

voir t. I, fig. 284, col. 1058; t. II, fig. 619, col. 2009, tantôt des bijoux plus compliqués (fig. 15). Avant de se rendre à Béthel, Jacob se fit remettre les dieux étrangers qui se trouvaient dans sa famille et les anneaux que ses gens avaient aux oreilles et il enfouit le tout sous un chêne à Sichem. Gen., XXXV, 2-4. Ceci donne à supposer que ces anneaux présentaient un caractère idolâtrique ou superstitieux. Pour fabriquer le veau d'or, Aaron demanda les anneaux d'or qui étaient aux oreilles des femmes d'Israël, de leurs fils et de leurs filles. Exod., XXXII, 2-3. — Les Israélites possédaient aussi de vrais pendants d'oreille. Ils en trouvèrent dans le butin fait sur les Madianites, Num., XXXI, 50, et les offrirent à Jéhovah. Il y en eut également dans un autre butin fait sur les mêmes Madianites par Gédéon. Jud., VIII, 26. Isaïe, III, 20, nomme les *netîfôṭ* dans son énumération des bijoux des femmes de Jérusalem. Dans Ézéchiel, XVI, 12, Jéhovah rappelle à Jérusalem les soins dont il l'a



15. — Pendants d'oreille assyriens. Musée du Louvre.

entourée. Il a mis un *nézém* à ses narines et des *'ăgilim* à ses oreilles. Les versions traduisent à tort ici *nézém* par « pendants d'oreille » et le second mot par « boucles ». Le premier mot désigne certainement la parure du nez et le second celle des oreilles. Judith, X, 3, avait des pendants d'oreille. — Dans quelques autres passages, les versions appellent « pendants d'oreille » des anneaux de nez, Gen., XXIV, 22, 30, 47, ou des anneaux dont l'usage n'est pas déterminé. Exod., XXXV, 22; Jud., VIII, 24, 25; Job, XLII, 11, Prov., XXV, 12; Ose., II, 13. Cf. K. Hadaczek, *Der Ohrschmuck der Griechen und Etrusker,* dans les *Abhandlungen des arch.-epigr. Seminars der Unversität Wien,* XIV, Heft, in-4°, Vienne, 1903. H. LESÊTRE.

PÉNITENCE (hébreu : *nôḥam, šûbâh,* « conversion; » Septante : μετάνοια; Vulgate : *pænitentia*), regret intérieur et effectif du mal que l'on a commis.

I. APPELS À LA PÉNITENCE. — 1° *Dans le Temple.* — Au jour de la consécration du Temple, Salomon adressa une prière solennelle au Seigneur pour lui demander de pardonner à son peuple toutes les fois que, châtié à cause de ses péchés, il viendrait dans ce Temple implorer son pardon et ferait pénitence. III Reg., VIII. 33-52; II Par., VI, 24-39. Le Seigneur daigna s'engager à pardonner quand le peuple serait sincèrement pénitent. II Par., VII, 13-15.

2° *Par les prophètes.* — Isaïe, XLIV, 22, invite Israël à revenir au Dieu qui l'a racheté, en lui assurant que, s'il se tourne vers lui, il sera sauvé, Is., XLV, 22, et que Dieu fera grâce au méchant qui se convertira. Is., LVII, 7. Jérémie, III, 14; IV, 1; XVIII, 11, renouvelle l'appel divin. Il déclare que si la nation revient de sa méchanceté, Dieu se repentira du mal qu'il voulait lui faire. Jer., XVIII, 8. Ézéchiel, XIV, 6; XVIII, 21, 30; XXXIII, 14, appelle le pécheur à la pénitence en disant que, s'il se repent, il vivra et ne sera pas maltraité. Dieu dit par sa bouche : « Prendrai-je plaisir à la mort du méchant? N'est-ce pas plutôt à ce qu'il se détourne de ses voies et qu'il vive? » Ezech., XVIII, 23, 32; XXXIII, 11. Le prophète a reçu mission de prêcher la pénitence au pécheur, et il sera responsable de la perte de ce dernier s'il ne parle pas pour le détourner du mal. Ezech., II, 18, 19; XXXIII, 8, 9. Osée, XIV, 2; Joël, II, 12, 13, et Zacharie, I, 4, répètent la même invitation aux pécheurs.

3° *Par les saints personnages.* — Tobie, XIII, 8, exhorte les pécheurs de son temps à faire pénitence. Judith, V, 19, remarque que le Seigneur a toujours aidé les Israélites repentants, et que, comme il est patient, il pardonnera si on fait pénitence avec larmes. Judith, VIII, 14. Le Psalmiste pénitent s'engage à enseigner les méchants pour qu'ils se convertissent au Seigneur. Ps. LI (L), 15. Dans le livre de l'Ecclésiastique, on lit qu'il ne faut pas tarder de se convertir au Seigneur, Eccli., V, 8, que Dieu ménage un large pardon à ceux qui reviennent à lui, Eccli., XVII, 28, et qu'il est beau de se repentir quand on a été repris. Eccli., XX, 4. L'auteur de la Sagesse dit que Dieu ferme les yeux sur les péchés des hommes pour les amener à la pénitence, parce qu'il aime toutes ses créatures, et qu'il pardonne à tous parce que tout est à lui et que les âmes sont l'objet de son amour. Sap., XI, 24-26. Il ne punit que par degrés, pour laisser le temps de faire pénitence et ne pas désespérer ses enfants. Sap., XII, 10, 19.

4° *Par saint Jean-Baptiste.* — Le précurseur prêche dans le désert le baptême de pénitence, c'est-à-dire le repentir et la purification du cœur dont son baptême est le symbole. Matth., III, 2; Marc., I, 4; Luc., III, 3. Il invite les hommes à faire de dignes fruits de pénitence, par conséquent à témoigner par une conduite nouvelle la sincérité de leur repentir. Matth. III, 8; Luc., III, 8; cf. I, 16; Act., XIII, 24; XIX, 4.

5° *Par Jésus-Christ.* — Le Sauveur lui-même appelle les hommes à la pénitence. Matth., IV, 17; XVIII, 3; Marc., I, 15. Il est venu pour appeler les pécheurs à la pénitence, Luc., V, 32; déclare que tous périront s'ils ne font pénitence, Luc., XIII, 3, 5; parle de la joie que cause au ciel la pénitence d'un seul pécheur, Luc., XV, 7, 10; ordonne à chacun de pardonner à son frère repentant, Luc., XVII, 3, 4; invite à la pénitence par ses paraboles de la brebis perdue, Luc., XV, 1-7, de la drachme égarée, Luc., XV, 8-10, de l'enfant prodigue, Luc., XV, 11-32, du pharisien et du publicain, Luc., XVIII, 9-14, et par l'accueil qu'il fait aux pécheurs, voir PÉCHEUR, col. 18; et enfin, après sa résurrection, il envoie ses Apôtres dans le monde pour y prêcher la pénitence. Luc., XXIV, 27.

6° *Par les Apôtres.* — Initiés à cette prédication par leur divin Maître, Marc., VI, 12, les Apôtres proclament la nécessité de la pénitence. Act., II, 38; III, 19, 26; VIII, 22, etc. Ils montrent comment le Sauveur est venu pour aider les hommes à faire une pénitence salutaire. Act., V, 31; XI, 18; XVII, 30. Saint Paul exhorte à la pénitence. Act., XX, 21; XXVI, 20. Il parle de la bonté de Dieu amenant les hommes à se repentir, Rom., II, 4, et rappelle que le devoir des ministres sacrés est de conduire leurs frères à la pénitence. II Tim., II, 25. Saint Pierre dit que si Dieu patiente

c'est pour que les hommes fassent pénitence. II Pet., III, 9; cf. Act., XI, 18. Saint Jacques, V, 20, enseigne que celui qui convertit un pécheur sauve son âme et couvre la multitude des péchés. Enfin saint Jean multiplie les appels à la pénitence. Apoc., II, 5, 16, 21, 22; III, 3, 19.

II. CONDITIONS DE LA PÉNITENCE. — 1° La pénitence comporte toujours, pour celui qui y est soumis, quelque chose d'afflictif. On le voit par les exemples de nos premiers parents, Gen., III, 16-19; de David, II Reg., XII, 11-14; XXIV, 10-14, etc. — 2° Mais elle implique nécessairement un acte de la volonté qui a péché en se détournant de Dieu et qui ne peut se repentir efficacement qu'en se retournant vers Dieu. Le Seigneur promet son pardon à celui qui remplira quatre conditions : s'humilier, prier, chercher sa face et se détourner du mal. II Par., VII, 14. Judith, VIII, 14-17, engage ses compatriotes qui veulent obtenir leur pardon à s'humilier et à prier avec larmes. Dans l'Ecclésiastique, XVII, 20, 21, les conditions de la pénitence sont ainsi indiquées :

Tourne-toi vers le Seigneur et quitte tes péchés,
Prie devant sa face et diminue tes offenses,
Reviens au Très-Haut, détourne-toi de l'injustice
Et déteste fortement ce qui est abominable.

Il ne suffit donc pas de quitter le mal, il faut le détester et donner comme preuve de repentir les efforts qui aboutissent à une diminution des offenses. — 3° Le prophète Joël, II, 12-17, énumère les conditions que doit remplir le peuple coupable qu'il appelle à la pénitence :

Revenez à moi de tout votre cœur,
Avec des jeûnes, des larmes et des lamentations;
Déchirez vos cœurs et non vos vêtements...
Que les prêtres, ministres de Jéhovah, pleurent
Entre le portique et l'autel,
Et disent : Jéhovah, épargnez votre peuple.

Une vraie contrition doit saisir le cœur et le déchirer; le jeûne et la prière achèveront l'œuvre de la pénitence. Sans doute, il existait sous l'ancienne loi des sacrifices pour le péché. Mais ni les sacrifices, ni les œuvres extérieures, comme le jeûne, ne constituaient une pénitence valable sans les sentiments du cœur et le renoncement au mal.

Le Très-Haut n'agrée pas les offrandes des impies, [chés...
Ce n'est pas sur la quantité des victimes qu'il pardonne les pé-
L'homme qui jeûne pour ses péchés, s'il va les renouveler,
Qui entend sa prière, que lui sert son humiliation?
Eccli., XXXV, 19, 26.

Aussi le Psalmiste termine-t-il son cantique de pénitence en disant, Ps. LI (L), 18, 19 :

Tu ne désires pas de sacrifices, je t'en offrirais,
Tu ne prends pas plaisir aux holocaustes;
Le sacrifice à Dieu, c'est un esprit brisé;
O Dieu, tu ne dédaignes pas un cœur brisé et contrit.

Rien n'est aussi étranger que ces sentiments intérieurs aux Psaumes de pénitence babyloniens. Les suppliants ne savent guère qu'y manifester leur peur des maux que peut leur causer une divinité irritée et implorer d'elle les biens qui contribuent au bonheur de la vie. Cf. Scheil, *Psaume de pénitence chaldéen*, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 75-77; Dhorme, *Deux textes religieux assyro-babyloniens*, dans la *Revue biblique*, 1906, p. 274-285; Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, 1re sér., Paris, 1903, p. 57. — 4° La prière est indiquée comme condition nécessaire à la pénitence. Dieu, en effet, n'impose pas son pardon; il convient qu'on le lui demande. « Fais-moi revenir, et je reviendrai, » dit Éphraïm au Seigneur. Jer., XXXI, 18. « Faites-nous revenir et nous reviendrons, » disent les Juifs de Jérusalem. Lam., V, 21. « Ayez pitié de moi qui suis un pécheur, » dit le publicain. Luc., XVIII, 13. « Remettez-nous nos dettes, » c'est-à-dire « pardonnez-nous nos offenses », nous fait dire le divin Maître. Matth., VI, 12. — 5° Dans la parabole de l'enfant prodigue, Luc., XV, 21, Notre-Seigneur montre quelles sont les conditions de la vraie pénitence : le malheureux prodigue rentre en lui-même, regrette la perte des biens de la maison paternelle, prend la résolution d'aller retrouver son père, de lui faire l'aveu de son crime et de se soumettre ensuite au sort le plus humiliant, abandonne effectivement la vie indigne à laquelle il se trouvait réduit, reprend le chemin qui ramène à son père, lui fait son aveu et implore son pardon. — 6° Ce qui montre que la pénitence est véritable, ce sont les « dignes fruits » qu'elle porte. Matth., III, 8. Parmi ces fruits, saint Jean-Baptiste indique aux foules la pratique de la charité, aux publicains et aux soldats la justice et la fidélité dans l'accomplissement de leurs devoirs d'état. Luc., III, 10-14. Notre-Seigneur recommande de ne plus pécher. Joa., V, 14; VIII, 11.

III. EXEMPLES DE PÉNITENCE. — 1° Adam fit pénitence de son péché, Sap., X, 2, probablement en supportant avec humilité et résignation l'épreuve à laquelle il fut condamné. — Énoch fut pour les nations un exemple de pénitence. Eccli., XLIV, 16. — Au temps de Noé, il y eut des esprits rebelles qui firent pénitence à la vue du châtiment, puisque le Christ put, après sa mort, leur prêcher dans la prison où ils étaient détenus. I Pet., XIX, 20. — 2° L'époque des Juges fut pour les Israélites une succession d'infidélités à Dieu et de repentirs. Jud., III, 9; IV, 3; VI, 7; X, 10, etc. — Job fit pénitence dans la poussière, après avoir reconnu sa présomption. Job, XLII, 6. — 3° A la suite de son double crime, David resta près d'une année sans écouter la voix de sa conscience; mais ensuite il se repentit sincèrement à l'appel de Nathan. II Reg., XII, 13; XVI, 12. — Josias amena la nation au repentir. Eccli., XLIX, 3. — Captif à Babylone, Manassé s'humilia et demanda pardon au Seigneur. II Par., XXXIII, 12, 13. — 4° Pour obtenir leur délivrance, les Juifs se livrèrent à des actes de pénitence à Suse, sur la demande d'Esther. Esth., IV, 16. — A la prédication de Jonas, le roi de Ninive se soumit avec ses sujets à une pénitence rigoureuse comprenant un jeûne absolu pour tout être vivant, homme ou bête, l'usage du sac et de la cendre, la prière instante adressée à Dieu et le renoncement au mal. Jon., III, 5-9. — 5° Une longue protestation de repentir fut signée par les principaux personnages et acceptée par tout le peuple, au temps de Néhémie. II Esd., IX, 1-38. — 6° Dans le Nouveau Testament, on trouve les exemples de pénitence des Juifs à la prédication de saint Jean-Baptiste, Matth., III, 7, Luc., III, 7; de la pécheresse chez Simon le pharisien, Luc., VII, 37, 38, 48; du publicain, Luc., XVIII, 13; de Zachée, Luc., XIX, 8; de saint Pierre pleurant amèrement après son reniement, Matth., XXVI, 75; Marc., XIV, 72; Luc., XXII, 62; du bon larron se repentant sur la croix, Luc., XXIII, 40-42; des Juifs qui partirent du Calvaire en se frappant la poitrine. Luc., XXIII, 48. — 7° Notre-Seigneur lui-même donne l'exemple de la pénitence, à son jeûne du désert, Matth., IV, 2; Luc., IV, 2; pendant son ministère évangélique, n'ayant pas toujours le temps de prendre sa nourriture, Marc., III, 20, ni où reposer sa tête, Matth., VIII, 20; Luc., IX, 58, et surtout pendant sa passion. — 8° Plusieurs milliers de Juifs font pénitence à la voix de saint Pierre. Act., II, 38, 41. — Saint Paul se convertit et, pendant le reste de sa vie, accepte en esprit de pénitence l'accomplissement de la prédiction du Sauveur à son sujet : « Je lui montrerai tout ce qu'il doit souffrir

pour mon nom. » Act., IX, 16. — A l'appel des Apôtres, on fait pénitence à Lydda et à Saron, Act., IX, 35; à Antioche, Act., XI, 21; à Éphèse, où l'on brûle une multitude de livres de superstition, Act., XIX, 18, 19; XX, 21; à Corinthe, II Cor., VII, 9, 10. Cf. I Pet., II, 25.

IV. Exemples d'impénitence. — 1° Beaucoup de pécheurs se sont refusés à faire pénitence. Tels furent Caïn, Gen., IV, 10-13; la plupart des contemporains de Noé, Gen., VI, 5, 6; les habitants de Sodome et des villes coupables, Gen., XIX, 12, 13; le pharaon d'Égypte qui se repentait un moment pour s'obstiner ensuite, Exod., VIII, 25, 32, IX, 27, 35; X, 16, 20, 24, 27; XII, 31; XIV, 5; les Israélites révoltés qui furent condamnés à périr au désert, Num., XIV, 27-33; les fils d'Iléli, I Reg., IV, 11; Saül, I Reg., XIII, 14; XVI, 35; les contemporains du prophète Élie, Eccli., XLVIII, 16; les rois et le peuple d'Israël, IV Reg., XVII, 7-18; une grande partie des rois et du peuple de Juda, IV Reg., XXIV, 3, 4. En vain Jérémie multiplia ses appels à la pénitence; on ne voulut pas se convertir. Jer., III, 1-22; V, 3; VIII, 6. — Plus tard, le roi persécuteur, Antiochus Épiphane, frappé par la justice de Dieu, sembla vouloir se repentir du mal qu'il avait causé; mais sa pénitence n'était ni sincère ni désintéressée. II Mach., IX, 11-29.

2° A plusieurs reprises, il est dit que Dieu endurcit le cœur de ceux qui ne veulent pas se convertir. Exod., IV, 21; VII, 3; IX, 12; X, 1, 20, 27; XIV, 4, 8, 17; Deut., II, 30; Is., LXIII, 17; Rom., IX, 18. D'autre part, on lit dans Isaïe, VI, 10 : « Appesantis le cœur de ce peuple, rends ses oreilles dures et bouche-lui les yeux, en sorte qu'il ne voie point de ses yeux, n'entende point de ses oreilles, ne se convertisse point et ne soit point guéri. » Cet oracle est répété par Notre-Seigneur, Matth., XIII, 15; Marc., IV, 12; Joa., XII, 40, et par saint Paul, Act., XXVIII, 27. A prendre les termes à la lettre, Dieu semble ainsi l'auteur de l'impénitence qu'ensuite il châtie. — Mais il y a là une manière de parler destinée à faire comprendre avec quelle certitude Dieu prévoit l'endurcissement et lui donne occasion de se produire en vue d'un bien supérieur. Saint Augustin, *Quæst. in Heptat.*, II, 18, t. XXXIV, col. 601-602, explique ainsi le cas du pharaon : « La malice qui est au cœur d'un homme, c'est-à-dire sa disposition au mal, tient à sa propre faute et n'existe que par le fait de sa volonté libre. Toutefois, pour que cette disposition mauvaise agisse dans un sens ou dans l'autre, il faut des causes qui mettent l'esprit en mouvement. Or il ne dépend pas du pouvoir de l'homme que ces causes existent ou non; elles proviennent de la providence cachée, mais très juste et très sage, du Dieu qui règle et gouverne l'univers qu'il a créé. Si le pharaon avait un cœur tel que la patience de Dieu le portât, non à la religion, mais bien plutôt à l'impiété, c'était par sa propre faute. Mais si les événements se produisirent de telle manière que son cœur, si mauvais par sa faute, résista aux ordres de Dieu, ce fut le résultat de la sagesse divine. » Pour expliquer le passage d'Isaïe, VI, 10, saint Jérôme, *In Is.*, III, 6, t. XXIX, col. 100, s'appuie sur la doctrine de l'Épitre aux Romains, IX, 14-18, et dit que l'aveuglement volontaire des Juifs a procuré l'illumination des autres nations : « Ce n'est pas par cruauté, mais par miséricorde, que Dieu permet la perte d'une nation pour le salut de toutes les autres. Une partie des Juifs n'ont pas vu clair, pour que le monde entier pût voir. »

3° D'autres exemples d'impénitence se rencontrent dans le Nouveau Testament. Les villes de Corozaïn, Bethsaïde et Capharnaüm ont refusé de se convertir, dans des conditions qui auraient décidé Tyr et Sidon à faire pénitence. Matth., XI, 20-24; Luc., X, 13-15. La génération contemporaine du Sauveur a montré le même endurcissement, alors que Ninive s'est convertie à la voix de Jonas. Matth., XII, 41; Luc., XI, 32. Jérusalem s'est dérobée aux appels du Sauveur qui voulait rassembler ses enfants comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes. Matth., XXIII, 37. Après avoir refusé d'obéir, les pécheurs ont fait pénitence; après avoir promis fidélité, les Juifs ont refusé de faire pénitence. Matth., XXI, 28-32. — Même si un mort ressuscitait, certains pécheurs ne se convertiraient pas. Luc., XVI, 31. — Juda fut saisi de repentir, mais sa pénitence fut dépourvue de confiance en Dieu et ne le sauva pas. Matth., XXVII, 3-10. — La résurrection du Sauveur laissa dans l'impénitence la plupart des Juifs. Matth., XXVIII, 11-15. — La pénitence de Simon le magicien fut intéressée et sans valeur. Act., VIII, 13, 18-24. — Beaucoup de pécheurs ont continué à refuser la pénitence. II Cor., XII, 21; Apoc., IX, 20-21; XVI, 9, 11.

V. Le sacrement de pénitence. — 1° Jésus-Christ dit à saint Pierre : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux : tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » Matth., XVI, 19. Il dit ensuite à tous ses Apôtres en général : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » Matth., XVIII, 19. Les Apôtres reçoivent par là le pouvoir d'établir ou de supprimer des obligations dans le domaine spirituel. Voir Lien, t. IV, col. 248. Le soir même de sa résurrection, le divin Maître, qui vient de payer sur la croix la rançon du péché, applique à un point spécial le pouvoir qu'il a précédemment accordé : « Recevez le Saint-Esprit. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus. » Joa., XX, 22, 23. Les Apôtres reçoivent donc ce jour-là, de celui qui a le pouvoir de remettre les péchés, Matth., IX, 5, la transmission de ce pouvoir. Saint Paul l'entend bien ainsi quand il dit : « Dieu nous a réconciliés avec lui par Jésus-Christ, et nous a confié le ministère de la réconciliation. » II Cor., V, 18. Ce ministère de la réconciliation, c'est l'ordre et le pouvoir de remettre les péchés dans le sacrement de pénitence. Le Concile de Trente, Sess. XIV, can. 2, 3, a défini que les paroles dites par le Sauveur le jour de sa résurrection doivent s'entendre du pouvoir de remettre et de retenir les péchés dans le sacrement de pénitence, comme l'Église catholique l'a toujours entendu depuis l'origine, et qu'on ne peut les détourner contre l'institution de ce sacrement en les appliquant au pouvoir de prêcher l'Évangile.

2° Le sacrement de pénitence précise et facilite les conditions nécessaires à la rémission du péché sous la Loi ancienne. 1. La *contrition* réclame toujours les même qualités qu'autrefois; il faut qu'elle soit au fond du cœur, qu'elle soit sincère et détache effectivement la volonté du péché. Voir col. 39. Un nouveau motif s'ajoute aux précédents pour la faire naître dans le cœur; c'est la pensée de la rédemption et de tout ce que le Sauveur s'est imposé de souffrances pour l'expiation du péché. — 2. La *confession* prend une forme plus précise, dont l'obligation se déduit des paroles mêmes qui instituent le sacrement. Voir Confession, t. II, col. 907-919. — 3. La *satisfaction* demeure nécessaire comme autrefois, même après la rémission du péché, du moins pour l'ordinaire. Cf. Num., XX, 12; Deut., XXXII, 49-51; II Reg., XII, 14, etc. Saint Paul déclare qu'il « complète en sa propre chair ce qui manque aux souffrances du Christ, pour son corps, qui est l'Église ». Col., I, 24. — 4. Enfin l'*absolution* est une grâce nouvelle que l'Ancien Testament ne connaissait pas. Nathan put bien exceptionnellement dire à David : « Jéhovah a pardonné ton péché. » II Reg., XII, 13. Les autres pécheurs, si repentants qu'ils fussent, ne pouvaient présumer leur pardon. Notre-Seigneur, qui dit lui-même à plusieurs pécheurs : « Tes péchés te sont remis, » Matth., IX, 2; Luc., V, 20; VII, 47, 48, donna à ses Apôtres, en vertu des paroles de l'institu-

tion, le pouvoir non seulement de déclarer les péchés, remis, mais de les remettre effectivement : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis. » Leur pouvoir s'étend donc plus loin que celui de Nathan, qui ne fit que déclarer á David que son péché était pardonné. — Cette rémission comporte l'effet déjà énoncé dans divers passages de la Sainte Écriture comme directement opéré par Dieu. Le péché, en vertu de l'absolution, est « couvert », Ps. LXXXV (LXXXIV), 3, et « non imputé », Num., XII, 11 ; Rom., IV, 7, 8, non pas seulement en ce sens qu'il existe toujours, quoique Dieu daigne n'en plus tenir compte. Il est réellement effacé, enlevé, radicalemcnt détruit, comme le déclarent les autres textes inspirés. Voir PÉCHÉ, 4º, col. 11. En un mot, en vertu des paroles évangéliques, il est « remis », comme une dette qui n'existe plus et ne peut plus rcvivre, quand le créancier a rendu au débiteur le titre qui liait ce dernier.

3º Le pouvoir conféré par Notre-Seigneur á son Église n'est pas limité par sa déclaration sur le péché contre le Saint-Esprit. Matth., XII, 32; Marc., III, 28. Voir BLASPHÈME, t. I, col. 1809. — On lit aussi dans l'Épître aux Hébreux, VI, 4-6 : « Il est impossible pour ceux qui ont été une fois éclairés, qui ont goûté le don céleste, qui ont eu part au Saint-Esprit, qui ont goûté la douceur de la parole de Dieu ct les merveilles du monde à venir, et qui pourtant sont tombés, de les renouveler une seconde fois en les amenant á la pénitencc. » De ce texte, plusieurs Pères, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, 2, 13, t. VIII, col. 293; Tertullien, *De pænit.*, 7, 9, t, I, col. 1241, 1243; Origéne, *In Levit.*, *Hom.* XV, 2, t, XII, col. 565; S. Ambroise, *De pænit.*, II, 95, t. XVI, col. 520 ; S. Augustin, *Ep. CLIII*, 7, t. XXXIII, col. 656, ont conclu, sans justifier autrement leur assertion, qu'il n'y a qu'une pénitence, comme il n'y a qu'un baptême. Novatien et ses partisans s'appuyaient même sur ce texte pour nier la possibilité du pardon des péchés graves. Cf. Socrate, *H. E.*, I, 10, t. LXVII, col. 69. Au moyen âge, on l'entendit de la pénitence solennelle, qui en effet n'était jamais réitérée. Cf. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, p. 461. Il est évident que l'auteur de l'Épître n'a guère pu songer á la pénitence publique. On explique assez souvent son texte de la difficulté et même de l'impossibilité morale qui empêche pratiquement l'apostat de se repentir avec efficacité. Mais plusieurs Pères préfèrent une autre explication. Ils font porter l'idée principale de l'auteur sur le mot « renouveler » ; il est impossible, disent-ils, qu'une âme soit renouvelée par la pénitence comme elle l'est par le baptême. « Il n'exclut pas les pécheurs de la pénitence, mais il montre qu'il n'y a dans l'Église catholique qu'un baptême, et non deux... Celui qui fait pénitence cesse de pécher, mais il garde les cicatrices de ses blessures, tandis que celui qui est baptisé dépouille le vieil homme et est renouvelé par la grâce du Saint-Esprit qui lui donne une naissance supérieure. » S. Athanase, *Epist. IV ad Serapion.*, 13, t. XXVI, col. 656. D'autres pensent que l'écrivain sacré veut seulement montrer qu'il n'y a pas dans l'Église, comme chez les Juifs, plusieurs baptêmes successifs pour purifier des souillures. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III, q. CXXXIV, a. 10, ad 1um. En toute hypothése, le texte en question n'apporte donc aucune restriction à la rémissibilité des péchés.

VI. LE REPENTIR DE DIEU. — La Sainte Écriture dit que Dieu s'est repenti d'avoir fait l'homme sur la terre, Gen., VI, 6; d'avoir établi roi Saül, I Reg., XV, 11, 35; d'avoir voulu faire du mal á son peuple infidèle, Jer., XXVI, 3, 13, 19, et aux Ninivites coupables. Jon., III, 10. D'autres fois, on annonce que Dieu ne se repentira pas. Ps. CX (CIX), 4; Jer., IV, 28; XX, 16. Ce sont là de purs anthropomorphismes, des locutions qui prêtent à Dieu la manière de parler et d'agir des hommes, mais qui présentent sous une forme relative ce qui est absolu en Dieu. Le repentir est impossible á Dieu, parce qu'il a tout prévu á l'avance, le bon ou mauvais usage que l'homme ferait de ses dons et la conduite qu'il tiendrait lui-même en conséquence. Samuel exprime ce qu'il y a d'immuable dans la volonté de Dieu, quand il dit á Saül : « Celui qui est la splendeur d'Israël ne ment point et ne se repent point, car il n'est pas un homme pour se repentir. » I Reg., XV, 29. Et saint Paul, parlant des anciennes promesses faites aux Juifs, dit que « les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance ». Rom., XI, 29.

H. LESÈTRE.

2. PÉNITENCE D'ADAM, livre apocryphe. Voir APOCRYPHES, t. I, col. 710.

PÉNITENTIAUX (PSAUMES), nom donné aux sept Psaumes, VI, XXXI, XXXVII, L, CI, CXXIX et CXLIII, á cause des sentiments de pénitence qu'ils expriment. L'usage de réciter ces Psaumes pour demander à Dieu pardon de ses péchés est trés ancien dans l'Église.

PENSÉE (hébreu : *hâgûṭ*, de *hâgâh*, « parler doucement, méditer ; » *zammâh*, *mezimmâh*, de *zâmam*, même sens; *yeṣêr*, de *yâṣar*, « former ; » *'aštûṭ*, *'èsṭonôt*, de *'âšaṭ*, « former, imaginer ; » *rêa'*, de *re'âh*, « penser ; » *śêaḥ*, de *ṣîaḥ*, « parler, méditer ; » *se'iffîm*, *śe'iffîm*, de *sâ'af*, « diviser ; » *śar'affîm* ; chaldéen : *harhor*, de *hârâh*, « concevoir ; » *ra'iôn*, de *re'âh*, « penser ; » Septante : διαλογισμός, διάνοια, ἔννοια, ἐνθύμησις, μελέτη ; Vulgate : *cogitatio*, *cogitatus*, *consilium*), combinaison d'idées formée intérieurement par l'intelligence. — Cette combinaison peut être spontanée ou voulue, mais rapide; c'est la pensée proprement dite. Elle est exprimée extérieurement par la parole. Voir PAROLE. L'intelligence peut s'y arrêter avec attention, c'est la réflexion, ou même faire effort pour examiner la pensée plus longuement et sous divers aspects, c'est la méditation, *śîḥâh*, μελέτη, *meditatio*. La pensée peut ensuite passer dans le domaine de la volonté, pour devenir projet, dessein ou résolution, et être communiquée á d'autres, sous forme de conseil, pour les diriger. — Dans le langage biblique, le cœur est habituellement considéré comme le siège de la pensée. Voir CŒUR, t. II, col. 823.

Iº *Les pensées de Dieu.* — Elles sont d'une profondeur qui déconcerte l'homme. Ps. XCII (XCI), 6. Elles ne sont pas celles des hommes, Is., LV, 8, et les dépassent autant que le ciel est au dessus de la terre. Is., LV, 9. Personne ne peut changer la pensée de Dieu. Job, XXIII, 13. Dieu a des pensées de paix á l'égard de son peuple. Jer., XXIX, 11. Les nations ne connaissent pas ses pensées. Mich., IV, 12.

2º *Les pensées de l'homme.* — 1. Dieu les connaît toutes; il les sonde, I Par., XXVIII, 9; Ps. XCIV (XCIII), 11; CXXXIX (CXXXVIII), 3; Sap., VI, 4; Eccli., XLII, 20; Is., LXVI, 18; Ezech., XI, 5; I Cor., III, 20; Heb., IV, 12; il les juge, Sap., I, 9, et les révéle. Luc., II, 35. Il a horreur des pensées mauvaises, Prov., XV, 26, et son Esprit s'éloigne de celles qui manquent de sens. Sap., I, 5. Notre-Seigneur lisait dans les cœurs les pensées de ses interlocuteurs, et les étonnait profondément en les leur révélant. Matth., IX, 4; XII, 25; Marc., II, 6, 8; Luc., V, 22; VI, 8; IX, 47; XI, 17; XXIV, 38. — 2. L'esprit de l'homme a des pensées multiples. Sap., IX, 15. Ces pensées sont incertaines, Sap., IX, 14, et parfois causent grand trouble á l'homme. Dan., IV, 16; V, 6; VII, 28. Il ne faut pas s'élever dans ses pensées, Eccli., VI, 2, mais demander á Dieu qu'il en donne de bonnes, car, sans son inspiration, nous ne sommes pas capables de concevoir quelque chose par nous-mêmes, au moins dans l'ordre du salut. II Cor., III, 5. — 3. Les bonnes pensées sc rencontrent chez le juste. Ps. XLIX (XLVIII),

4; Prov., XII, 5. En lui, la charité ne pense pas le mal. I Cor., XIII, 5. Lui-même pense à Dieu dans toutes ses voies. Prov., III, 6. Le chrétien doit s'armer de la pensée de Jésus crucifié. I Pet., IV, 1. En dehors de là, l'objet ordinaire de ses pensées sera « tout ce qui est honorable, juste, pur, de bonne renommée, conforme à la vertu et digne d'éloge ». Phil., IV, 8. — 4. Les mauvaises pensées, que fuit le juste, Job, XXXI, 1, sont celles des méchants : pensées impies contre Dieu, Sap., III, 14; pensées idolâtriques, Ezech., XX, 32; pensées égoïstes, Deut., XV, 9; pensées intéressées, Act., VIII, 22; pensées d'erreur, Sap., II, 21, d'injustice, Jacob., II, 4, d'adultère, Dan., XIII, 28, d'orgueil Dan., II, 29, 30, d'homicide, Gen., XXXVII, 18; I Reg., XXIV, 11; pensées perverses de toute nature. Is., LV, 7; LIX, 7; I Reg., XVIII, 25; Judith, V, 26; Sap., III, 10; XVIII, 5; II Esd., VI, 2; Esth., IX, 24; Matth., XV, 19; Marc., VII, 21. Depuis la chute des premiers parents, toutes les pensées de l'homme inclinent vers le mal. Gen., VI, 5; VIII, 21. Les philosophes eux-mêmes n'ont abouti qu'à des pensées vaines. Rom., I, 21. En se conduisant au gré de leurs pensées, Is., LXV, 2; Jer., XVIII, 12; Eph., II, 3, les méchants se séparent de Dieu, Sap., I, 3, se couvrent de honte, Sap., II, 14, attirent sur eux le malheur, Jer., VI, 19, et se préparent de terribles remords pour l'autre vie. Sap., IV, 20. — 5. L'insensé n'a que des pensées volages, qui se succèdent sans réflexion.

> L'intérieur de l'insensé est comme une roue de chariot,
> Et sa pensée comme un essieu qui tourne. Eccli., XXXIII, 5.

Il y a certaines pensées qu'il faut garder pour soi.

> Même dans ta chambre ne dis pas de mal du puissant;
> Même dans ta pensée ne maudis pas le roi.
> L'oiseau du ciel emporterait ta voix
> Et le volatile publierait tes paroles. Eccle., X, 20.

— 6. La Sainte Écriture loue comme « une pensée sainte et pieuse » celle qui porta Judas Machabée à faire offrir des sacrifices pour les morts, et qui lui fut inspirée par « la pensée de la résurrection ». II Mach., XII, 43, 45.

3° *La réflexion.* — 1. Tout homme agit avec réflexion. Prov., XIII, 16. La réflexion doit précéder toute action, si l'on ne veut pas avoir à se repentir. Eccli., XXXII, 24; XXXVII, 20. Il est bon de fréquenter ceux qui réfléchissent. Eccli., XXVII, 13. L'enfant pense en enfant. I Cor., XIII, 11. — 2. Les pharisiens réfléchissent à ce qu'ils répondront à Notre-Seigneur. Matth., XXI, 25; Marc., XI, 31; Luc., XX, 5. Caïphe dit aux membres du sanhédrin qu'ils ne réfléchissent pas que la mort d'un seul est avantageuse à tout le peuple. Joa., XI, 50. — 3. Le juste réfléchit quand il est nécessaire. Judith. X. 13; II Esd., V, 7; II Mach., VI, 23; etc. Marie réfléchit aux paroles de l'ange, Luc., I, 29; Joseph, à ce qu'il doit faire par rapport à Marie, Matth., I, 20; les Apôtres, aux paroles que leur a dites le Sauveur, Matth., XVI, 7, 8; Marc., VIII, 16, 17; saint Pierre, à sa vision de Joppé. Act., X, 19. — 4. Le cœur du juste médite sur ce qu'il doit répondre. Prov., XV, 28. Cependant, Notre-Seigneur recommande à ses disciples de ne pas réfléchir sur ce qu'ils répondront devant les tribunaux, parce que l'Esprit de Dieu le leur inspirera. Matth., X, 19.

4° *La méditation.* — 1. On médite sur ce qui intéresse la vie présente. Dans la maison du deuil, le vivant médite sur sa destinée. Eccle., VII, 3. Isaac sortait dans les champs pour méditer, d'après la Vulgate. Gen., XXIV, 63. On a beau méditer et s'ingénier, on ne peut allonger d'une coudée sa taille, ou plutôt la durée de sa vie. Matth., VI, 27; Luc., XII, 25. Le riche fermier médite sur les moyens de serrer sa récolte abondante, Luc., XII, 17; l'architecte, sur les ressources qu'il lui faut pour achever son édifice, Luc., XIV, 28; le roi, sur les forces dont il dispose pour entreprendre la guerre. Luc., XIV, 31. En général, la méditation habituelle des gens de métier porte sur l'exécution de leur travail. Eccli., XXXVIII, 24-34. — 2. Le méchant médite le mal sur sa couche, Ps. XXXVI (XXXV), 5, et ne songe qu'à tendre des embûches. Ps. XXXVIII (XXXVII), 13. Il ferme les yeux pour méditer la tromperie. Prov., XVI, 30. — 3° Il faut méditer jour et nuit sur la loi du Seigneur, Jos., I, 8, sur ses commandements, Eccli., VI, 37, sur la sagesse, Sap., VI, 16; VIII, 17. Sur sa couche, pendant ses veilles, le juste médite sur Dieu et sur ses œuvres. Ps. LXIII (LXII), 7, 13; LXXVII (LXXVI), 7. Son cœur s'enflamme à la méditation de la fragilité de la vie. Ps. XXXIX (XXXVIII), 4. Heureux qui médite ainsi! Ps. I, 2; Eccli., XIV, 22, 28. L'auteur du Psaume CXIX (CXVIII) revient jusqu'à douze fois (16, 27, 47, 70, 77, 92, 97, 99, 117, 143, 148, 174) sur cette idée que la loi de Dieu est l'objet assidu et très aimé de sa méditation. — Marie conservait et méditait dans son cœur tout ce qu'elle voyait et entendait au sujet de l'enfant Jésus. Luc., II, 19, 51. La vierge n'a pas d'autre souci que de songer aux choses de Dieu. I Cor., VII, 34. Saint Paul recommande à Timothée de méditer sur les conseils qu'il lui a donnés. I Tim., IV, 15.

5° *Les projets.* — Souvent on dit qu'on pense à une chose pour signifier qu'on a le dessein de l'exécuter. 1. Ainsi Dieu a ses pensées, c'est-à-dire ses projets sur le juste, Sap., IV, 17; contre l'Assyrie, Is., XIV, 26, et en face de ses desseins, ceux de l'homme ne tiennent pas. Prov., XXI, 30. Saint Paul a annoncé aux Éphésiens tous les desseins de Dieu. Act., XX, 27. Quand les Apôtres persistent à prêcher Jésus-Christ, Gamaliel dit au sanhédrin que si cette idée vient de Dieu, elle s'exécutera malgré eux. Act., V, 38. Salomon pense à bâtir une maison à Jéhovah. III Reg., V, 5; VIII, 18; I Par., XXVIII, 2. Le navigateur pense à prendre la mer. Sap., XIV, 1. Beaucoup d'autres pensées ne sont autre chose que des desseins qu'on veut exécuter. Cf. Judith, II, 3; Esth., XII, 2; Ps. V, 11; XXXIII (XXXII), 10; LVI (LV), 6; Prov., XVI, 3; XIX, 21; Is., XXIX, 16; etc. — 2. Très fréquemment, ces desseins sont mauvais. Exod., X, 10; Ps. X, 2; XXI (XX), 12; XLI (XL), 8; Jer., XVIII, 11, 18; XLVIII, 2, etc. Tels sont en particulier ceux de se révolter contre le Seigneur, Ps. II, 1; Act., IV, 25; de s'emparer du Sauveur, Matth., XXVI, 4; de le mettre à mort, Joa., XI, 53; de traiter de même les Apôtres, Act., V, 33, etc. Zacharie, VII, 10; VIII, 17, recommande de ne pas méditer le mal les uns contre les autres. Un jour, du reste, Dieu manifestera tous les desseins des cœurs. I Cor., IV, 5.

6° *Le conseil* (hébreu : *zimmâh, 'êṣâh, tûšiyâh;* Septante : βουλή; Vulgate : *cogitatio, consilium*). — C'est la manifestation de la pensée, pour la direction des autres. Des conseils, bons ou mauvais, sont souvent donnés. II Reg., XVII, 7; III Reg., XX, 25; Esth., I, 20; Ezech., XI, 2, etc. Il faut chercher conseil auprès des hommes sages. Tob., IV, 19; Prov., XIX, 20. La sagesse est avec ceux qui se laissent conseiller. Prov., XIII, 10. Grâce aux conseils reçus, leurs projets s'affermissent. Prov., XX, 18. Les conseils de l'amitié réjouissent le cœur. Prov., XXVII, 9. Mais, même les conseils de l'étranger ne sont pas dédaignés de l'homme de sens. Eccli., XXXII, 22. — Saint Paul conseille la virginité. I Cor., VII, 25. Voir CONSEILS ÉVANGÉLIQUES, t. II, col. 922.

H. LESÊTRE.

PENTAPOLE (grec : Πενταπόλις, « les cinq villes ») désigne, Sap., X, 6, la région où étaient Sodome et les autres villes qui furent condamnées par la justice divine à disparaître, à cause de leurs iniquités.

1° *Les cinq villes.* — Dans les divers passages où il est fait allusion à la catastrophe, Sodome et Gomorrhe

sont le plus souvent nommées ensemble à l'exclusion des autres villes; ainsi Gen., XIII, 10; Deut., XXXII, 32; Is., I, 9; XIII, 19; Jer., XXIII, 14; XLIX, 18; L, 40; Amos, IV, 11; Soph., II, 9; Math., X, 15; Rom., IX, 29; Juda, 7. Ségor est désignée comme une des villes coupables et condamnée, mais épargnée à cause de la prière de Lot. Gen., XIX, 18-23, 29-30. Les deux autres Adama et Séboïm sont citées avec Sodome et Gomorrhe, Deut., XXIX, 23, et seules, Ose., XI, 8. Sodome est parfois présentée seule, soit parce qu'elle était la principale d'entre les cinq par son importance ou sa suprématie ou bien parce qu'elle fut la plus coupable. Cf. Is., III, 9; Thren., IV, 6; Ezech., XVI; Matth., XI, 23. Les autres villes sont appelées « les filles », *benôt*, de Sodome, Ezech., XVI, 46, 48, 49, 53, 55, expression qui, dans la Bible, indique la dépendance et les suppose dans une même région. Cette situation réciproque est attestée d'ailleurs, Jer., XLIX, 18; L, 40, où ces villes sont toutes appelées « voisines »; Juda, 7, où elles sont dites « villes des alentours », par rapport à Sodome et Gomorrhe.

2° *Situation, étendue et description de la région.* — La Pentapole appartenait à la terre du *Kikkâr*, c'est-à-dire au bassin du Jourdain. Gen., XIX, 28. Cf. JOURDAIN, t. III, col. 1712. Les anciens commentateurs ont assez généralement cru à l'identité de la Pentapole avec « la vallée de *Siddîm, vallis Silvestris*, qui est la mer Salée », Gen., XIV, 8, 10, où les cinq rois des cinq villes se rangèrent en bataille pour soutenir l'attaque de Chodorlahomor et de ses alliés; ils ont admis, en conséquence, qu'elle occupait tout le territoire recouvert aujourd'hui par les eaux de la mer Morte. Cette conclusion dépasse certainement les données bibliques. La vallés de *Siddîm* où les cinq rois s'assemblèrent pour attendre leurs ennemis n'est pas présentée comme identique à la Pentapole ni même comme en faisant partie, puisque les rois « sortent » pour s'y rendre, Gen., XIV, 8; et si la vallée est devenue partie de la mer Salée, la Pentapole au contraire « est une terre brûlée par le soufre et le sel, inapte à être semée et où rien ne germe plus, et où l'herbe ne pousse plus ». Deut., XXIX, 23; c'est une terre déserte et fumante, produisant des fruits étranges, où est demeurée une stèle de sel, monument attestant l'incrédulité de la femme de Lot. Sap., X, 7. Cf. Jer., XLIX, 18; L, 40; Soph., II, 9; Amos, IV, 11. La vallée de Siddîm, appelée par Josèphe « la vallée des puits de Bitume », faisait, suivant lui, partie du territoire de Sodome, κατὰ Σόδομα, et devint le lac Asphaltite, mais ne se confondait pas avec la Pentapole. Celle-ci, désignée par l'historien sous le nom de Sodomitide, subsistait encore de son temps, mais privée de sa splendeur passée et de sa fertilité, ne produisant que des fruits inutilisables, portant les indices du feu qui l'avait frappée et ne gardant plus que des restes informes des villes brillantes, riches et heureuses et qui en avaient été la gloire. *Bell. jud.*, IV, VIII, 4; *Ant. jud.*, I, IX, XI, 3. Cf. Tacite, *Hist.*, V, 7; Solin, *Polyhistor*, 38; Reland, *Palæstina*, p. 254. Les géologues modernes sont unanimes d'ailleurs à affirmer la préexistence de la mer Morte à la catastrophe de la Pentapole, sauf à reconnaître qu'une partie de son territoire a pu postérieurement être envahie par les eaux du lac, à la suite d'un affaissement du sol. Voir MORTE (MER), t. IV, col. 1303-1307.

Mais si l'espace recouvert par les eaux de la mer Morte ne peut avoir été, en général du moins, le territoire de la Pentapole, où faut-il chercher celui-ci? Une partie, celle qui en fut la principale, où se trouvait la métropole Sodome, occupait certainement la région qui s'étend au sud de la mer Morte. C'est là, au sud-est du lac, que Josèphe indique Zoara d'Arabie, identique avec Ségor ou Zoar de la Bible. *Bell. jud.*, IV, VIII. Cf. MOAB, t. IV, col. 1158, et SÉGOR. Cette ville où Lot arrivait au lever du soleil, en venant de Sodome qu'il avait quitté aux premières heures du jour, Gen., XIX, 15, 23, fixe le site de cette rivière, non loin et dans la même région méridionale. Le nom de Sodome reste encore attaché, c'est ce que l'on reconnaît généralement, à une petite chaîne de collines, le Djébel Esdoum, qui s'étend à l'extrémité sud-ouest du lac, en face du *ghôr Ṣâfiéh*, où l'on doit chercher le site de Ségor. La ville elle-même, on n'en peut douter, se trouvait dans le territoire voisin de la montagne. Tandis que le *Ghôr Ṣâfiéh* n'a presque jamais cessé, jusqu'à nos jours, de former une riante et riche oasis, avec des plantations de palmiers et diverses autres cultures, toute la région qui s'étend depuis le *djébel Esdoum*, à l'ouest, jusqu'aux abords de ce ghôr, sur une largeur de sept kilomètres et une longueur de dix depuis l'extrémité sud de la mer Morte, n'est qu'une plaine désolée dont le sol est une marne mélangée de sel et fangeuse connue sous le nom de *Sebkhah*, « terre salsugineuse. » Les abords du *djébel Esdoum*, le *ghôr Ṣâfiéh*, et la partie de la Sebkhah s'étendant entre les deux, ont nécessairement été une portion de la Pentapole, mais jusqu'où se développait-elle au delà?

Outre l'ancienne opinion voyant dans la mer Morte la Pentapole recouverte par les eaux, trois autres hypothèses ont chacune leurs partisans. — 1. Les explorateurs anglais croyant qu'on pourrait reconnaître le nom de Gomorrhe dans celui de *'Amr* porté par une vallée située au nord-est de la mer Morte, celui de Zoar dans celui du *Tell eš-Šaghûr* que l'on trouve à l'est du *Tell er-Raâméh*, dans les anciennes Araboth à quelques minutes de Moab, et le nom Adama, dans celui de *Damiéh* donné à des ruines qui se voient non loin de l'embouchure du Zerqâ (Jaboc), inclinent à localiser ainsi la Pentapole tout entière au nord de la mer Morte, Cf. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old Testament*, Londres, 1887, p. 4, 71, 178, 186; Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 238-241—2. M. Clermont-Ganneau, au contraire, pense que le nom de *Ghamr* étymologiquement identique à celui de Gomorrhe, mentionné par la géographie arabe d'El Moqaddasi (*Geographie*, édit, Goije, Leyde, 1873, p. 253) sur la route de *Suqqariéh* à *Ailah*, à deux journées de marche au nord de cette dernière, et que l'on retrouve aujourd'hui encore dans celui de *'aïn Ghamr*, à quatre-vingts kilomètres environ au sud de l'extrémité méridionale de la mer Morte, propose de prolonger la Pentapole, fort loin vers le sud, dans l'*Arâbah*. Cf. Id., *Recueil d'archéologie orientale*, Paris, 1888, t. I, p. 163. — 3. Pour Guérin et d'autres, la Pentapole se développait autour de Sodome dont le *djébel Esdoum* est, de l'avis général, le représentant incontestable. Elle comprenait, dans ses limites, au sud, la *Sebkab*, peut-être entière; au nord toute la pointe méridionale de la mer Morte, depuis la presqu'île du Lisân, sur une longueur de 17 kilomètres et une largeur de 13, avec les terrains qui bordent l'une et l'autre à l'est et à l'ouest. Cette partie inférieure de la mer Morte est une lagune dont la plus grande profondeur dépasse à peine sept mètres. Les terrains se seraient affaissés à la suite de la catastrophe et auraient été postérieurement envahis par les eaux de la mer Morte. Dans cette partie devait se trouver la vallée de Siddim devenue partie intégrante du lac et c'est dans son voisinage que se voyaient les diverses villes de la Pentapole. Cf. V. Guérin, *Samarie*, p. 291-298; ADAMA, t. I, col. 207; GOMORRHE, t. III, col. 273; MORTE (MER), col. 1307, 1308.

La première opinion a le tort de ne pas tenir compte des traditions onomastiques et historiques locales, les premières sources d'information après la Bible, qui n'ont cessé de voir le nom de Sodome dans celui du *djébel Esdoum* et de montrer presque jusqu'à nos jours Ségor et « le pays du peuple de Lot », *diyâr qum Lôt*,

c'est-à-dire des Sodomites, au sud-est et au sud de la mer Morte. Cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems*, Londres, 1890, p. 286-292. Dans la seconde hypothèse, le territoire de la Pentapole est prolongé beaucoup plus loin au sud que ne le comportent, semble-t-il, les données de la Bible et la conformation du sol : Ségor était, en effet, de ce côté la limite de la région arrosée par les eaux du Jourdain, choisie par Lot pour son habitation. Gen., XIII, 10-12. Et au delà de la *Sebkhah,* le sol se relève et commence le seuil devant lequel le Jourdain devait s'arrêter. Les diverses locutions par lesquelles sont indiquées les relations ou la position des autres villes par rapport à Sodome, dont elles sont les « filles, les voisines, les villes du pourtour », déterminent aussi le rayon du cercle dans lequel on peut les chercher. La troisième opinion ne paraît pas sortir de ces limites. On pourrait seulement lui contester, admise la préexistence de la mer Morte jusqu'à la hauteur du *Lisân,* la possibilité pour le Jourdain de conserver ses eaux aptes pour l'arrosage des cultures de la Pentapole. Mais si les raisons sur lesquelles elle s'appuie sont incontestables comme il le semble, elle demeure inébranlable et elles font de cette possibilité une certitude ou sont la preuve de la formation ultérieure de la mer Morte; c'est la question des origines de ce lac.

3° *Histoire.* — En principe, la Pentapole apparaît habitée par des peuplades chananéennes de race ou d'assimilation. Gen., X, 19; Num., XIII, 30. Arrosée par le Jourdain, jusqu'à Ségor, elle ressemblait alors à l'Égypte et formait un jardin divin; sa beauté et sa fertilité tentèrent Lot, qui la choisit pour sa résidence, quand Abraham lui proposa de se retirer chacun à part. Gen., XIII, 8-13. Vers ce temps ou peu avant, les cinq rois de la Pentapole avaient été vaincus, dans une bataille livrée dans la vallée de Siddîm par Amraphel, roi de Sennaar, Arioch, roi d'Ellasar, Chodorlahomor, roi d'Élam, et Thadal, roi de Goïm (Gutium). Ils avaient subi leur joug pendant douze ans, quand, fatigués de le porter, la treizième année, ils avaient repris leur indépendance. L'année suivante, Chodorlahomor et ses alliés, après avoir ravagé tous les pays des alentours, s'avancèrent de nouveau contre les rois de la Pentapole. Ceux-ci avaient rangé leur armée en bataille dans la vallée de Siddîm. Battus cette fois encore et obligés de fuir, leurs troupes tombèrent dans les puits de bitume, nombreux dans la région. Ceux qui purent échapper gagnèrent les montagnes. La Pentapole fut livrée au pillage et la population emmenée en captivité. Parmi les captifs se trouvait Lot. Averti, Abraham se mit à la poursuite de l'armée victorieuse. Il tomba sur elle à l'improviste, la mit en déroute, reprit tout le butin et ramena les prisonniers. Gen., XIV. Dans l'oisiveté et les jouissances de la table que leur permettait l'abondance de tous les biens produits presque spontanément par le sol le plus fécond, aveuglés par les richesses et l'orgueil, les habitants de la Pentapole étaient descendus au dernier degré de la perversion morale et s'étaient livrés aux désordres les plus infâmes. Gen., XIII, 13; XVIII, 20; XIX, 14-21; Ezech., XVI, 49. Le Seigneur les punit en anéantissant la Pentapole avec ses habitants. Gen., XVIII, 20-XIX, 30; Deut., XXIX, 23, etc. — Cette terre riante et fortunée devint un désert inhabitable. Des monts de Judée, elle apparaît, pendant l'été surtout, par suite de l'évaporation extraordinaire de la mer Morte, semblable à une contrée fumante et plongée dans les brouillards. Les quatre villes brûlées n'ont plus jamais été relevées. Si on en voyait encore les débris au temps de l'historien Josèphe, aujourd'hui on ne sait plus même où les chercher. La statue de sel à laquelle les auteurs sacrés font allusion, Gen., XIX, 26, et Sap., X, 6, aurait existé encore au premier siècle de l'ère chrétienne, s'il faut en croire Josèphe qui assure l'avoir vue. *Ant. jud.*, I, XI, 4. On la montrait longtemps après encore et aujourd'hui même un bloc de sel du *Djebel Esdoum* est appelé *bent šeik Lout,* « la fille (au lieu de la femme) de Lot. » Il est douteux que ce soit le même dont parlaient les anciens. Voir LOT (LA FEMME DE), t. III, col. 365.

L. HEIDET.

PENTATEUQUE, nom donné aux cinq premiers livres de la Bible.

I. NOMS. — 1° *De la collection.* — Le nom de Pentateuque n'est pas original. Il suppose la division en cinq livres qui, elle-même, n'est pas primitive. Sa plus ancienne attestation se trouve dans Philon, *De Abrahamo,* 1, *Opera,* Paris, 1640, p. 249; cf. *De migratione Abrahami,* 3, *ibid.*, p. 390, et dans Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 8, *Opera,* Amsterdam, 1726, t. II, p. 441. Quelques critiques l'attribuent aux Septante, voir t. IV, col. 313-314; d'autres pensent qu'elle leur était antérieure. Saint Jérôme, *Epist.* LII, *ad Paulin.*, 8, t. XXII, col. 545, croyait, mais sans raison suffisante, semble-t-il, que saint Paul, 1 Cor., XIV, 19, y faisait allusion. Elle résulte peut-être de la distribution d'un rouleau trop volumineux en cinq rouleaux ou en cinq codices plus petits, à peu près d'égale dimension. Le premier emploi du nom grec πεντατευχός, signifiant littéralement « cinq étuis » (τεῦχος étant l'étui dans lequel on plaçait chaque rouleau), se rencontre dans la lettre du valentinien Ptolémée (vers 150-175) à Flora. S. Épiphane, *Hær.*, XXXIII, 4, t. XLI, col. 560. On croyait l'avoir rencontré dans un passage de saint Hippolyte, édité par de Lagarde, Leipzig et Londres, 1858, p. 193, dans lequel le Psautier, divisé en cinq livres, était dit καὶ αὐτὸ ἄλλον πεντάτευχον. Mais ce passage est de saint Épiphane. *Hippolytus,* dans *Die griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte,* Leipzig, 1897, t. I, p. 143. Origène, *Comment. in Ev. Joa.*, tom. II (fragment), t. XIV, col. 192, emploie ce nom, et *ibid.*, tom. XIII, n. 26, col. 444, il parle de τῆς Πεντατεύχου Μωϋσέως. Saint Athanase, *Epist. ad Marcellin.*, 5, t. XXVII, col. 12, s'en sert. Saint Épiphane l'emploie plusieurs fois. *De mens. et pond.*, 4, 5, t. XLIII, col. 244. En latin, ce nom apparaît pour la première fois sous la forme masculine : *Pentateuchus,* dans Tertullien, *Adv. Marcion.*, I, 10, t. II, col. 257. Il a la forme neutre : *Pentateuchum,* dans saint Isidore de Séville, *Etym.*, VI, II, 1, 2, t. LXXXII, col. 230. Les critiques ne s'accordent pas sur le point de savoir si, à l'origine, il était un adjectif, qualifiant βίβλος ou *liber* sous-entendu, ou bien un substantif, ayant par lui-même la signification d'ouvrage en cinq volumes. Voir t. IV, col. 314. Quoi qu'il en soit, les anciens employaient des termes analogues, formés d'une manière identique. Ainsi Eusèbe, *Præp. evang.*, I, 10, t. XXI, col. 88, mentionne un écrit d''Οστάνης, intitulé : 'Οκτάτευχος. Certains manuscrits, contenant les huit premiers livres de la Bible, furent aussi désignés plus tard par le nom d''Οκτάτευχος. Pitra, *Analecta sacra,* Frascati, 1884, t. II, p. 412; de Lagarde, *Septuagintastudien,* Gœttingue, 1892, t. II, p. 60. Ce nom est employé couramment aujourd'hui pour désigner les manuscrits grecs contenant huit livres. Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek,* Cambridge, 1900, p. 148-154. Des noms analogues étaient usités chez les Latins pour désigner des manuscrits contenant les sept ou huit premiers livres de la Bible. Saint Ambroise, *In Ps.* CXVIII *expositio,* serm. XXI, 12, t. XV, col. 1506, parle d'un *Heptateuchus,* comprenant Genèse-Juges. Le canon de Cheltenham, de 359, après les Juges, signale les livres précédents comme formant une première collection : *Fiunt libri VII.* Sanday, dans *Studia biblica et ecclesiastica,* Oxford, 1891, t. III, p. 222. Les critiques modernes donnent le nom d'*Hexateuque* aux livres du Pentateuque en y joignant le livre de Josué, qu'ils re-

gardent comme faisant partie de la même œuvre unique.

Les Juifs anciens n'ont ni connu ni employé le nom de Pentateuque. Les rabbins l'ont adopté équivalemment plus tard quand ils ont appelé les livres de Moïse les « cinq cinquièmes de la Thora », חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי הַתּוֹרָה, ou « les cinq cinquièmes », חֲמִשָּׁה חוּמָשִׁים. Les anciens se servaient d'autres dénominations. Comme les livres de Moïse sont en grande partie législatifs, les Juifs en nommaient le recueil, d'après la partie principale du contenu, הַתּוֹרָה, « la Loi, » Jos., VIII, 34; I Esd., X, 3; II Esd., VIII, 2, 14; X, 35, 37; II Par., XXV, 4, et plus tard תּוֹרָה, « Loi, » sans article. Voir t. IV, col. 329. Quand ils considéraient le législateur ou le rédacteur de cette loi, ils disaient תּוֹרַת מֹשֶׁה, « Loi de Moïse, » Jos., VIII, 32; I (III) Reg., II, 3; II (IV) Reg., XXIII, 25; Dan., IX, 11; I Esd., III, 2; VII, 6; II Par., XXIII, 18; XXX, 16; ou plus clairement encore, סֵפֶר הַתּוֹרָה, « livre de la Loi, » Jos., I, 8; VIII, 34; II Esd., VIII, 3; ou סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה, « livre de la Loi de Moïse ». Jos., VIII, 31; XXIII, 6; II (IV) Reg., XIV, 6; II Esd., VIII, 1; ou plus brièvement, סֵפֶר מֹשֶׁה, « livre de Moïse », I Esd., VI, 18; II Esd., XIII, 1; II Par., XXV, 4; XXXV, 12. Mais, lorsqu'on avait en vue l'origine divine et la révélation de la Loi mosaïque, on la nommait תּוֹרַת יְהוָה, « Loi de Jéhovah, » I Esd., VII, 10; I Par., XVI, 40; II Par., XXXI, 3; XXXV, 26; ou bien תּוֹרַת אֱלֹהִים, « Loi d'Élohim, » II Esd., VIII, 18; X, 29, 30; ou סֵפֶר תּוֹרַת יְהוָה, « livre de la Loi de Jéhovah, » II Par., XVII, 9; XXXIV, 14; ou סֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים, « livre de la Loi d'Élohim, » Jos., XXIV, 26; II Esd., VIII, 18; ou encore סֵפֶר תּוֹרַת יְהוָה אֱלֹהִים, « livre de la loi de Jéhovah Élohim. » II Esd., IX, 3. Les Septante ont traduit ces passages par ὁ νόμος ou νόμος sans article. Dans le Nouveau Testament, les livres de Moïse sont désignés aussi par les mots ὁ νόμος, Matth., V, 17; Rom., II, 12, etc., ou bien ὁ νόμος Μωϋσέως, Luc., II, 22; XXIV, 44; Act., XXVIII, 23; cf. Joa., I, 17; ou bien βίβλος Μωϋσέως, Marc., XII, 26; ou simplement Μωϋσῆς. Luc., XXIV, 27; Act., XV, 21. Dans le Talmud et chez les rabbins, les livres de Moïse sont nommés סֵפֶר תּוֹרָה, « le livre de la Loi. » Buxtorf, *Lexicon chaldaicum talmudicum rabbinicum*, p. 791; Levy, *Chaldäisches Wörterbuch*, p. 268. Le nom araméen de la collection est אוֹרָיְתָא, « loi. » Buxtorf, *op. cit.*, p. 983; Levy, *op. cit.*, p. 16; Aicher, *Das alte Testament in der Mischna*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 16.

2° *De chaque livre.* — Les Juifs de Palestine et d'Alexandrie ont donné à chacun des cinq livres des noms différents. Dans la Bible hébraïque, les premiers mots du texte ont servi à désigner chaque livre : le premier est nommé בְּרֵאשִׁית, le 2e, וְאֵלֶּה שְׁמוֹת ou שְׁמוֹת, le 3e, וַיִּקְרָא, le 4e, וַיְדַבֵּר, et le 5e, אֵלֶּה הַדְּבָרִים ou דְּבָרִים. Cf. Origène, *In Ps. I*, t. XII, col. 1084; et dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 580; S. Jérôme, *Prologus galeatus*, t. XXVIII, col. 552; S. Isidore de Séville, *Etym.*, l. VI, c. I, n. 4, t. LXXXII, col. 229. Voir *Biblische Zeitschrift*, 1905, t. III, p. 149-150. Les rabbins ont cependant donné aux trois derniers de ces livres des noms qui résument leur contenu : ainsi ils appelaient le 3e, תּוֹרַת כֹּהֲנִים, « loi des prêtres, » le 4e, חֹמֶשׁ הַפְּקוּדִים, « livre des recensements » (selon la transcription d'Origène, *loc. cit.*, et dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 580, Ἀμμεσφεκωδείμ), ou encore בְּמִדְבַּר, « dans le désert, » et le 5e, מִשְׁנֵה תּוֹרָה, « répétition de la Loi, » d'après une fausse interprétation de Deut., XVII, 18, qui parle seulement d'un exemplaire de cette loi, c'est-à-dire du Deutéronome, désigné sous le nom de תּוֹרָה. On a aussi considéré ce livre comme une *mischnah*, une δευτέρωσις τοῦ νομοῦ, une récapitulation de la législation précédente. Cf. Jos., VIII, 32. Les titres : סֵפֶר יְצִירָה, « livre de la création, » et נְזִיקִין, « dommages, « ne désignaient pas, comme on l'a cru parfois, le premier et le second des cinq livres, mais seulement des sections particulières, à savoir le récit de la création et les lois. Exod., XXI, XXII. Voir J. Fürst, *Der Kanon des A. T. nach den Ueberlieferungen im Talmud und Midrasch*, Leipzig, 1868, p. 5-6; Buxtorf, *Lexicon chald.*, p. 671.

Les Juifs alexandrins dans la version à leur usage, dite version des Septante, ont désigné les cinq livres par des noms qui conviennent, sinon à tout leur contenu, du moins au sujet traité au commencement du livre. Ainsi le 1er est désigné par son début Γένεσις κόσμου, ou simplement Γένεσις; le 2e de même Ἔξοδος Αἰγύπτου ou Ἔξοδος seulement; le 3e Λευειτικόν ou Λευιτικόν; le 4e Ἀριθμοί, et le 5e Δευτερονόμιον. Philon nomme les trois premiers : γένεσις, ἐξαγωγή ou ἔξοδος, Λευιτικόν ou Λευιτικὴ βίβλος. Les chrétiens ont adopté ces noms; les Latins ont cependant traduit ἀριθμοί par *Numeri*. Cf. Origène et S. Jérôme, *loc. cit.*; les *Philosophoumena*, VI, 15-16, t. XVI, col. 3215, 3218. Théodulfe, évêque d'Orléans, les a expliqués en vers. *Carmina*, II, I, t. CV, col. 299. Ils ont passé dans toutes les langues par l'intermédiaire des versions faites sur la Vulgate latine. — Sur les sections massorétiques du texte hébreu, voir t. II, col. 559.

II. ANALYSE. — Le Pentateuque, dans son ensemble, est un livre en partie historique, en partie législatif, qui raconte l'histoire du peuple d'Israël depuis la création du monde jusqu'à la mort de Moïse et qui reproduit la législation civile et religieuse de ce peuple au cours de la vie du législateur lui-même. En tenant compte du sujet traité et même partiellement de la forme littéraire, le Pentateuque se diviserait tout naturellement en trois parties. La Genèse, avec ses subdivisions généalogiques, sert d'introduction aux quatre autres livres, et raconte l'histoire juive des origines jusqu'à la sortie d'Égypte. Le Deutéronome, composé principalement de discours, contient la récapitulation, faite au pays de Moab, de la législation du Sinaï et termine l'histoire d'Israël sous la conduite de Moïse. L'Exode, le Lévitique et les Nombres, dits les trois livres du milieu, présentent les mêmes caractères : ils racontent les pérégrinations d'Israël dans le désert et contiennent la législation donnée aux Hébreux. Ce plan général présente donc une indéniable unité d'ensemble. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., Paris, 1902, t. III, p. 17-25.

1° *Genèse.* — Ce livre est construit suivant un plan particulier, qui a été remarqué pour la première fois par Kurtz, *Die Einheit der Genesis*, Berlin, 1846, p. LXVII-LXVIII. Il se partage en dix sections d'inégale longueur et d'inégale importance, qui débutent par une formule identique : אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת, II, 4; V, 1; VI, 9; X, 1; XI, 27; XXV, 12; XXV, 19; XXXVI, 1; XXXVII, 2. La variante : זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת, V, 1, qui est synonyme de la précédente, et le double emploi, XXXVI, 1, 9, dans la notice d'Ésaü, dont le second n'est qu'une transition, ne changent pas le résultat, qui a été voulu et recherché pour lui-même. Le contenu des sections sert à indiquer le sens de *tôldôt*. Ce mot signifie étymologiquement *générations*; il a une autre signification dans les titres des sections de la Genèse. Si ces titres n'étaient suivis que de la généalogie des personnages nommés, le mot *tôldôt* signifierait seulement *table généalogique*. Mais comme la plupart des sections contiennent plus que de simples énumérations de noms, le sens réel du mot est plus compréhensif. On pense généralement que de la signi-

fication dérivée : *généalogie,* l'auteur a passé à celui d'*histoire.* Le titre de ces récits indique donc leur genre littéraire. Non pas qu'il signifie : « histoire relatant des traditions populaires, » comme l'a prétendu le P. de Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage,* dans les *Biblische Studien,* Fribourg-en-Brisgau, 1904, t. IX, fasc. 4, p. 26-32 ; mais bien histoire, fondée sur les généalogies, développées par des récits, parce que les généalogies constituaient la partie principale et le cadre de l'histoire primitive. Cf. abbé de Broglie, *Les généalogies bibliques,* dans le *Congrès scientifique international des catholiques,* Paris, 1889, t. I, p. 94-101. Voir t. III, col. 160. Le sens d'*histoire* une fois admis, l'auteur l'a appliqué même aux choses inanimées, aux cieux et à la terre, II, 4, dont il racontait la création.

Après une introduction sur la création du monde en six jours, I, 1-II, 3, voir t. II, col. 1034-1054, la Genèse se divise donc en dix sections, débutant par le même titre : 1° Histoire du ciel et de la terre, II, 4-IV, 26. Après le titre, II, 4, cette section raconte la création spéciale de l'homme et de la femme, II, 5-25; la tentation et la chute d'Adam et d'Ève, leur expulsion du paradis terrestre, III, 1-24; la naissance de Caïn et d'Abel. les caractères différents de ces deux fils d'Adam, le meurtre d'Abel par Caïn et la punition du meurtrier, IV, 1-16; l'histoire de la postérité de Caïn et la naissance de Seth, IV, 17-26. — 2° Histoire d'Adam, V, 1-VI, 8. Cette section donne la généalogie des dix patriarches antédiluviens depuis Adam jusqu'à Noé, V, 1-31, et raconte la perversion de l'humanité primitive, perversion qui attire sur la terre les châtiments de Dieu, VI, 1-8. — 3° Histoire de Noé, VI, 9-IX, 29. Noé, parce qu'il est juste, trouve grâce devant Dieu qui lui ordonne de construire une arche, destinée à le sauver du déluge, lui, sa famille et un couple de chaque espèce d'animaux, VI, 9-22. Il entre dans l'arche, VII, 1-9. La pluie tombe pendant quarante jours et quarante nuits et les eaux qui couvrent et détruisent tout demeurent sur la terre durant 150 jours, VII, 10-24. Après la cessation de la pluie, les eaux diminuent progressivement et Noé sort de l'arche, VIII, 1-14. Voir DÉLUGE. Il offre un sacrifice à Dieu qui le bénit et fait alliance avec lui, VIII, 15-IX, 17. Il plante la vigne, maudit Cham, bénit Sem et Japheth, et meurt, IX, 18-29. — 4° Histoire des fils de Noé, X, 1-XI, 9. Elle se réduit à la table des peuples issus de Japheth, de Sem, X, 1-32, à laquelle est joint le récit de la construction de la tour de Babel et de la confusion des langues, XI, 1-9. — 5° Histoire de Sem, XI, 10-26. C'est la répétition de la généalogie de Sem et sa continuation jusqu'à Tharé, père d'Abraham. — 6° Histoire de Tharé et d'Abraham, XI, 27-XXV, 11. La vie de Tharé et de ses enfants ayant été résumée, XI, 27-32, l'histoire spéciale d'Abraham commence par le récit de sa vocation et de sa migration de Haran au pays de Chanaan, XII, 1-9, et par celui de son séjour en Égypte et de la préservation de Sara, son épouse, XII, 10-20. Revenu en Chanaan, Abraham se sépare de Lot, son neveu, XIII, 1-13, et Dieu promet de donner le pays à sa postérité, XIII, 14-18. Quatre rois confédérés envahissent la Pentapole et emmènent Lot qui habitait à Sodome, XIV, 1-12; Abraham poursuit les envahisseurs et leur ravit le butin qu'ils avaient enlevé. Melchisédech bénit Abraham et celui-ci rend au roi de Sodome tout son bien, XIV, 13-24. Dieu conclut une alliance solennelle avec Abraham, à qui il prédit les destinées de sa race, XV, 1-21. Abraham épouse Agar, qui enfante Ismaël, après avoir fui au désert pour échapper aux mauvais traitements, que Sara, sa maîtresse, lui infligeait, XVI, 1-16. Dieu change le nom d'Abram en celui d'Abraham, renouvelle ses promesses, institue la circoncision et prédit la naissance d'un fils de Sara, XVII, 1-22. Abraham se circoncit et avec lui toute sa famille, XVII, 13-27. Trois anges lui apparaissent, lui renouvellent l'annonce d'un fils de Sara et le préviennent de la ruine de Sodome et de Gomorrhe, qu'ils vont accomplir malgré l'intervention d'Abraham, XVIII, 1-33. Récit du crime des Sodomites et de la délivrance de Lot, XIX, 1-29; naissance incestueuse de Moab et d'Ammon, XIX, 30-38. Aventure de Sara chez Abimélech, roi de Gérare, XX, 1-18. Naissance d'Isaac et expulsion d'Ismaël, XXI, 1-21. Alliance d'Abraham avec Abimélech, XXI, 22-34. Abraham se dispose à immoler Isaac sur l'ordre de Dieu, qui, satisfait de sa bonne volonté, arrête sa main et renouvelle les promesses précédentes, XXII, 1-19. Postérité de Nachor, XXIII, 20-24. Mort et sépulture de Sara dans le champ d'Éphron, XXIII, 1-20. Abraham envoie un de ses serviteurs en Mésopotamie chercher une femme à Isaac, XXIV, 1-9; prière de ce serviteur qui rencontre Rébecca, XXIV, 10-28; il la demande en mariage pour son jeune maître, XXIV, 29-54, et la ramène, XXIV, 55-61. Mariage d'Isaac, XXIV, 62-67. Abraham épouse Cétura, partage ses biens entre ses enfants, meurt et est enseveli avec Sara, XXV, 1-11 — 7° Histoire d'Ismaël, XXV, 12-18. Elle se réduit à l'indication de sa postérité et au récit de sa mort. — 8° Histoire d'Isaac, XXV, 19-XXXV, 29. Naissance d'Ésaü et de Jacob, XXV, 19-26. Ésaü vend son droit d'aînesse, XXV, 27-34. Au temps d'une famine, Isaac va chez Abimélech, reçoit des promesses divines et fait passer Rébecca pour sa sœur, XXVI, 1-11. Ses richesses excitent l'envie des habitants, qui bouchent les puits qu'il a creusés, XXVI, 12-22. A Bersabée, Dieu lui apparaît de nouveau, et Abimélech vient contracter alliance, XXVI, 23-33; double mariage d'Ésaü, XXVI, 34, 35. Jacob obtient la bénédiction de son père à la place d'Ésaü, XXVII, 1-29; Ésaü est béni à son tour, XXVII, 30-40. Jacob va en Mésopotamie pour échapper à la colère de son frère et pour chercher une femme de sa race, XXVII, 41-XXVIII, 5. Ésaü épouse une troisième femme, XXVIII, 6-9. Sur le chemin de Haran, Jacob a une vision à Béthel, XXVIII, 10-22. Il rencontre Rachel, fille de Laban; il l'épouse ainsi que Lia, sa sœur, XXIX, 1-30. Naissance de onze fils et d'une fille, XXIX, 31-XXX, 24. Jacob fait avec Laban des conventions, et il s'enrichit habilement, XXX, 25-43. Parce que les fils de Laban le jalousaient, il quitte furtivement Haran et Laban le poursuit, XXXI, 1-24. Ils contractent ensemble une alliance, XXXI, 25-55. Jacob envoie des présents à Ésaü, XXXII, 1-21 ; il lutte avec un ange, XXXII, 22-32. Ésaü lui fait bon accueil, XXXIII, 1-17. Jacob passe à Salem et achète le champ d'Hémor à Sichem, XXXIII, 18-20. Enlèvement de Dina par les Sichémites et vengeance de ses frères, XXXIV, 1-31. Dieu apparaît de nouveau à Jacob et lui ordonne de lui élever un autel à Béthel, XXXV, 1-7. Mort de Débora, nourrice de Rébecca, et changement du nom de Jacob en celui d'Israël, XXV, 8-15. Naissance de Benjamin et mort de Rachel, XXXV, 16-20. Inceste de Ruben, liste des fils de Jacob et mort d'Isaac, XXXV, 21-29. — 9° Histoire d'Ésaü, XXXVI, 1-42. Elle n'est que le tableau généalogique de sa postérité. — 10° Histoire de Jacob, XXXVII, 1-L, 25. Joseph, le fils préféré de Jacob, est jalousé par ses frères, XXXVII, 2-11. Envoyé pour les rejoindre à Dothain, il est vendu par eux à des Ismaélites qui le revendent à Putiphar, XXVII, 12-36. Les fils de Juda, spécialement à la suite de ses relations avec Thamar, sa bru, XXXVIII, 1-30. Joseph chez Putiphar; accusé par la femme de son maître, il est jeté en prison, XXXIX, 1-23. Il interprète les songes du panetier et de l'échanson du Pharaon, XL, 1-23 ; puis ceux du Pharaon lui-même, XLI, 1-36 ; c'est pourquoi il est mis à la tête de l'Égypte, XLI, 37-46. Les sept années de fertilité ; naissance des fils de Joseph, XLI, 47-52. Commencement de la famine, XLI, 53-57. Jacob envoie ses fils en Égypte; Joseph les reconnaît, retient Siméon en captivité et renvoie les autres à leur père, XLII, 1-25. Leur retour; Jacob re-

fuse de laisser partir Benjamin, XLII, 26-38. Contraint par la famine, il consent au départ de Benjamin, XLIII, 1-15. Ses fils sont reçus par le chef de la maison de Joseph, puis par Joseph lui-même, XLIII, 15-34. La coupe de Joseph est mise à dessein dans le sac de Benjamin; Joseph veut punir le ravisseur; Judas s'offre à la place de son jeune frère, XLIV, 1-34. Joseph se fait reconnaître et veut faire venir son père en Égypte, XLV, 1-28. Arrivée de Jacob en Égypte, et liste de ses enfants et petits-enfants, XLVI, 1-27. Rencontre de Joseph et de son père, XLVI, 28-34. Joseph obtient de Pharaon la terre de Gessen, XLVII, 1-12. Les Égyptiens achètent des vivres, XLVII, 13-26. Après 17 ans de séjour en Égypte, Jacob fait à Joseph ses dernières recommandations, XLVII, 27-31. Devenu malade, il adopte les deux fils de Joseph et les bénit, XLVIII, 1-22. Il bénit tous ses fils et meurt, XLIX, 1-32. Joseph le fait ensevelir en Chanaan, L, 1-12. Ses frères lui demandent pardon; il leur promet ses bonnes grâces. Sur le point de mourir, il demande que ses ossements soient un jour emportés au pays de Chanaan. Il meurt et il est enterré en Égypte, L, 13-25.

On a prétendu que, dans la pensée de l'auteur, le nombre des dix sections avait une valeur symbolique et signifiait l'universalité ou la perfection de l'histoire primitive de la théocratie. Mais cette idée symbolique, imaginée par les critiques modernes, n'est probablement jamais entrée dans l'esprit de cet auteur.

Le « schématisme », comme on dit, de la Genèse ne se manifeste pas seulement dans ce sectionnement en dix parties ayant le même titre; on le remarque encore dans la disposition des sections et dans le procédé, identiquement suivi pour chaque section. Les *ṭôldôṭ* sont disposées dans l'ordre de leur importance. Il y en a de deux sortes, en effet, celles de la ligne directe d'Adam à Jacob, et celles des lignes latérales, au nombre de trois, à savoir, celles des enfants de Noé, d'Ismaël et d'Ésaü. Ces dernières, qui ont moins d'importance, sont plus courtes et elles précèdent toujours les branches parallèles de la ligne principale. Elles sont donc intentionnellement placées en avant et peu développées en raison de leur moindre importance. Les branches secondaires sont ainsi éliminées, et ne reparaissent plus qu'accidentellement, quand elles sont mêlées à l'histoire de la branche principale. Du reste, ce procédé d'élimination est employé dans tout le livre, dont le contenu se restreint toujours de plus en plus. L'histoire, d'universelle qu'elle était au début, se particularise progressivement pour n'être plus que l'histoire religieuse d'Israël. Caïn et sa race sont éliminés dans l'histoire d'Adam; les descendants de Seth, sauf Noé, à partir de l'histoire de ce dernier; Cham et Japheth disparaissent de l'histoire de Sem; les autres fils de Sem sont exclus de l'histoire de Tharé et d'Abraham. A partir d'Ismaël, les branches secondaires, qui forment des sections spéciales, sont vite laissées hors d'observation et avec les *ṭôldôṭ* de Jacob commence l'histoire du peuple élu, du peuple théocratique.

D'autre part, l'écrivain suit un ordre déterminé dans les développements de chaque section. Le titre est suivi d'ordinaire d'une récapitulation de la section précédente. Ainsi Gen., II, 4, résume l'introduction, I, 1-II, 3; V, 1, répète I, 27; XXV, 12, résume XVI, 1, 3, 15, 16; XXV, 19, condense XVII; XXI, 2-5. Au début des autres sections, il y a un point de repère avec ce qui précède : VI, 10-12, répète les noms des fils de Noé, V, 32, et les causes du déluge, XI, 1-5; X, 1, est la répétition de IX, 18, 19; XI, 27, reproduit le verset qui termine la section précédente; XXXVI, 2, 3, récapitule les noms des femmes d'Ésaü, XXVI, 34; XXVIII, 9; XXXVII, 1, est la répétition de XXXV, 27. Ce procédé récapitulatif, remarqué par Raban Maur, *Comment. in Gen.*, l. II, c. XII, t. CVII, col. 531-532, donne l'explication des répétitions signalées par les critiques comme indice de la diversité des sources. Les *ṭôldôṭ* d'un patriarche embrassent toujours tout le développement qu'a pris sa maison de son vivant. Ainsi celles d'Abraham comprennent l'histoire d'Ismaël et d'Isaac, qui sont réunis pour ensevelir leur père, XXV, 9; celles d'Isaac racontent l'histoire d'Ésaü, qui, lui aussi, se joint à Jacob pour ensevelir Isaac, XXXV, 29; celles de Jacob comprennent l'histoire de ses fils jusqu'à sa mort, L, 12, et à celle de Joseph, L, 25. La vie du patriarche est plus ou moins développée. Elle est réduite parfois à quelques mots, V, XI; ou à quelques lignes, XI, 28-31; pour Noé, Abraham et Jacob, elle raconte de nombreux faits. Quand elle est détaillée, elle se termine d'une manière à peu près uniforme : l'écrivain indique la durée totale de la vie du héros et sa sépulture avec ses ancêtres, IX, 29; XI, 32; XXV, 7; XXXV, 28; XLVII, 28. Le total des années des patriarches est aussi indiqué au c. V; mais il ne l'est pas au c. XI, 10-26.

Ce plan suivi est indéniable et prouve que la Genèse a été rédigée dans un but déterminé et d'après un ordre fixé. Les critiques modernes l'attribuent au rédacteur définitif du Pentateuque qui, selon eux, aurait emprunté au code sacerdotal le cadre généalogique et le schématisme, lesquels seraient une des caractéristiques de cette source. Il montre, à tout le moins, l'unité actuelle de ce livre, compris comme un vaste tableau généalogique, embrassant les détails connus de l'histoire primitive et de l'histoire patriarcale. Cf. P. Delattre, *Plan de la Genèse,* dans la *Revue des questions historiques,* juillet 1876, t. XX, p. 5-43; Id., *Le plan de la Genèse et les générations du ciel et de la terre,* dans la *Science catholique* du 15 octobre 1891, t. V, p. 978-989; P. de Broglie, *Étude sur les généalogies bibliques,* dans le *Congrès scientifique international des catholiques de 1888,* Paris, 1889, t. I, p. 94-101; P. Julian, *Étude critique sur la composition de la Genèse,* Paris, 1888, p. 232-250.

A ne considérer que le contenu de la Genèse, on a proposé des divisions logiques en deux ou huit parties. Dans le premier cas, le livre raconte : 1° l'histoire de l'humanité depuis la création jusqu'à la vocation d'Abraham, II, 4-XI, 26; 2° l'histoire des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, ancêtres du peuple juif, jusqu'à la mort de Jacob et de Joseph en Égypte, XI, 27-L, 25. Chacune de ces parties principales se subdiviserait en cinq sections, commençant par *ṭôldôṭ*. Cf. R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros,* Paris, 1887, t. II, p. 8-10. Beaucoup de critiques modernes acceptent cette division et séparent l'histoire primitive, I, 1-XI, 9, de l'histoire des patriarches, XI, 28-L, 26, reliée à la première par la généalogie de Sem, XI, 10-27. Dans le second cas, on distingue : 1° la création du monde et de l'homme, I, 1-III, 24; 2° l'histoire de l'humanité jusqu'au déluge et l'alliance conclue entre Dieu et Noé après le cataclysme, IV, 1-IX, 17; 3° les trois fils de Noé considérés comme pères de l'humanité postdiluvienne, IX, 18-X, 32; 4° la séparation des hommes au point de vue des langues, la formation des nations, et la généalogie de Sem, XI; 5° l'histoire d'Abraham, père du peuple de la promesse, XII, 1-XXV, 11; 6° la généalogie d'Ismaël, XXV, 12-18, et l'histoire d'Isaac, XXV, 19-XXXV, 39; 7° la généalogie d'Ésaü, XXXVI; 8° l'histoire de Jacob, XXXVII-L.

2° *Exode.* — Après la mort de Joseph, l'histoire du peuple d'Israël ne procède plus par généalogies. Israël est devenu un peuple et son histoire, sous la conduite de Moïse, est celle de sa constitution nationale et religieuse. Elle se poursuit dans les quatre autres livres du Pentateuque, qui sont à la fois historiques et législatifs. La séparation des trois livres du milieu est un peu arbitraire; elle n'a eu peut-être d'autre raison, comme nous l'avons déjà dit, que la nécessité de diviser en parts à peu près égales un rouleau qui, autrement,

aurait été trop volumineux. Les faits qu'ils racontent se suivent et se complètent. On peut néanmoins considérer chacun d'eux comme un tout séparé.

L'Exode, après un court préambule, I, 1-7, qui est comme la récapitulation des *tôldôt* de Jacob, peut se diviser en trois parties très distinctes : la première partie raconte les événements qui ont précédé et préparé la sortie d'Égypte, I, 8-XII, 36, à savoir, l'oppression des Israélites par un nouveau Pharaon, qui n'avait pas connu Joseph, I, 8-22; l'histoire de Moïse avant sa vocation, II, 1-25; la vocation de Moïse comme sauveur de son peuple, son retour en Égypte et l'accueil que lui font les Israélites, III, 1-IV, 31; les premières tentatives de Moïse et d'Aaron auprès du roi d'Égypte, V, 1-VI, 13; une généalogie des fils de Ruben, Siméon et Lévi, précédant et préparant la généalogie de Moïse, VI, 14-30; une nouvelle mission divine de Moïse et la description des neuf premières plaies d'Égypte, VII, 1-X, 29; la prédiction de la dixième plaie, XI, 1-10; l'institution et la célébration de la première Pâque, XII, 1-28, la mort des premiers-nés des Égyptiens et les préparatifs de la sortie d'Égypte, 29-36. La seconde partie rapporte les faits accomplis depuis la sortie d'Égypte jusqu'à l'arrivée des Israélites au pied du Sinaï, XII, 37-XVIII, 27. Le récit du départ des Israélites est suivi de la législation concernant la Pâque future, souvenir et anniversaire de la première et la consécration des premiers-nés, XII, 37-XIII, 16. Viennent ensuite le récit des premiers campements des Israélites, la poursuite de l'armée égyptienne, qui serre les fugitifs sur les bords de la mer Rouge, XIII, 17-XIV, 14. Les Israélites passent la mer à pied sec, et les Égyptiens sont engloutis dans les flots, XIV, 15-31. Cantiques de Moïse et de Marie, sa sœur, XV, 1-21. Les stations dans le désert sont ensuite spécifiées avec les événements qui s'y rattachent : à Sur, à Mara, à Élim, XV, 22-27, au désert de Sin avec l'envoi des cailles et de la manne, XVI, 1-36, à Raphidim, où l'eau sort du rocher, XVII, 1-7, et où les Israélites battent les Amalécites, 8-16. La visite de Jéthro, beau-père de Moïse, sert d'occasion à l'institution des juges du peuple, XVIII, 1-27. La troisième partie débute par le voyage de Raphidim au pied du Sinaï, XIX, 1, 2. A cette longue station se rattache une portion de la législation mosaïque, de sorte que l'ouvrage, d'historique qu'il était, devient code législatif. Moïse monte au sommet du mont Sinaï, où Dieu lui indique les préparatifs, puis, trois jours après, les dispositions extérieures de la promulgation de ce qu'on a appelé son alliance avec Israël, XIX, 3-25. Suit la promulgation du Décalogue et des conditions de l'alliance qui forment le livre de l'alliance, XX, 1-XXIII, 33. Ce livre, ainsi nommé, XXIV, 7, comprend la loi de l'autel, XX, 24-26, des lois sur les esclaves, XXI, 1-11, sur l'homicide et les rixes, 12-27, sur les dommages causés par les animaux, 28-36, sur les voleurs, XXII, 1-4, les damnificateurs, 5, 6, les dépositaires négligents, 7-13, sur le prêt, 14, 15, sur des points de morale ou de religion, XXII, 16-XXIII, 9, sur l'année sabbatique et le sabbat, 10-12, et les trois fêtes annuelles, 13-19. Des promesses sont attachées à l'observation de ces lois, 20-33. Voir t. I, col. 388. L'alliance, fondée sur ces conditions, est conclue entre Dieu et Israël, XXIV, 1-8. Dieu se manifeste aux anciens du peuple, puis à Moïse seul qui, pendant quarante jours et quarante nuits au sommet de la montagne, reçoit du Seigneur une description précise de l'arche d'alliance, de la table des pains de proposition, du candélabre à sept branches, du tabernacle et de l'autel des holocaustes, des vêtements sacerdotaux, des rites de la consécration des prêtres, diverses lois, la désignation des constructeurs du tabernacle et une loi relative à l'observance du sabbat, XXIV, 9-XXXI, 18. Le récit historique reprend. Pendant l'absence prolongée de Moïse, le peuple adore le veau d'or. Dieu s'en irrite; Moïse intercède pour le peuple, brise les tables de la loi, renverse l'idole, punit les coupables, intercède de nouveau auprès du Seigneur, qui fait grâce au peuple repentant, XXXII, 1-XXXIII, 6. Moïse transporte le tabernacle hors du camp et Dieu propose de renouveler l'alliance rompue par l'infidélité des Israélites. Moïse taille de nouvelles tables, reçoit une seconde fois de Dieu les conditions de l'alliance, après 40 jours de séjour au sommet du Sinaï, rapporte les tables de la loi, gravées de sa propre main, et reparaît le visage resplendissant de la gloire divine, XXXIII, 7-XXXIV, 35. Les ordres divins au sujet de la construction du tabernacle et des instruments du culte s'accomplissent : les Israélites apportent leurs dons; les ouvriers désignés les emploient à la construction du tabernacle, de l'arche, de la table des pains de proposition, du candélabre, des autels et des vêtements sacerdotaux, XXXV, 1-XXXIX, 29. Tout le travail achevé est béni par Moïse. Dieu ordonne d'ériger le tabernacle, de vêtir et d'oindre les prêtres. Ses ordres sont exécutés, et la nuée du Seigneur couvre le tabernacle, XXXIX, 30-XL, 36.

3° *Lévitique.* — Ce livre est presque en entier législatif et continue l'exposé des lois, données par Dieu à Moïse au Sinaï. Les nombreuses lois qu'il contient sont codifiées sans ordre logique. Il y a cependant certains groupements de dispositions concernant le même sujet. Une première section, I-VII, est consacrée aux sacrifices : holocaustes, I, 1-17; oblations, II, 1-16; sacrifices pacifiques, III, 1-17; sacrifices pour le péché involontaire, IV, 1-V, 13, et pour le délit volontaire, V, 14-VI, 7. Suivent les préceptes concernant les prêtres dans l'offrande de ces divers sacrifices, VI, 8-10, puis de nouvelles prescriptions au sujet des sacrifices pacifiques entrecoupées par la défense réitérée de manger la graisse et le sang, VII, 11-34, et terminées par une conclusion générale, 35-38. Une seconde section raconte en détails la consécration d'Aaron et de ses fils, VIII, 1-36, et l'inauguration de leurs fonctions, IX, 1-24. Suit l'épisode de la punition de Nadab et d'Abiu, coupables d'un manquement dans le service divin, X, 1-27. Enfin vient la défense faite aux prêtres de boire du vin et des liqueurs enivrantes, et une prescription relative à la manducation des restes du sacrifice, X, 8-20. Une troisième section réunit les lois de la pureté légale, XI-XV : les animaux purs et impurs, XI, 1-47; la purification de la femme en couches, XII, 1-8; la lèpre des hommes, XIII, 1-46, des habits, XIII, 47-59; la purification du lépreux, XIV, 1-32; la lèpre des maisons, 33-53; récapitulation, 54-57; les impuretés sexuelles, XV, 1-33. Une quatrième section expose les rites de la fête annuelle de l'expiation, XVI, 1-34. Après une loi spéciale sur l'immolation des victimes et la défense de manger le sang et les bêtes mortes, XVII, 1-16, une cinquième section groupe les lois concernant la pureté extérieure et intérieure, XVIII, 1-5, à savoir les mariages interdits, XVIII, 6-30; les devoirs envers Dieu et le prochain, XIX, 1-18, et différents préceptes de même nature, XIX, 19-37. Des peines sévères sont portées contre les violateurs de ces dispositions, XX, 1-27. Lois spéciales sur la sainteté des prêtres, irrégularités sacerdotales, XXI, 1-24. Conditions à remplir par les prêtres et les membres de leurs familles pour pouvoir manger les choses saintes, XXII, 1-16. Qualités que doivent avoir les victimes des sacrifices, 17-30. Conclusion, 31-33. Liste des fêtes à célébrer, XXIII, 1-44. Loi sur l'huile du tabernacle et les pains de proposition, XXIV, 1-9. A l'occasion d'un fait particulier, peine portée contre les blasphémateurs, XXIV, 10-23. L'année sabbatique et le jubilé, XXV, 1-55. Promesses et menaces pour l'observation ou la violation de la loi divine, XXVI, 1-45. Loi sur les vœux et les dîmes, XXVII, 1-34.

4° *Nombres.* — Ce livre reprend le récit du séjour des Israélites dans le désert, récit qui avait été inter-

rompu par l'exposé de la législation donnée par Dieu à Moïse sur le Sinaï. Il le reprend au départ du Sinaï, au second mois de la seconde année après la sortie d'Égypte, et il le conduit jusqu'au onzième mois de la quarantième année du séjour dans le désert. Mais l'histoire de ces 38 années n'est pas racontée en détail; seuls, les événements du début et de la fin de cette période sont rapportés. Des lois nouvelles sont insérées dans la trame des faits. Les Nombres peuvent donc se diviser en trois parties : — Ire partie. Événements qui se sont produits depuis les préparatifs du départ du Sinaï jusqu'à la condamnation divine du peuple révolté, I-XIV. — Elle se subdivise en deux sections : — Ire section. Préparatifs du départ : 1° recensement du peuple d'où le livre a pris son nom, et office des lévites, I, 1-54; 2° ordre des campements, II, 1-34; 3° généalogie, office, recensement et place des lévites, III, 1-39; recensement des premiers-nés que remplacent les lévites, 40-51; offices de chaque famille de lévites, IV, 1-33; récapitulation, 34-49; 4° lois particulières, dont la première concerne la pureté du campement, V, 1-VI, 27; 5° retour en arrière et récit de ce qui s'est passé au premier mois de la seconde année, lors de l'érection du tabernacle, cf. Exod. XL, 1; offrande de chariots pour porter le tabernacle, et autres offrandes des princes de chaque tribu, Num., VII, 1-89; loi relative au candélabre, VIII, 1-4; consécration des lévites et durée de leur ministère, VIII, 5-26; la Pâque de la seconde année, avec une Pâque extraordinaire, IX, 1-14; signaux de la levée du camp, la nuée lumineuse et le son des trompettes, IX, 15-X, 10. — IIe section. Départ du Sinaï jusqu'à la défaite des Israélites par les Amalécites : le 22 du second mois de la deuxième année, levée du campement et ordre de la marche, X, 11-28; Moïse invite Hobab à le suivre, 29-32; après trois jours de marche, murmure du peuple puni par l'incendie d'une partie du camp, XI, 1-3; le peuple venu d'Égypte, las de la manne, veut de la viande; Dieu donne à Moïse des aides pour gouverner et envoie des cailles, XI, 6-34; reproches d'Aaron et de Marie contre Moïse; Marie est couverte de lèpre, XII, 1-15. De Pharan, Moïse envoie au pays de Chanaan des explorateurs dont le récit, à leur retour, provoque une sédition du peuple, XIII, 1-XIV, 10; Dieu fait périr les explorateurs coupables et condamne les Israélites révoltés à séjourner quarante ans dans le désert, XIV, 11-38; le peuple prend les armes, mais est battu par les Amalécites, XIV, 39-45. — IIe partie. Quelques épisodes des quarante ans du séjour dans le désert. — Lois diverses, XV, 1-31; un violateur du sabbat lapidé, XV, 32-36; loi des franges aux vêtements, XV, 37-41. Révolte de Coré, de Dathan et d'Abiron, XVI, 1-40; punition des murmures du peuple, XVI, 41-50; la verge d'Aaron fleurit, XVII, 1-13. Offices, droits et charges des prêtres et des lévites, XVIII, 1-32; immolation de la vache rousse, et lois de purification, XIX, 1-22. — IIIe partie. Derniers événements de la fin du séjour dans le désert. — Après la mort de Marie, révolte à Cadès; Moïse frappe deux fois le rocher, XX, 1-13; ambassade au roi d'Édom qui refuse le passage sur ses terres, XX, 14-21; mort d'Aaron à Hor, XX, 22-30; victoire remportée sur le roi Arad, XXI, 1-3; les Israélites contournent l'Idumée, se plaignent de Moïse et sont punis par des serpents de feu, XXI, 4-9; itinéraire suivi jusqu'à l'Arnon : chant de l'Arnon et chant du puits, XXI, 10-20; expédition contre Séon et chant d'Hésébon, XXI, 21-30; victoire remportée sur Og, XXI, 31-35. Dans les champs de Moab, bénédictions et oracles de Balaam, XXII, 1-XXIV, 25; crime des Israélites, zèle de Phinées et ordre d'exterminer les Madianites, XXV, 1-18. Nouveau recensement du peuple, XXVI, 1-65. Loi sur les filles héritières à l'occasion des filles de Salphaad, XXVII, 1-11. Josué est institué successeur de Moïse, XXVII, 12-23. Lois sur les sacrifices, les fêtes et les vœux, XXVIII, 1-XXX, 17. Victoire sur les Madianites, XXXI, 1-54. Attribution du pays situé à l'est du Jourdain aux tribus de Ruben et de Gad et à la demi-tribu de Manassé, XXXII, 1-42. Résumé des stations des Israélites dans le désert, XXXIII, 1-49. Ordre donné par Dieu d'exterminer les Chananéens, XXXIII, 50-56. Limites de la Terre Promise et noms des hommes qui feront le partage du pays conquis, XXXIV, 1-29. Villes lévitiques et villes de refuge, XXXV, 1-15. Lois sur l'homicide volontaire et involontaire et sur le mariage des filles héritières, XXXV, 16-XXXVI, 12. Conclusion, ỳ. 13.

L'analyse précédente, qui est tout à fait objective, montre clairement que si, dans les livres du milieu, Exode, Lévitique et Nombres, le récit historique se développe d'une façon assez cohérente pour l'ensemble, dans un cadre à la fois chronologique et géographique, tracé par les stations ou campements successifs des Israélites dans le désert, et que si la législation sinaïtique s'y insère naturellement à sa date, cependant les lois sont souvent groupées en codes ou recueils distincts, qui sont juxtaposés plutôt que coordonnés, et les prescriptions elles-mêmes de chaque code ne sont pas toujours logiquement distribuées; beaucoup semblent être des lois complémentaires ou explicatives des précédentes. Il y a donc, dans ces livres et dans leurs parties, un certain ordre; mais il n'est pas toujours apparent, et la disposition actuelle trahit certaines répétitions, qui proviennent de la manière dont la loi mosaïque a été promulguée. Elle n'a pas été faite d'un seul coup, mais progressivement et au jour le jour. Le législateur est revenu plusieurs fois sur les mêmes sujets, en expliquant ou complétant ses premières ordonnances. Voir t. IV, col. 337-339. Pour les divisions logiques de la législation mosaïque, voir t. IV, col. 327-332.

5° *Deutéronome*. — Ce livre a, dans le Pentateuque, une physionomie à part. Il ne se rattache pas aux Nombres comme ceux-ci aux deux livres précédents, et il se distingue des autres parties du Pentateuque en ce qu'il se compose principalement, non de récits, mais de discours prononcés par Moïse dans les plaines de Moab, le onzième mois de la 40e année du séjour au désert. D'autre part, il forme, dans l'ensemble, un tout complet. Son plan est simple. Indépendamment du titre, I, 1-4, il comprend quatre discours. — Le premier, I, 6-IV, 43, sert d'introduction au livre entier. On y distingue : 1° un résumé historique des faits qui ont suivi la promulgation de la Loi au Sinaï, I, 6-III, 29; 2° une exhortation à observer cette Loi, IV, 1-40. Ce premier discours est suivi de deux enclaves : 1° un fragment historique sur les villes de refuge situées à l'est du Jourdain, IV, 41-43; 2° un préambule historique préparant le discours qui va suivre, IV, 44-49. — Le second discours, V-XXVI, fait le fond du livre. Il débute par un rappel de la Loi sinaïtique et il reproduit le décalogue, V, 1-VI, 3. Il se subdivise ensuite en deux parties : la première, VI, 4-XI, 32, est parénétique; elle expose les motifs que les Israélites ont d'obéir à la loi et elle les exhorte à l'obéissance. On a signalé, X, 6, 7, un passage qui semble être une interpolation. Le verset 8 fait naturellement suite au verset 5. Même considérés comme une parenthèse, les versets 6 et 7 ne s'expliquent guère et rompent très malencontreusement le résumé historique, au milieu duquel ils sont introduits. La seconde partie du discours, XII, 1-XXVI, 15, contient un code de lois, essentiellement morales et religieuses, qu'on a diversement groupées : 1° Lois religieuses : unité du culte, XII, 2-27; interdiction de l'idolâtrie, XII, 28-XIII, 18; prohibition de quelques usages païens et distinction des animaux purs et impurs, XIV, 1-21; paiement de la dîme, XIV, 22-29; l'année sabbatique, XV, 1-18; offrande des premiers-nés des troupeaux, XV, 19-23; les trois fêtes annuelles, Pâque, Pentecôte et

Tabernacles, XVI, 1-17; 2° institutions publiques : les juges, XVI, 18-XVII, 13; le roi futur, XVII, 14-20; les prêtres et les lévites, XVIII, 1-8; les faux et les vrais prophètes, XVIII, 9-22; 3° la justice criminelle : les villes de refuge, XIX, 1-13; le déplacement des bornes des champs, XIX, 14; les témoins, XIX, 15-21; 4° la guerre, les exempts et la manière de traiter les ennemis, XX, 1-20; 5° meurtre dont les auteurs sont inconnus, XXI, 1-9; 6° traitement des femmes prises à la guerre, XXI, 10-14; 7° droit privé : droit d'aînesse, XXI, 15-17; conduite à l'égard d'un fils rebelle, XXI, 18-21; coupables punis de mort, XXI, 22, 23; animaux et objets perdus, XXII, 1-4; vêtements, nids d'oiseaux, construction des maisons, mélanges disparates, franges, XXII, 5-12; des vierges, XXII, 13-30; de ceux qui ne peuvent faire partie d'Israël, XXIII, 1-8; hygiène des camps, XXIII, 9-14; esclaves fugitifs, prostituées, usure, vœux, droit de prendre dans les vignes et les moissons, XXIII, 15-25; divorce, XXIV, 1-4; le nouveau marié, 5; droits des pauvres, 6-22; la flagellation, XXV, 1-3; le bœuf qui foule l'aire, 4; loi du lévirat, 5-10; poids et mesures, 13-16; extermination des Amalécites, 17-19; les prémices et les dîmes, XXVI, 1-15. Péroraison : exhortation à observer ces lois, 16-19. — Dans le troisième discours, XXVII-XXVIII, Moïse ordonne aux Israélites, lorsqu'ils auront passé le Jourdain, d'élever un autel sur lequel ils graveront le Deutéronome, et il leur trace les bénédictions et les malédictions à prononcer ce jour-là, XXVII, 1-26. Moïse prononce lui-même les bénédictions réservées aux observateurs de la loi et les malédictions qui frapperont les rebelles, XXVIII, 1-68. Le verset 69 de l'hébreu (Vulgate, XXIX, 1) sert de conclusion à ce discours. — Un quatrième discours, XXIX, 1 (Vulgate 2) XXX, 20, résume les bienfaits de Dieu envers Israël, exhorte à observer l'alliance jurée et à ne pas y être infidèle, annonce le pardon aux coupables, montre que la loi est facile à observer et réitère les bénédictions et les malédictions.

Le recueil de ces quatre discours est complété par une conclusion historique, relatant les derniers événements de la vie de Moïse, XXXI-XXXIV. Moïse choisit Josué comme son successeur, ordonne de lire la loi au peuple tous les sept ans et d'en déposer le texte dans l'arche, XXXI, 1-27; il fait rassembler les anciens et récite son cantique, XXXI, 28-XXXII, 47; il contemple de loin la Terre Promise, XXXII, 48-52. Il bénit les tribus d'Israël, XXXIII, 1-29. Sa mort, sa sépulture, son éloge, XXXIV, 1-2. Ces derniers chapitres ne sont pas très étroitement rattachés l'un à l'autre et sont comme des appendices ajoutés au Pentateuque entier.

III. Authenticité. — Nous revendiquons l'authenticité mosaïque du Pentateuque et avec la tradition juive et chrétienne nous pensons que Moïse est l'auteur du livre qui porte son nom. Mais, avant de faire la démonstration de cette thèse et de résoudre les objections qu'on lui oppose, il est bon de déterminer dans quel sens nous entendons maintenir l'authenticité mosaïque du Pentateuque et d'indiquer la part que Moïse a prise à la rédaction du livre.

I. Nature de l'authenticité mosaïque. — D'abord, nous ne disons pas avec Josèphe, Philon et quelques rabbins juifs, dont les témoignages seront rapportés plus loin, que Moïse a personnellement écrit ou dicté le Pentateuque entier, y compris le récit de sa mort. Deut., XXXIV, 5-12. Déjà, des Juifs dans le Talmud attribuaient à Josué les huit derniers versets de la loi. Au rapport d'Abenesra († 1167), le rabbin Isaac ben Jasus († 1057) soutenait que Gen., XXXVI, 31, avait été écrit sous le règne de Josaphat. Abenesra lui-même disait en termes voilés que les passages, Gen., XII, 6; XXII, 14; Deut., I, 1. 5; III, 11; XXXI, 9, étaient des additions faites au texte primitif ou en contenaient. Cf. B. Spinoza, *Tract. theolog. polit.*, c. VIII, dans *Opera*, 2e édit. Van Vloten et Land, La Haye, 1895, t. II, p. 56-58; Richard Simon, *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques,* Paris, 1730, t. III, p. 195-221. André Masius, *Josuæ imperatoris historia illustrata,* Anvers, 1574, præf., p. 2, dans Migne, *Cursus completus Script. Sac.*, t. VII, col. 853, affirma que le Pentateuque avait été expliqué et complété longtemps après Moïse et il signala le nom d'Hébron, substitué à Cariath-Arbé, comme un exemple de ce travail d'adaptation postérieure. Les jésuites Benoît Pereira, *Comment. et disp. in Gen.*, Lyon, 1594, t. I, p. 13-14; Jacques Bonfrère, *Pentateuchus,* Anvers, 1625, p. 93-94; Tirin, *Comment. in V. et N. T.*, cité dans Jean de la Haye, *Biblia maxima,* Paris, 1660, t. III, p. 582, reconnaissaient dans le texte actuel des additions, faites par des scribes inspirés après Moïse, et ils citaient Gen., XIV, 14; Num., XII, 3; XXI, 14, 15. Jansénius, évêque d'Ypres, *Pentateuchus,* Louvain, 1685, præf., p. 2, admettait aussi quelques additions de cette nature. Corneille de la Pierre, *Comment. in Pent.*, arg., dans *Comment. in V. et N. T.*, Lyon, 1732, t. I, p. 18, émit même l'hypothèse que Moïse avait rédigé le Pentateuque par manière de journal et d'annales, et que Josué ou un autre avait mis en ordre ces annales en y insérant quelques additions, telles que le récit de la mort de Moïse, son éloge, Num., XII, 3, et en modifiant ou complétant certains détails, comme Gen., XIV, 14; Num., XXI, 14, 15, 27. Au siècle suivant, un autre jésuite, le P. Veith, *Sacra Scriptura contra incredulos propugnata,* part. I, sect. I, q. III, n. 8, 9, dans Migne, *Cursus completus Script. sac.*, t. IV, col. 22, note; 2e édit., col. 195-196, est du même sentiment que Corneille de la Pierre. Bellarmin, *Controversiæ,* Milan, 1721, t. I, p. 166, attribuait à Esdras une revision du Pentateuque, comprenant l'addition du dernier chapitre du Deutéronome et l'insertion de quelques détails dans le texte. Dom Calmet, *Commentaire littéral,* 2e édit., Paris, 1724, t. I, p. 9; t. II, p. 401, admettait, avec l'addition finale, l'introduction de quelques gloses dans le texte original. C'est devenu au XIXe siècle l'enseignement des exégètes et des théologiens catholiques que l'œuvre de Moïse a subi des changements de noms propres et des altérations de nombres, des additions et des modifications de détails, et même qu'elle a reçu peut-être dans sa partie législative certaines dispositions complémentaires. Haneberg, *Histoire de la révélation biblique,* trad. franç., Paris, 1856, t. I, p. 222-223; J.-T. Lamy, *Comment. in lib. Geneseos,* Malines, 1883, t. I, p. 36-39; F. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 172-179; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 463-477; Ch. Pesch, *Apparatus ad historiam coævam doctrinæ inspirationis penes catholicos,* Rome, 1903, p. 75; F. Prat, *Le code du Sinaï,* Paris, 1904, p. 46-60; Höpfl, *Die höhere Bibelkritik,* Paderborn, 1902, p. 35. Voir t. IV, col. 337-339. Quelques-uns de ces critiques ont, en outre, admis que Moïse s'était servi de documents antérieurs pour la rédaction de la Genèse, et d'autres ont renouvelé encore l'hypothèse de l'emploi de secrétaires, choisis par Moïse et contrôlés par lui, sinon personnellement inspirés, comme l'avait pensé Richard Simon. J. Brucker, *Authenticité des livres de Moïse,* dans les *Études,* 1888, t. XXIII, p. 327-340; card. Meignan, *De l'Éden à Moïse,* Paris, 1895, p. 68-77; Id., *David, roi, psalmiste, prophète,* Paris, 1889, introduction, p. XXXIV-LXV.

M. Hoberg, *Ueber negative und positive Pentateuchkritik,* dans *Biblische Studien,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. VI, fasc. 1 et 2, p. 7-9; *Moses und der Pentateuch,* Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 47-69, étend davantage le champ des additions historiques et législatives faites au Pentateuque postérieurement à Moïse. Il signale au nombre des premières la conclusion du Deutéro-

nome, XXXI-XXXIV, ajoutée peut-être par Josué; des listes complétées, telles que celle de Gen., XXXVI, poussée jusqu'au temps de David ou de Salomon; Exod., XXXVI, 8-XXXIX, 43, qui ne serait qu'une répétition retouchée d'Exod., XXV, 10-XXXIII, 43; Exod., XXX; Num., X, 29-32, 35, 36; XXVII, 14; Deut., III, 8 *b*, 11, 14; IV, 41-43; peut-être aussi Gen., XXII, 14 *b*; certainement Deut., X, 6-9; XXI, 4; peut-être les deux chants, Num., XXI, 13 *b*-15; 16 *b*-18; certainement les introductions, Deut., I, 1-5; IV, 44-49. Il est plus difficile de discerner les additions législatives. Quelques exemples de transformations paraissent admissibles : ainsi la loi sur la dîme qui se présente sous cinq formes différentes. Exod., XXII, 28; Num., XVIII, 21-32; Deut., XII, 6, 11, 17; XIV; 22-29; XXVI, 12-15. Toute disposition qui suppose une habitation fixe, comme Lev., XXV, 32-34, est vraisemblablement, selon M. Hoberg, d'origine postérieure á Moïse. D'autre part, les réflexions générales, les titres et les conclusions des sections appartiendraient rarement au texte original. Moïse n'a donc pas écrit chaque mot, chaque phrase du Pentateuque; il en est l'auteur; mais son œuvre a pu recevoir au cours des siécles quelques additions et modifications, depuis le temps de sa composition jusqu'aprés le retour en Palestine des Juifs captifs á Babylone.

La Commission biblique a reconnu la légitimité de cette maniére d'envisager l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Le 27 juin 1906, Pie X approuvait les solutions qu'elle avait données á quatre questions soumises à son examen. Elle maintient d'abord l'authenticité de ce livre; les trois autres réponses en expliquent la nature : II. *Utrum mosaica authentia Pentateuchi talem necessario postulet redactionem totius operis, ut prorsus tenendum sit Moysen omnia et singula manu sua scripsisse vel amanuensibus dictasse; an etiam eorum hypothesis permitti possit qui existimant eum opus ipsum a se sub divinæ inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum commisisse, ita tamen ut sensa sua fideliter redderent, nihil contra suam voluntatem scriberent, nihil omitterent; ac tandem opus hac ratione confectum, ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore prolatum, ipsiusmet nomine vulgaretur?* Resp. *Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.* — III. *Utrum absque præjudicio mosaicæ authentiæ Pentateuchi concedi possit Moysen ad suum conficiendum opus fontes adhibuisse, scripta videlicet documenta vel orales traditiones, ex quibus, secundum peculiarem scopum sibi propositum et sub divinæ inspirationis afflatu, nonnulla hauserit eaque ad verbum vel quoad sententiam, contracta vel amplificata; ipsi operi inseruerit?* Resp. *Affirmative.* — IV. *Utrum, salva substantialiter mosaica authentia et integritate Pentateuchi, ad mitti possit tam longo sæculorum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse, uti : addimenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui interjectas, vocabula quædam et formas sermone antiquato in sermonem recentiorem translatas; mendosas demum lectiones vitio amanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad normas artis criticæ disquirere et judicare?* Resp. *Affirmative, salvo Ecclesiæ judicio.*

C'est sous la triple réserve : 1° de l'emploi de secrétraires, choisis et contrôlés par Moïse, qui aurait publié sous sa garantie personnelle le travail commandé et surveillé par lui; 2° du recours á des documents écrits ou à des traditions orales, reproduits ou utilisés par lui dans son œuvre personnelle et pour les événements antérieurs à son époque; 3° de quelques modifications postérieures, introduites aprés coup dans le Pentateuque achevé, que nous soutiendrons l'authenticité mosaïque de ce livre. Pour attribuer á Moïse le Pentateuque, nous ne tenons donc pas comme nécessaire qu'il ait écrit lui-même ou dicté mot à mot á des copistes tout le contenu; il suffit que tout ait été publié sous sa responsabilité et reproduise fidèlement et exactement ce qu'il avait ordonné á ses secrétaires d'écrire en son nom. De même encore, les additions, telles que le récit de la mort de Moïse, des gloses introduites dans le texte, soit pour expliquer des usages anciens, soit pour remplacer des termes archaïques par des formes plus récentes, enfin, les fautes de transcription ne nuisent pas plus á l'authenticité qu'á l'intégrité substantielle du Pentateuque. Nonobstant ces additions et modifications, le Pentateuque reste l'œuvre de Moïse auteur responsable et inspiré, ayant peut-être fait rédiger par ses secrétaires une partie de ses récits ou de ses lois.

II. PREUVES DE L'AUTHENTICITÉ MOSAIQUE DU PENTATEUQUE. — Que Moïse ait écrit le Pentateuque, qui porte son nom, c'est un fait attesté : 1° par différents témoignages bibliques; 2° par le sentiment perpétuel des Juifs; 3° par la tradition constante de l'Église catholique; et 4° confirmé par des indices fournis par le livre lui-même.

1° *Témoignages bibliques de l'activité littéraire de Moïse.* — Si on ne lit nulle part dans la Bible l'affirmation explicite et formelle que Moïse a rédigé le Pentateuque entier, il y a cependant, en différents livres des deux Testaments, des indications et des affirmations desquelles il résulte que Moïse a écrit des faits, des lois qui sont contenus dans le Pentateuque. — 1. *Témoignage du Pentateuque lui-même.* — Le livre entier ne se présente pas expressément comme ayant été composé par Moïse. Outre qu'il contient, dans son état actuel, le récit, évidemment postérieur, de la mort de Moïse, il raconte la vie du législateur hébreu á la troisiéme personne et en style indirect, et les quatre derniers livres n'ont pas la forme littéraire de Mémoires du héros dont ils font l'histoire. Toutefois le caractére impersonnel du récit peut fort bien se concilier avec la rédaction par Moïse. On peut dire que la formule : « Dieu dit à Moïse, » si souvent employée, en tête des lois, qui prouve l'origine divine ou la révélation faite à Moïse, de cette législation, ne signifie pas nécessairement que Moïse lui-même a codifié dans le Pentateuque les lois qu'il a promulguées. Mais le Pentateuque cependant donne des indications formelles sur l'activité littéraire de Moïse. Aprés la bataille contre les Amalécites á Raphidim, le chef des Hébreux reçut de Dieu l'ordre suivant : « Écris cela en souvenir dans le livre et inculque-le dans les oreilles de Josué. » Exod., XVII, 14. L'ordre divin est certainement restreint á la victoire sur Amalec, dont Israël devait garder le souvenir, Deut., XXV, 17-19, et dont le récit fut rédigé par Moïse afin de conserver la mémoire de l'événement. Selon la leçon massorétique, בַּסֵּפֶר, Dieu ordonne á Moïse d'écrire dans *le* livre, c'est-à-dire, comme on l'interprète communément dans un livre déjá commencé et connu, dans un registre ou journal où Moïse notait les faits mémorables de l'histoire d'Israël. En ponctuant ainsi le texte, les massorétes eux-mêmes voulaient vraisemblablement désigner, non pas le livre des justes, F. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus*, Paris, 1897, p. 182; *Deuteronomium*, Paris, 1901, p. 152, mais le Pentateuque lui-même. Cependant les Septante ne lisaient pas l'article défini, puisqu'ils ont traduit ce mot : εἰς βιβλίον ou ἐν βιβλίῳ. Le texte, á leur sentiment, désignait donc *un* livre indéterminé. J. Kley, *Die Pentateuchfrage*, Munster, 1903, p. 217, a prétendu que cette dernière signification exigerait la leçon עַל סֵפֶר, employée dans ce sens. Deut., XVII, 18; XXXI, 24; Is., XXX, 8; Jer., XXX, 2; XXXVI, 2. Néanmoins la leçon massorétique, fût-elle originale, ne désignerait pas nécessairement le Pentateuque commencé; elle conviendrait suffisamment á un livre, dans

lequel Moïse aurait joint ce récit à des récits précédents et qui serait reproduit dans le Pentateuque. Plus loin, Exod., XXIV, 4, il est dit que Moïse écrivit toutes les paroles de Jéhovah. Or il ne s'agit naturellement pas de toutes les révélations faites par Dieu à Moïse, puisqu'elles n'étaient pas terminées, ni même de toutes les communications divines antérieures, mais seulement des paroles qui précèdent immédiatement et qui contiennent les conditions de l'alliance conclue entre Dieu et les Israélites, Exod., XX-XXIII, du « livre de l'alliance », que Moïse lut au peuple. Exod., XXIV, 7. Cf. Heb., IX, 19, 20.

Les deux témoignages précédents prouvent déjà que Moïse avait rédigé un récit historique et un code législatif, celui de l'alliance. Un autre petit code de l'alliance est encore expressément attribué à Moïse. De nouveau, Dieu ordonna au législateur d'écrire les paroles qu'il vient de prononcer, Exod., XXXIV, 10-26, et qui contiennent les bases de l'alliance proposée à Israël, Exod., XXXIV, 27, et Moïse écrivit les dix paroles de l'alliance sur deux tables qu'il avait préparées, Exod., XXXIV, 1, 4, qu'il tenait en mains à la descente du Sinaï et dont il imposa le contenu aux Israélites. Exod., XXXIV, 28, 29, 32. Le petit livre de l'alliance, comprenant le Décalogue, Exod., XXXIV, 10-26, a donc été rédigé de la main de Moïse.

Un autre ordre de Dieu impose à Moïse de décrire les marches et les stations d'Israël dans le désert. Num., XXXIII, 1, 2. On a interprété cet ordre de deux façons différentes. Selon les uns, Dieu aurait ordonné à Moïse d'écrire le récit de l'exode, en suivant l'ordre des stations et des campements des Israélites. Dans cette interprétation, Moïse serait l'auteur de la narration détaillée dont la liste des campements dressée, Num., XXXIII, 3-49, ne serait que le résumé. Mais comme cette liste ne résume pas la narration précédente, puisqu'elle indique un plus grand nombre de stations, dont quelques-unes sont différentes, il vaut mieux, semble-t-il, avec d'autres, restreindre cet ordre à la liste elle-même des stations qui, suivant cette explication, serait l'œuvre de Moïse.

Parce que les témoignages précédents n'attribuent pas explicitement à Moïse la rédaction du Pentateuque entier, et ne lui en rapportent que des portions seulement, les critiques modernes veulent en conclure qu'ils restreignent la composition mosaïque à ces parties et qu'ils excluent celle du tout. Mais cette conclusion n'est pas légitime. La rédaction des passages mentionnés est toujours exécutée par ordre divin. En ordonnant à Moïse d'écrire le récit des événements les plus notables pour en garder le souvenir et les dispositions fondamentales de son alliance avec Israël, Dieu ne lui interdisait pas de relater l'histoire entière des Israélites au désert ni de rédiger toutes les lois qu'il l'avait chargé de porter. Son ordre de mettre par écrit les faits et les lois les plus importants est loin d'exclure la relation des autres événements et des autres dispositions législatives.

Le Deutéronome, composé de discours prononcés par Moïse, nous fournit une indication sur l'activité littéraire de Moïse dans l'épilogue, XXXI. Sur le point de mourir, Moïse, après avoir institué Josué son successeur, remet aux prêtres et aux anciens cette loi-ci qu'il avait écrite et il leur ordonne de la faire lire tous les sept ans au peuple assemblé pour que tous en connaissent et en observent les préceptes, 9-13. Ayant achevé d'écrire « les paroles de cette loi dans un livre », il ordonne aux lévites de porter ce livre auprès de l'arche d'alliance, pour qu'il serve de témoignage contre ceux qui en violeront les dispositions, 24-26. On ne peut pas affirmer avec certitude que cette loi est le Pentateuque entier, car elle peut n'être que celle à laquelle le c. XXXI est rattaché : la législation du Deutéronome. Ce livre se donne comme une législation spéciale promulguée par Moïse au pays de Moab, IV, 1-40, 44-49; V, 1 sq.; XII, 1 sq. Au début de leur règne, les futurs rois d'Israël devaient recevoir des prêtres « un exemplaire de cette loi-ci », XVII, 18, 19, pour qu'ils la lisent et l'observent, et les termes de la recommandation sont identiques à ceux de Deut., XXXI, 12, 13. La même loi, ou au moins une de ses parties, est encore visée dans l'ordre donné aux anciens de la transcrire sur la pierre, lorsqu'ils renouvelleront l'alliance à l'ouest du Jourdain, XXVII, 1-8. De même encore, « les paroles de cette loi-ci qui sont écrites dans ce volume, » XXVIII, 58, qui comprenaient les malédictions et les peines, portées en ce chapitre contre les violateurs de la loi, cf. ỹ. 61, et rappelées de nouveau, XXIX, 20, 21, 27, aussi bien que les bénédictions qui y sont jointes en faveur des observateurs de la même loi, XXXII, 46, 47, désignent le Deutéronome. Ce livre législatif est donc de la main de Moïse. On attribue encore à Moïse la composition d'un cantique que Dieu lui avait ordonné d'écrire, Deut., XXXI, 19, et qui est cité, XXXII, 1-43.

Des commentateurs catholiques concluent de Deut., I, 5, où il est dit que Moïse va expliquer la loi, que la législation antérieure, dont le Deutéronome n'est qu'une explication et une répétition, est d'origine mosaïque. Mais toutefois la loi que Moïse va expliquer ou mieux recommander paraît être plutôt, non celle qui précède et qui est contenue dans les livres du milieu, mais celle qui suit et qui est promulguée au delà du Jourdain. Il faut reconnaître, du reste, que si l'introduction avait la signification qu'on lui donne, elle affirmerait, non pas que la législation précédente a été rédigée par Moïse, mais seulement qu'elle a été promulguée par lui. Or, de la promulgation de la législation hébraïque par Moïse on ne peut conclure rigoureusement à sa rédaction par Moïse dans l'état où elle se trouve actuellement dans le Pentateuque. Celle-ci est possible, vraisemblable même, mais elle n'est pas démontrée par le seul fait de la promulgation mosaïque.

2. *Témoignages des autres livres de l'Ancien Testament.* — Le livre de Josué parle à plusieurs reprises d'une loi, provenant de Moïse. D'abord, Dieu ordonne à Josué d'observer lui-même et de faire observer aux autres la loi de Moïse et il lui recommande de méditer le volume de cette loi. Jos., I, 7-8. Si les termes de cet ordre ne disent pas explicitement qu'il s'agit de tout le Pentateuque, ils ne l'excluent pas non plus. Le renouvellement de l'alliance, accompli conformément aux ordres de Moïse tels qu'ils sont écrits dans le livre de la loi de Moïse, Jos., VIII, 30-35, vise directement les prescriptions de Deut., XXVII, 1-8, avec les bénédictions et les malédictions contenues Deut., XXVII, 9-XXVIII, 68; mais la manière dont parle l'auteur sacré suppose qu'il y a aussi autre chose dans le livre de la loi. Avant de mourir, Josué exhorte les Israélites à observer tout ce qui est écrit dans le volume de la loi de Moïse, Jos., XXIII, 6, ce qui désigne, en le prenant dans le sens le plus restreint, le Deutéronome. Enfin, après l'alliance solennelle conclue à Sichem, Josué dressa un statut et une ordonnance, et il écrivit toutes ces paroles « dans le livre de la loi de Dieu ». Jos., XXIV, 25-26. Ce texte signifie que Josué a ajouté ses ordonnances en les écrivant à la suite du livre où étaient contenues celles de Moïse. La législation de Moïse était donc écrite et révélée par Dieu. Voir Hoberg, *Ueber den Ursprung des Pentateuchs,* dans *Biblische Zeitschrift,* 1906, t. IV, p. 340, qui pense que ce volume de la loi de Dieu est le Pentateuque. Il désigne au moins le Deutéronome.

Les livres des Juges et de Samuel ne parlent pas en propres termes du Pentateuque, mais ils supposent son existence. Voir Jud., I, 5, et Exod., XXXIII, 2, XXXIV, 11; Deut., VII, 1, etc.; Jud., II, 1-3, et Exod.;

xxxiv, 12-13; Deut., vii, 2, 5; Exod., xxiii, 32; Deut., xii, 3; Num., xxxiii, 35, etc.; Jud., xi, 15, et Num., xx, 14-21; xxi, 21-24, etc.; I Reg., i, 3; ii, 13, et Deut., xviii, 3; I Reg., xv, 29, et Num., xxiii, 19; I Reg., xii, 3, et Num., xvi, 15; Lev., v, 13, etc. Les livres des Rois (III et IV) composés vers l'époque de la captivité, parlent plusieurs fois de la loi de Moïse et c'est sans raison suffisante qu'on veut restreindre cette expression au Deutéronome seul. I (III) Reg., ii, 3; x, 31. L'auteur remarque qu'Amasias, quand il fit périr les meurtriers de son père, épargna leurs enfants « selon ce qui est écrit dans la loi de Moïse ». II (IV) Reg., xiv, 6. Les étrangers, exportés à Samarie, n'observaient pas les ordonnances que Dieu avait données aux fils de Jacob. Le prêtre israélite qui fut envoyé pour les instruire leur prêcha l'observance des lois écrites que Dieu avait imposées aux Israélites. II (IV) Reg., xvii, 34-39. Les habitants du royaume de Juda ont été séduits par Manassé, leur roi idolâtre, et n'ont pas tenu compte des magnifiques promesses que Dieu avait faites à David et à Salomon si leurs sujets observaient fidèlement toute la loi que Moïse avait ordonnée. II (IV) Reg., xxi, 8. Cf. I (III) Reg., ix, 6-9.

La 18e année du règne de Josias (621), en restaurant le Temple de Jérusalem, on retrouva סֵפֶר הַתּוֹרָה, II (IV) Reg., xxii, 8, 11, cf. xxiii, 24, appelé encore סֵפֶר הַבְּרִית, xxiii, 2, et c'est conformément à cette loi retrouvée que le roi accomplit une importante réforme religieuse. II (IV) Reg., xxiii, 1-24. Voir t. iii, col. 1680-1681. Or cette loi était la loi de Moïse, puisqu'il est dit, xxiii, 25, qu'aucun roi ni avant ni après ne ressembla à Josias pour l'observation complète de cette loi. Mais quelle était cette loi mosaïque retrouvée au Temple? Plusieurs Pères de l'Église ont remarqué, justement semble-t-il, que c'était le Deutéronome. S. Athanase, *Epist. ad Marcellin.*, 32, t. xxvii, col. 44; S. Jérôme, *Adv. Jovinian.*, I, 5, t. xxiii, col. 217; *Comment. in Ezech.*, i, 1, t. xxv, col. 17; S. Chrysostome, *In Matth.*, hom. ix, 4, t. lvii, col. 181; *In I Cor.*, hom. vii, 3, t. lxi, col. 58; Procope de Gaza, *Comment. in Deut.*, xvii, 18, t. lxxxvii, col. 916. La plupart des critiques modernes reconnaissent aussi dans ce code le Deutéronome tout entier, ou au moins en partie. Les points sur lesquels s'est faite la réforme : 1° l'abolition des cultes étrangers et de leurs infiltrations dans le culte de Jéhovah; 2° la centralisation du culte de Jéhovah au Temple de Jérusalem; 3° la célébration correcte de la fête de Pâque, sont spécialement recommandés par le Deutéronome, xii, 2-32; xvi, 1-8. En outre, bien que ce livre ne soit pas nommé « livre de l'alliance », il a été rédigé en vue de renouveler l'alliance contractée à l'Horeb entre Dieu et le peuple d'Israël, v, 2, 3; xxvi, 17-19; xxix, 8, et les termes de l'alliance renouvelée par Josias, II (IV) Reg., xxiii, 3, sont des expressions deutéronomiques. Enfin, la réponse de la prophétesse Holda vise les malédictions, Deut., xxviii; le contenu législatif du livre retrouvé est désigné par les termes usités Deut., iv, 45; vi, 20, et l'éloge du roi est fait aussi en termes deutéronomiques. Le livre retrouvé était donc bien le Deutéronome, nommé la loi de Moïse. F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, Paris, 1901, p. 46-60, 83-87. Cependant, quelques exégètes catholiques, Clair, *Les livres des Rois*, Paris, 1884, t. ii, p. 557-558; Hoberg, *Moses und der Pentateuch*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 17-18; *Ueber den Ursprung des Pentateuchs*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1906, t. iv, p. 338-340, pensent que le livre retrouvé était le Pentateuque entier. Ils s'appuient sur le récit parallèle, II Par., xxxiv, 8-xxxv, 19, qui certainement parle du Pentateuque entier (voir plus loin), sur ce que les particularités de la réforme décrites, xxiii, 24, ne conviennent pas seulement à Deut., xviii, 10-11, mais aussi à Lev., xix, 31; xx, 6, 27; sur ce que le style de ce verset ressemble à celui de Lev., xix, 31; xx, 6, 27; Gen., xxxi, 19, 34, 35, et enfin sur le sentiment de Josèphe, *Ant. jud.*, X, iv, 2, dans *Opera*, Amsterdam, 1724, t. ii, p. 517, qui dit que Helcias ἐτυγχάνεν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις τοῦ Μωϋσέως. Ces preuves ne sont pas décisives. L'auteur des Paralipomènes a décrit les rites de la Pâque d'après les livres du milieu.

Les prophètes antérieurs à la captivité ne parlent pas de la loi écrite de Moïse. Ils parlent souvent, il est vrai, de la loi de Dieu. Visent-ils un code écrit et notamment le Pentateuque? Beaucoup d'exégètes le pensent et signalent toute mention de la loi divine par les prophètes comme un indice certain de l'existence du Pentateuque. Mais il faut se rappeler la double signification du mot *tôrâh*. Son sens propre est celui d'instruction révélée et désigne strictement toute expression de la volonté divine. Ce n'est que par extension que ce terme a servi à nommer les cinq premiers livres de la Bible, dans lesquels l'élément législatif prédomine. Or, on ne sait pas au juste à quelle date cette seconde signification est entrée dans l'usage, et c'est précisément ce qu'il faudrait fixer. Il faut donc étudier les cas particuliers. Amos, ii, 4, 5, parle une fois et d'une façon générale de la loi de Jéhovah et de ses commandements, dont la violation attirera sur Juda les punitions divines. Osée, viii, 2, reproche aux Israélites d'avoir transgressé l'alliance divine, cf. vi, 7, et violé la loi; ils en seront punis, et Dieu ne leur écrira plus de multiples lois qui leur demeurent étrangères, ỳ. 12. Il est évidemment question de nombreuses lois divines écrites, et on a le droit d'y voir une allusion au Pentateuque. Pour Isaïe, la loi est sa propre prophétie, i, 10; v, 24; viii, 16, 20; la loi de Dieu est la parole des prophètes, xxx, 8-11, ou la révélation future aux temps messianiques, ii, 3. Cf. Mich., iv, 2. La transgression des lois divines et la violation de l'alliance, reprochées v, 24; xxiv, 5, ne concernent pas nécessairement des lois écrites; s'il avait en vue un code, le prophète ne dit rien de son origine mosaïque. Sophonie, iii, 4, reproche aux prêtres de son temps d'avoir violé la loi. Jérémie n'envisage que la parole de Dieu en général, vi, 19, et la prédication prophétique, xxvi, 4-5. Mais il parle d'une loi divine et de préceptes, violés par ses contemporains et leurs ancêtres, ix, 13; xvi, 11, 12; xxxii, 23; xliv, 10, 23; d'une loi que les prêtres tenaient dans leurs mains, ii, 8; xviii, 18; et d'une loi écrite, qu'il oppose à la plume mensongère des scribes, viii, 8. Il rappelle aussi l'alliance contractée par les Israélites avec Dieu après la sortie d'Égypte, xi, 2-8; mais elle n'imposait pas l'offrande des holocaustes et des sacrifices, vii, 21-25. Elle sera remplacée par une alliance nouvelle, dans laquelle Dieu écrira sa loi dans les cœurs, xxxi, 31-33. Il y a ici encore opposition à une loi écrite, qui ne peut être que celle de Moïse.

Pendant la captivité, Baruch, ii, 2, 28, nomme expressément la loi écrite par Moïse; les termes dont il se sert correspondent assez bien au Deutéronome, xxviii, 15, 53, 62-64, sans toutefois lui convenir exclusivement, et on y trouve des allusions aux autres malédictions contenues dans le Pentateuque. Le même prophète, iii, 9-14, 35-iv, 4, fait l'éloge de la sagesse contenue dans le livre des préceptes de Jéhovah, en des traits analogues à ceux du Deutéronome, xxx, 11-14. Cf. F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, p. 101-102. Ézéchiel, qui, en vue de la restauration future d'Israël, rédige une loi cérémonielle, fait peu d'allusions à une législation antérieure. Comme Jérémie, xviii, 18, il prédit que les prêtres laisseront périr la loi qu'ils ont dans les mains, vii, 26; il accuse les prêtres de Jérusalem d'avoir méprisé la loi de Dieu, d'avoir souillé les sanctuaires, de n'avoir pas su distinguer entre les choses profanes et les choses sacrées, les puretés et les impu-

retés, et d'avoir détourné le peuple de la célébration du sabbat, XXII, 26. Daniel parle de la loi divine, promulguée par les prophètes et violée par Israël; il ajoute que cette violation de la loi a attiré sur les coupables la malédiction écrite dans le livre de Moïse, IX, 10-13.

Après la captivité, Zacharie, VII, 12, mentionne la loi. Malachie reproche aux prêtres d'avoir rompu le pacte conclu entre Dieu et Lévi et d'avoir négligé la connaissance de la loi et le devoir de la faire observer, II, 4-9; il reproche aussi à Juda d'avoir transgressé l'alliance divine et le menace des châtiments divins, II, 10-16. Mais il fait davantage; il rappelle le souvenir de la loi de Moïse, donnée par Dieu sur le mont Horeb, loi qui contenait des préceptes et des ordonnances pour tout Israël, IV, 4 (hébreu, III, 22). Josué et Zorobabel, rentrés à Jérusalem, y élevèrent un autel pour offrir des holocaustes conformément aux dispositions écrites de la loi de Moïse, et ils célébrèrent la fête des Tabernacles comme il est écrit de le faire. I Esd., III, 2, 4. Quand le Temple fut rebâti et consacré, on établit les prêtres et les lévites dans leurs fonctions, comme il est écrit dans le livre de Moïse. I Esd., VI, 18. Esdras, au témoignage d'Artaxerxès lui-même, rapporta à Jérusalem le livre de la loi de Dieu. I Esd., VII, 14. Néhémie, à la cour d'Artaxerxès, fait à Dieu l'aveu des prévarications de ses pères, qui n'ont pas observé les préceptes, les cérémonies, ordonnées par Moïse; il rappelle aussi la menace contre les prévaricateurs, et la promesse de les rétablir, s'ils se convertissaient et pratiquaient les préceptes, menace et promesse faites à Moïse. II Esd., I, 7-9. La réforme d'Esdras fut entreprise à la suite de la lecture et de l'explication du livre de la loi de Moïse, et la fête des Tabernacles fut célébrée conformément aux dispositions écrites dans cette loi. II Esd., VIII, 1-18. On continua la lecture du volume de la loi de Jéhovah. II Esd., IX, 3. Le renouvellement de l'alliance fut fait aussi conformément à la loi divine, donnée par Moïse, II Esd., X, 29, ainsi que la fourniture du bois destiné aux sacrifices. II Esd., X, 36. Plus tard, Néhémie régla encore la question des mariages mixtes en conformité avec ce qu'il avait lu dans le volume de Moïse. II Esd., XIII, 1-3. Or, ce volume n'était pas seulement le code sacerdotal, comme le prétendent les grafiens, c'était le Pentateuque entier, puisque le livre contenait des prescriptions du Lévitique, XXIII, et du Deutéronome, VII, 2-4; XV, 2. Enfin, Esdras et Néhémie, par les désignations qu'ils donnaient de ce livre, ne voulaient pas parler seulement du volume qui contenait la législation divine, promulguée par Moïse, mais bien le livre de la loi de Dieu, écrit par Moïse. C'est l'interprétation la plus naturelle et la plus commune de leurs écrits.

L'auteur du livre des Paralipomènes, qu'on regarde généralement comme le rédacteur des livres d'Esdras et de Néhémie, a utilisé le Pentateuque pour dresser ses généalogies. I Par., I-IX. Voir PARALIPOMÈNES. Toutes ses descriptions du culte divin concordent avec les prescriptions du Pentateuque. Il signale explicitement cette conformité avec ce qui est écrit dans la loi de Jéhovah, I Par., XVI, 40; dans la loi de Moïse. II Par., XXIII, 18; XXXI, 3. Il parle évidemment de la loi de Dieu, écrite par Moïse. Cf. II Par., XXV, 4. Cependant l'expression בְּיַד־מֹשֶׁה, qu'il emploie, II Par., XXXIII, 8, ne signifie pas nécessairement que Moïse a rédigé la loi de sa propre main, puisque, dans d'autres passages, où il est question de la loi mosaïque, Lev., XXVI, 46; Num., XXXVI, 13, elle désigne une disposition prise par Moïse, sans indication de rédaction écrite. Cf. I Par., XXII, 13. Mais il est tout naturel de l'entendre ici de la législation écrite par Moïse. De même, dans le récit de la loi retrouvée au Temple sous le règne de Josias, le livre de la loi de Moïse, II Par., XXXIV, 14; XXXV, 12, pourrait à la rigueur désigner seulement le livre qui contenait la législation promulguée par Moïse, dans le même sens que « les paroles que Jéhovah a dites par l'intermédiaire de Moïse ». II Par., XXXV, 6. Mais le sens naturel est que cet écrivain entendait parler du Pentateuque rédigé par Moïse.

Enfin, l'auteur de l'Ecclésiastique, XXIV, 33; LXV, 6, ne parle de Moïse que comme législateur; mais son petit-fils, dans la préface qu'il mit en tête de sa traduction grecque, nomme à trois reprises la Loi, qu'il place à côté des prophètes et des autres livres et qu'il considère ainsi comme un recueil distinct; il désigne sous ce nom les cinq livres du Pentateuque. L'auteur du second livre des Machabées, VII, 6, cite le cantique de Moïse, Deut., XXXII, 36, comme œuvre de Moïse.

Ainsi, les premiers témoignages de l'Ancien Testament attribuent explicitement à Moïse la composition de quelques parties du Pentateuque actuel, récits ou lois, et notamment le Deutéronome. Esdras, Néhémie et l'auteur des Paralipomènes lui reconnaissent formellement la rédaction du Pentateuque entier. La tradition juive la plus ancienne a donc signalé le législateur hébreu comme auteur du Pentateuque.

3. *Témoignages du Nouveau Testament.* — Notre-Seigneur et ses Apôtres ont parlé à diverses reprises de Moïse comme écrivain et de la Loi comme son œuvre. Lorsque les sadducéens interrogent Jésus sur la résurrection, ils citent la loi du lévirat comme *écrite* par Moïse. Matth., XXII, 24; Marc., XII, 19; Luc., XX, 28. Jésus n'examine pas cette affirmation, émise incidemment et comme moyen de preuve; il se borne à réfuter par l'Écriture, Matth., XXII, 29; Marc., XII, 24, l'erreur de ses interrogateurs, et il cite un passage du livre de Moïse. Matth., XXII, 31; Marc., XII, 26; Luc., XX, 37. Son affirmation porte directement sur le caractère scripturaire plutôt que sur l'origine mosaïque de ce passage. Notre-Seigneur emploie plusieurs fois l'expression usuelle « la Loi » pour désigner le Pentateuque; son apposition à la désignation technique : « les Prophètes. » le montre bien. Luc., XIV, 16, 17. Dans la parabole du riche et de Lazare, c'est « Moïse » qu'il place à côté des « prophètes », et il entend bien Moïse et les prophètes dans leurs livres. Luc., XVI, 29, 31. De même, pour montrer aux disciples d'Emmaüs que sa passion et sa mort avaient été prédites, il commença par « Moïse » et continua par « tous les prophètes », interprétant toutes les Écritures qui parlaient de lui. Luc., XXIV, 27. Dans ses dernières recommandations aux Apôtres, il leur rappelle qu'il était nécessaire que s'accomplît tout ce qui était écrit de lui dans la loi de Moïse, les prophètes et les Psaumes; il leur ouvrit l'intelligence pour comprendre les Écritures et il leur dit qu'il était écrit que le Christ devait souffrir et ressusciter le troisième jour. Luc., XXIV, 44-46. Dans tous ces passages, Notre-Seigneur se bornait à désigner ce livre par les dénominations ordinaires. De plus, il ne visait pas expressément tout le contenu du livre, mais seulement ses prophéties messianiques. Mais ailleurs, il envisage plus directement l'écrit de Moïse. Dans une discussion avec les Juifs qui niaient sa divinité, il en appela aux Écritures qui lui rendaient témoignage. Joa., V, 39. Si donc ses adversaires demeurent incrédules, Moïse, le législateur en qui ils ont mis leur espérance, sera leur accusateur auprès du Père. Joa., V, 45. « Si, en effet, continue-t-il, vous croyiez à Moïse, vous croiriez peut-être à moi aussi, car il a écrit sur moi. Mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croiriez-vous à mes paroles? » Joa., V, 46, 47. Jésus met donc en parallèle ses propres paroles avec le livre de Moïse, avec ce que Moïse, le législateur d'Israël, a écrit sur lui : les écrits de ce législateur rendent témoignage à Jésus que les Juifs repoussaient; si les Juifs ne croient plus au témoignage écrit, rendu par leur législateur, il n'est pas étonnant qu'ils ne croient pas à la

parole de Jésus. Notre-Seigneur parle de Moïse comme écrivain, au sujet des prophéties messianiques contenues dans le Pentateuque. S. Irénée, *Cont. hær.*, IV, 2, n. 3, 4, t. VII, col. 977-978; Origène, *In Num.*, hom. XXVI, n. 3, t. XII, col. 774; Euthymius, *Panoplia dogmatica*, tit. XXIV, t. CXXX, col. 1225.

Les Apôtres ont parlé aussi de Moïse écrivain. Philippe annonce à Nathanaël qu'il a rencontré en Jésus le Messie sur lequel Moïse a écrit dans la Loi et dont parlent les prophètes. Joa., I, 45. Saint Pierre, Act., III, 22, cite Deut., XVIII, 15, comme parole de Moïse. Saint Jacques rappelle qu'on lit Moïse le samedi dans les synagogues. Act., XV, 21. Saint Paul relate le même fait. II Cor., III, 15. Le même apôtre nomme ailleurs la Loi de Moïse. Act., XIII, 33; I Cor., IX, 9. Il prêche Jésus d'après la Loi de Moïse et les prophètes. Act., XXVIII, 23. Il cite différents passages du Pentateuque comme paroles écrites de Moïse. Rom., X, 5-8, 19. L'Apocalypse, XV, 3, parle du cantique de Moïse.

Si quelques-uns des témoignages précédents peuvent être restreints aux prophéties messianiques du Pentateuque, il reste établi que Jésus et ses Apôtres, pour parler du livre entier, ont employé les désignations usuelles à leur époque et par suite ont parlé, indirectement au moins, de la Loi comme étant l'œuvre de Moïse. Ils partageaient donc la croyance commune de leurs contemporains au sujet de l'origine mosaïque du Pentateuque et ils l'ont manifestée, sinon par des affirmations directes et formelles, du moins indirectement et en termes équivalents. Toutes les fois qu'ils ont eu à parler de l'auteur du Pentateuque, ils l'ont attribué à Moïse. La critique n'exige pas et ne peut pas exiger, pour établir que la tradition a attribué un écrit à un auteur déterminé, que les écrivains qui l'ont cité aient cité un ouvrage tout entier, mais il lui suffit qu'ils lui aient attribué les parties dont ils ont eu occasion de faire usage. On n'a pas le droit d'exiger de Notre-Seigneur et des Apôtres ce qu'on n'exige pas des auteurs profanes.

2° *Le sentiment perpétuel du peuple juif.* — La discussion précédente des textes de l'Ancien Testament a prouvé que la plus ancienne tradition d'Israël, reproduite dans le Pentateuque lui-même et dans les livres suivants, rapportait à Moïse au moins la rédaction de certains récits et de certaines lois, qui sont contenus dans le Pentateuque. Le livre des Rois, rédigé pendant la captivité, attribue à Moïse le Deutéronome, découvert dans le Temple du temps de Josias. En revenant à Jérusalem, Esdras rapportait le livre de la Loi, qu'il lit et présente comme l'œuvre de Moïse. Néhémie, Malachie, l'auteur des Paralipomènes regardaient Moïse comme l'auteur du Pentateuque entier. Les auteurs juifs de la version grecque dite des Septante partageaient cette conviction. Voir col. 52. Tous les contemporains de Notre-Seigneur, à quelque secte qu'ils appartinssent, admettaient cette tradition, dont Jésus se sert pour convaincre les sadducéens. Jésus et ses Apôtres, en employant les dénominations usitées de leur temps, ont bien admis le sentiment commun de leurs coreligionnaires juifs. La tradition ancienne, qui attribue à Moïse la composition du Pentateuque, s'est perpétuée dans la Synagogue jusqu'à nos jours, sauf de très rares et toutes récentes exceptions.

Pour le Ier siècle de notre ère, Josèphe et Philon représentent les deux fractions du judaïsme, palestinien et alexandrin. L'historien Josèphe, qui était de Palestine, place en tête des vingt-deux livres que les Juifs reconnaissent comme divins et inspirés, les cinq livres de Moïse qui contiennent l'histoire des origines et de l'humanité depuis la création jusqu'à la mort de l'auteur. *Cont. Apion.*, I, 8. Dans ses *Antiquités judaïques*, I, *Proœm.*, 4, il se propose de résumer les livres de Moïse à partir de la création du monde. A la fin de son exposé, IV, VIII, 3-48, il rapporte que Moïse, avant de mourir, remit aux Israélites qu'il avait tirés de l'Égypte le livre qui contenait la législation divine et qu'il avait écrit lui-même. Or, au sentiment de Josèphe, il ne s'agit pas seulement du Deutéronome, mais bien du Pentateuque entier, puisque le résumé logique qu'il en donne comprend toutes les lois du Pentateuque. Il attribue même explicitement au législateur hébreu le récit de son trépas. « Craignant, dit-il, qu'on ne prétendît qu'à cause de sa grande vertu Dieu ne l'avait ravi auprès de lui, il raconta lui-même dans les Livres saints sa propre mort. » Le philosophe alexandrin Philon cite constamment le Pentateuque comme étant de Moïse. La Thora est de tous les Livres saints celui qu'il cite le plus souvent. Elle possède à ses yeux une valeur exceptionnelle et il proclame Moïse son auteur, le prophète par excellence, un archiprophète. Les écrits qu'il a composés comprennent des récits historiques et des lois. L'histoire mosaïque remonte à la création du monde. *De vita Mosis*, l. II, *Opera*, Genève, 1613, p. 511. Philon raconte la vie de Moïse d'après les écrits de son héros, et parvenu au terme de son ouvrage, l. III, p. 538, il rapporte comme une merveille que Moïse, sur le point de mourir, fit par inspiration divine le récit prophétique de sa mort.

Une *beraïtha* du Talmud de Babylone, traité *Baba-Bathra*, voir t. II, col. 140, reproduit l'enseignement des Juifs demeurés au pays de la captivité : « Moïse, dit-elle, écrivit son livre (c'est-à-dire le Pentateuque) et la section de Balaam et Job. Josué écrivit son livre et huit versets de la Loi, » ceux qui font le récit de la mort de Moïse. Deut., XXXIV, 5-12. Les rabbins, dont l'opinion est ici reproduite, jugeant que le récit de la mort de Moïse n'avait pu être rédigé par le défunt, l'attribuaient à son successeur. C'était notamment le sentiment de Rabbi Juda. Cette opinion est répétée, traité *Makkôth*, fol. 11 *a*; traité *Menachôth*, fol. 30 *a*. Mais au rapport d'une autre *beraïtha* du même traité, c. *Kama*, Rabbi Siméon objectait qu'il ne pouvait manquer une seule lettre au livre de la Loi. Aussi concluait-il que jusqu'à Deut., XXXIV, 4, « Dieu dictait, Moïse répétait et écrivait; à partir de là, Dieu dictait, et Moïse écrivait en pleurant. » L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, Paris, 1881, p. 21; G. Wildeboer, *De la formation du canon de l'A. T.*, trad. franç., Lausanne, s. d., p. 44. Le Talmud de Jérusalem mentionne seulement l'attribution des cinq livres du Pentateuque, avec mention à part de la section de Balaam et de Balac, mais sans allusion au récit de la mort de Moïse. Traité *Sota*, V, 5, trad. Schwab, Paris, 1885, t. VII, p. 290. D'ailleurs, les rabbins, en disant : « la loi de Moïse, » en regardaient Moïse comme le rédacteur; aussi l'appelaient-ils lui-même « le grand écrivain d'Israël ». Tous les docteurs d'Israël sont demeurés fidèles à cette tradition de leurs pères, et ont unanimement reconnu que, sauf les douze derniers versets ajoutés par Josué, Moïse a écrit le Pentateuque sous l'inspiration divine. J. Fürst, *Der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen im Talmud und Midrasch*, Leipzig, 1868, p. 7-9. Seuls Isaac ben Jasus, au XIe siècle, et Abenesra, au XIIe, ont admis dans les livres de Moïse quelques additions postérieures. Voir col. 61. A la même époque Maimonide énonça en ces termes le huitième article de la foi juive : « Il faut croire que la loi que nous possédons est la loi qui nous a été donnée par Moïse... Moïse écrivit ce qui lui fut dicté sur l'histoire et sur les lois. » *Comment. in tr. Sanhedrin*, c. IX, cité par Abarbanel, *Sépher Rosch 'Amanah*, c. I, trad. de Vorstius, in-4°, Amsterdam, 1638, p. 6. Cf. Surenhusius, *Mischna cum commentariis integris Maimonidis et Bartenoræ*, Amsterdam, 1702, t. IV, p. 264. Au XIIIe siècle. R. Becchai admettait que Moïse avait écrit la loi depuis

le premier mot de la Genèse jusqu'au dernier du Deutéronome. Joseph Karo enseignait aussi que le Pentateuque entier venait immédiatement de Dieu et que Moïse n'en avait écrit aucune parole de lui-même. Au XVe siècle, Abarbanel répétait la même chose et rejetait le sentiment de ceux qui attribuaient à Josué les douze derniers versets du Deutéronome. Cf. Richard Simon, *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques de E. Dupin,* Paris, 1730, t. III, p. 215-220. Le premier parmi les Juifs, Baruch Spinoza, au XVIIe siècle, rejette l'authenticité mosaïque du Pentateuque qu'il déclare bien postérieur à Moïse, puisque Esdras en est peut-être l'auteur. *Tractatus theologico-politicus,* c. VIII, édit. Tauchnitz, t. III, p. 125; trad. Saisset, 2e édit., Paris, 1861, t. II, p. 154-173. Quelques Juifs modernes ont admis plus ou moins complètement les conclusions des critiques modernes. S. Munk, *La Palestine,* Paris, 1881, p. 132-142, attribue la Genèse, sauf un petit nombre d'interpolations, à Moïse qui en a puisé le fond dans des documents antérieurs, émanés de différents auteurs; il lui attribue aussi toute la législation du Pentateuque, qui formait peut-être le « livre de l'alliance », bien que sa rédaction ait pu, avec le temps, subir quelques modifications. Le reste du Pentateuque, à savoir les parties historiques des quatre derniers livres, est formé de documents qui étaient postérieurs à Moïse, mais dont il est impossible de fixer l'âge avec précision. « Le recueil a dû être achevé et exister dans sa forme actuelle à l'époque de Josias, et c'est à cette même époque qu'il a pu être reçu par les Samaritains. Le Pentateuque peut donc être appelé avec raison un livre mosaïque, bien qu'il ne soit pas émané en entier de Moïse. S'il manque d'unité dans le plan et la méthode, il y a unité dans l'idée, » p. 142. Les Juifs croyants ont donc toujours admis et admettent encore l'authenticité mosaïque du Pentateuque. La tradition était si stricte qu'elle a porté les rabbins à accepter même des exagérations et des fables pour la défendre.

3° *La tradition perpétuelle de l'Église catholique.* — La tradition juive, introduite par Jésus et ses Apôtres dans l'Église, s'y manifeste de bonne heure et se continue sans interruption de siècle en siècle jusqu'à nos jours. Il suffit de constater son existence dans les premiers siècles, car personne ne nie sérieusement sa persévérance et son unanimité. Les Pères apostoliques citent assez souvent des passages du Pentateuque comme paroles d'Écriture inspirée, sans nommer l'auteur, conformément à leur manière habituelle de citer la Bible, mais ils ne sont pas cependant tout à fait muets sur l'activité littéraire de Moïse. Ainsi le pseudo-Barnabé, s'il rapporte, *Epist.*, X, 1-12, dans Funk, *Patres apostolici,* 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 66-70, plusieurs lois, et XII, 2-9, p. 74-76, plusieurs paroles de Moïse, ne considère pas ce personnage exclusivement comme législateur et comme chef d'Israël. Il cite sous le nom du prophète Moïse une parole prononcée par Dieu lui-même, Exod., XXXIII, 1, 3, parce que le prophète l'avait entendue et relatée dans son récit. *Epist.*, VI, 8, 10, 13, p. 54, 56. De même encore le jeûne de Moïse sur le mont Sinaï est cité comme une parole du prophète. *Epist.*, XVI, 2, p. 80. Saint Clément de Rome cite, lui aussi, plusieurs passages du Pentateuque comme Écriture sainte. Il affirme une fois que *καὶ ὁ μακάριος πιστὸς θεράπων ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ Μωϋσῆς τὰ διατεταγμένα αὐτῷ πάντα ἐσημειώσατο ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις. I Cor.*, XLI, 1, *ibid.*, p. 152.

Les Pères apologistes apprennent aux païens, à qui ils s'adressent, que Moïse a écrit sous l'inspiration divine, qu'il est le premier des prophètes et le plus ancien de tous les écrivains et qu'il a raconté par l'esprit prophétique la création du monde. S. Justin, *Apol.*, I, 59, t. VI, col. 416; *Cohort. ad Græc.*, 28. 30, 33, 34, *ibid.*, col. 293, 296-297, 361; S. Théophile, *Ad Autol.*, III, 23, *ibid.*, col. 1156. Saint Justin, *Apol.*, I, 32, 54, *ibid.*, col. 377, 409, cite la prophétie de Jacob, Gen., XLIX, 10, comme écrite par l'esprit prophétique. Il rappelle à Tryphon, *Dial.*, 29, *ibid.*, col. 537, que Moïse a écrit dans les lettres juives. L'auteur de la *Cohort. ad Græcos,* 9, *ibid.*, col. 257, prouve l'antiquité du prophète et du législateur juif par le témoignage des philosophes grecs. Moïse a écrit au sujet du tabernacle, *ibid.*, 29, col. 296; et Platon a fait des emprunts à sa divine histoire, *ibid.*, 33, col. 301. Si les origines de l'humanité nous sont connues, c'est que le Saint-Esprit nous les a apprises, lui qui a parlé par Moïse et les autres prophètes, de sorte que nos lettres sont plus anciennes que tous les écrivains et tous les poètes. S. Théophile, *Ad Autol.*, II, 30, *ibid.*, col. 1100. Aussi tous les apologistes s'accordent-ils à dire que les philosophes et les législateurs païens ont fait des emprunts à Moïse et lui ont volé leur sagesse.

Tous les Pères subséquents citent le Pentateuque sous le nom de Moïse. Ils affirment aussi à l'occasion que Moïse a composé le Pentateuque. On retrouve de ces témoignages formels dans toutes les Églises chrétiennes. Saint Irénée, *Cont. hær.*, I, II, 6, t. VII, col. 715-716, attribue à Moïse le récit de la création du monde. Cf. II, 22, n. 3, col. 783. A Rome, saint Hippolyte commentait Deut., XXXI, 9, 24, 25, qui attribue à Moïse la rédaction de ce livre. Achelis, *Arabische Fragmente zum Pentateuch,* dans *Hippolytus,* Leipzig, 1897 t. I, p. 118. Cf. *Philosophoumena,* VIII, 8; X, 33, t. XVI, col. 3350, 3449. A Carthage, Tertullien provoquait Hermogène *ad originale instrumentum Moysi,* à propos de la création du monde. *Adv. Hermogenem,* XIX, t. II, col. 214. Cf. *Adv. Marcion.*, IV, 22, *ibid.*, col. 414. A Alexandrie, Origène tenait Moïse non seulement comme législateur, mais aussi comme écrivain, puisque les lettres qu'il employa pour écrire ces cinq livres, tenus pour sacrés chez les Juifs, sont différentes des lettres égyptiennes. *Cont. Cels.*, III, 5-6, t. XI, col. 928. Il parle des écrits de Moïse, livres clairs et sages, que Moïse ou plutôt l'Esprit divin qui était en Moïse et dont l'inspiration l'a fait prophète, a écrits. *Ibid.*, IV, 55, col. 1120. Cf. *In Gen.*, hom. XIII, n. 2, t. XII, col. 231; *In Num.*, hom. XXVI, 3, *ibid.*, col. 774. Eusèbe de Césarée parle du grand Moïse, le plus ancien de tous les prophètes, qui a décrit sous l'inspiration divine la création du monde et l'histoire des premiers hommes. *H. E.*, I, 2, t. XX, col. 56; cf. 3, col. 69. Saint Eusthate d'Antioche, *De engastrimytha contra Origenem,* 21, t. XVIII, col. 656, reproche à Origène d'appeler fables ce que Dieu a fait et ce que le très fidèle Moïse a consigné par écrit. Cf. pseudo-Eusthate, *In Hexaemeron, ibid.*, col. 708 Marius Victorin, *De verbis Script.*, *Factum est,* 1, t. VIII, col. 1009, déclare que *Moyses nos docuit libro Geneseos.* Saint Athanase, *Epist. ad Marcellin,* 5, 32, t. XXVII, col. 17, 20, 44, rappelait que Dieu avait ordonné à Moïse d'écrire un cantique et le Deutéronome tout entier. Diodore de Tarse déclare que Moïse a écrit le récit de la création. *Fragmenta in Gen.* t. XXXIII, col. 1561-1562. Didyme d'Alexandrie, *De Trinitate,* II, VII, 3, t. XXXIX, col. 565, expliquant : *Faciamus hominem ad imaginem nostram,* dit que Moïse dans la Genèse par la personne du Père et du Fils parle au Saint-Esprit. Saint Grégoire de Nysse attribue à Moïse les deux premiers chapitres de la Genèse qui, de prime abord, paraissent contraires. *In Hexaemeron,* proœm., t. XLIV, col. 61. Saint Ambroise, *Hexaemeron,* VI, II, 8, t. XIV, col. 245, déclare que Moïse, quoiqu'il fût instruit dans toute la sagesse des Égyptiens, a méprisé, parce qu'il était inspiré, la vaine doctrine des philosophes et a décrit la création du monde. Saint Épiphane, *Hær.*, XXVI, 3, t. XLI, col. 337, dit que ce législateur était inspiré pour rédiger la loi contre les parricides, et XXXIII, n. 9, col. 572,

pour écrire tout ce qu'il a écrit. Faustin, *De Trinitate*, c. I, 5-7, t. XIII, col. 41, 42, attribue à Moïse le début de la Genèse, et fait des emprunts aux livres de Moïse. Saint Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, I, 5, t. X, col. 28, parle des livres, *quos a Moyse atque prophetis scriptos esse Hebræorum religio tradebat.* Saint Chrysostome, *In Gen.*, hom. II, 2-3, t. LIII, col. 27, 28, reconnaissait dans le début de la Genèse les paroles du bienheureux Moïse qui, pour se faire comprendre des Juifs, parlait, comme plus tard saint Paul, un langage grossier. Il attribuait aussi à Moïse le récit du déluge et il expliquait comment cet écrivain n'a rien dit des soixante-dix premières années de Noé. *Ad Stagirium a dæmone vexatum*, II, 6, t. XLVII, col. 457. Saint Jérôme dit expressément que le Pentateuque est de Moïse. *Præfatio in lib. Josue*, t. XXVIII, col. 461; *Prologus galeatus, ibid.*, col. 548. Il énumère les cinq livres : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome comme étant de Moïse ainsi que les onze Psaumes LXXXIX-XCIX. *Epist.* CXL, 2, t. XXII, col. 1167. La parole souvent citée contre l'authenticité du Pentateuque : *Sive Moysen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esdram ejusdem instauratorem operis non recuso* (*De perpetua virginitate B. Mariæ liber adversus Helvidium*, n. 7, t. XXIII, col. 199), ne concerne pas le livre entier, mais seulement la glose : *usque in hodiernum diem*, Gen., XXXV, 4; Deut., XXXIV, 6 (selon les Septante), que le saint docteur refuse de rapporter soit à Moïse soit à Esdras. Saint Augustin voit les cinq livres de Moïse figurés par les cinq pierres que David choisit dans le torrent pour en armer sa fronde, *Serm.*, XXXI, c. V, VII, t. XXXVIII, col. 198, 199, et dans les cinq portiques de la piscine de Bethsaïde. *Serm.*, CXXIV, c. III, *ibid.*, col. 687. Il enseigne que le récit de la création, dont le sens l'a préoccupé durant toute sa vie, a été écrit par Moïse. *Conf.*, XI, 3; XII, 14, 30, t. XXXII, col. 811, 832, 843; *De Gen. ad lit.*, VIII, III, 7; IX, XIII, 23, t. XXXIV, col. 375, 402; *De civitate Dei*, XI, IV, 1, t. XLI, col. 319. Théodore de Mopsueste tient Moïse pour l'auteur de la Genèse. Sachau, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*, Leipzig, 1869, p. 8, 9. Cf. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 98. Saint Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julian.*, I, t. LXXVI, col. 524-525, prouve que Moïse a précédé tous les sages de la Grèce qui l'ont connu et estimé, et il explique que le contenu de ses récits est admirable, parce que l'écrivain était inspiré de Dieu. Saint Isidore de Péluse, *Epist.*, l. IV, epist. CLXXVI, t. LXXVIII, col. 1268, explique pourquoi Moïse a fait précéder sa législation d'un récit historique. Théodoret, *In Malach.*, arg., t. LXXXI, col. 1960, déclare que Moïse, le grand législateur, est le premier qui nous ait laissé par écrit des oracles divins. Procope de Gaza, *In Gen.*, prolog., t. LXXXVII, col. 21, affirme que le livre qu'il entreprend de commenter est de Moïse. Les explications qu'il donne montrent bien qu'il regardait la législation, contenue dans les livres du milieu, comme rédigée par cet écrivain. D'ailleurs, il déclare expressément que le Deutéronome, résumé des livres précédents, est de la main de Moïse. *In Deut.*, *ibid.*, col. 893-894. Junilius, *De partibus divinæ legis*, l. I, c. VIII, t. LXVIII, col. 28; cf. Kihn, *op. cit.*, p. 480, sait, *ex traditione veterum*, que Moïse a écrit les cinq premiers livres historiques de l'Ancien Testament, bien que leurs titres ne contiennent pas son nom, et que lui-même ne dise pas : *Dixit Dominus ad me*, mais, comme s'il parlait d'un autre : *Dixit Dominus ad Moysen.* De son côté, saint Isidore de Séville est très explicite dans les attributions du Pentateuque à Moïse. *Etym.*, VI, I, 4; II, 1, t. LXXXII, col. 229, 230. Il indique même le temps mis par Moïse à rédiger le Deutéronome. *Quæst. in V. T., in Deut.*, I, 2, t. LXXXIII, col. 359.

Il est inutile de multiplier les citations. On a continué dans l'Église à admettre l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Pour le moyen âge et les temps modernes, voir Hoberg, *Moses und der Pentateuch*, p. 72-73. Personne jusqu'au XVI[e] et au XVII[e] siècle n'a émis le moindre doute à ce sujet. Nous exposerons plus loin les doutes et les négations des critiques modernes. La masse des exégètes et des théologiens catholiques aussi bien que des fidèles est demeurée attachée à l'ancienne tradition, et aujourd'hui encore, nonobstant le travail de la critique, admet l'authenticité mosaïque du Pentateuque. L'enseignement traditionnel a été véritablement unanime, ininterrompu et perpétuel dans l'Église catholique.

4° *Critères internes ou caractères mosaïques du Pentateuque.* — Ils sont tirés du fond même ou de la forme littéraire du livre. Par eux-mêmes, ils sont insuffisants à prouver l'authenticité mosaïque du Pentateuque, mais ils confirment la tradition juive et chrétienne. — 1. *Caractères mosaïques du fond.* — *a*) *L'auteur du Pentateuque connaît exactement les choses d'Égypte.* — Bien que les nombreux documents hiéroglyphiques de l'ancienne Égypte, déchiffrés récemment, ne fournissent aucune preuve directe des faits racontés par Moïse dans l'histoire de Joseph, la venue des Israélites en Égypte, leur séjour au pays de Gessen, leur oppression et leur exode, ils donnent cependant des preuves indirectes de la vraisemblance et de l'exactitude des récits qui rapportent ces événements. Sur le voyage d'Abraham en Égypte, voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6[e] édit., Paris, 1896, t. I, p. 453-480; pour l'histoire de Joseph, voir *op. cit.*, t. II, p. 1-213; ÉCHANSON, t. II, col. 1558-1559; JOSEPH, t. III, col. 1657-1669; pour le séjour des Israélites en Égypte, leur oppression et leur exode, voir *op. cit.*, t. II, p. 215-439; BRIQUE, t. I, col. 1931-1934; GESSEN, t. III, col. 218-221; CORVÉE, t. II, col. 1030-1031. Les plaies d'Égypte, sans perdre leur caractère miraculeux, sont conformes aux phénomènes naturels de la contrée et sont des maux propres au pays. La couleur égyptienne de ces récits est indéniable. Or, elle ne prouve pas seulement leur véracité; elle montre aussi, au moins indirectement, leur authenticité mosaïque, Tous les détails sont si exacts, si égyptiens, qu'ils n'ont pu être inventés après coup, qu'ils ont dû plutôt être relatés par un Israélite qui, comme Moïse, avait été élevé en Égypte. La tradition, eût-elle reçu dès l'origine une forte empreinte égyptienne, aurait perdu de sa fraîcheur et de son coloris, si elle avait été conservée longtemps dans la mémoire du peuple avant d'être consignée par écrit. Un rédacteur postérieur, fût-il bien au courant de la situation particulière de l'Égypte, de ses usages et de ses coutumes, n'aurait pu rendre sa narration aussi conforme, dans les plus petits détails, à la réalité historique que les découvertes égyptologiques nous ont révélée. Seul, un Israélite, ayant vécu longtemps en Égypte, a été capable de donner au récit l'exactitude minutieuse qu'on y constate.

Les critiques modernes ne contestent guère cette couleur égyptienne des récits, et ils reconnaissent que l'auteur du document qu'ils appellent élohiste était très au courant des choses égyptiennes. Il reproduit deux mots égyptiens fortement sémitisés : *abrek*, voir t. I, col. 90-91, et *ṣâfenat pa'enéaḥ*, nom égyptien donné à Joseph. Gen., XLI, 43, 45. Il nomme Putiphar, Gen., XXXVII, 36, etc., Séphora et Phua, les sages-femmes égyptiennes, Exod., I, 15, les villes de Phithom et de Ramessès, Exod., I, 11, et la mer Rouge. Exod., XIII, 18; XV, 22. Il connaît exactement la constitution de l'armée égyptienne. Exod., XIV, 7. Paul de Lagarde et Steindorff s'appuyaient sur une interprétation contestable du nom égyptien de Joseph, du nom de sa femme Aseneth et de celui de Putiphar pour rapporter l'histoire de Joseph dans le document élohiste à l'époque

de la seconde dynastie saïte, après Psammétique I[er] (655-610). Mais M. Naville a réfuté les explications données. *Proceedings of the Society of biblical Archæology,* mars 1903, p. 157. Cf. t. I, col. 771, 1082-1083; t. III, col. 1668. La conclusion qu'on en tirait relativement à la date tardive du document éloliste n'est donc pas fondée. Les autres critiques qui la remontent plus haut ne dépassent pas l'époque des rois d'Israël, et ils pensent que l'auteur avait eu personnellement à cette époque une connaissance directe de l'Égypte à la suite des alliances des rois d'Israël avec les Pharaons. Ils en concluent qu'on ne peut discerner dans ses descriptions ce qui convient à l'époque des faits de ce qui se rapporte à son temps. Mais la couleur égyptienne n'est pas spéciale aux récits du soi-disant document éloliste; elle se remarque dans l'ensemble du Pentateuque, sans distinction des sources; elle est tout aussi réelle pour les plaies d'Égypte, par exemple, dans les parties du récit que les critiques attribuent au document jéhoviste, et plusieurs traits ne sont justes que pour l'époque des événements et ne conviennent pas à l'Égypte des Pharaons, contemporains des rois et des prophètes d'Israël.

On a constaté, en effet, que l'Égypte, décrite dans l'histoire de Joseph, du séjour des Israélites et de leur exode, est l'Égypte du XV[e] siècle avant notre ère. Ce qui est dit de l'état du pays, des principales villes de la frontière, de la composition de l'armée, est vrai de l'époque des Ramsès. Ce pays y apparaît comme un royaume unique, placé sous le gouvernement d'un seul roi; elle n'est pas encore morcelée en douze petits États, comme elle l'était au temps d'Isaïe, XIX, 2. Voir t. II, col. 1612. Les villes de Phithom et de Ramessès, bâties par les Israélites, Exod., I, 11, ont eu réellement Ramsès II, sinon comme premier fondateur, du moins comme restaurateur. Il n'est parlé ni de Migdol ni de Taphnès et on n'y relève aucun des noms sémitiques de villes qui furent usités sous la dynastie bubastiste contemporaine de Salomon. L'armée est composée de chars de guerre. Exod., XIV, 7. Voir t. II, col. 567-570. Elle ne comptait pas encore de mercenaires étrangers, pareils aux Lubim, qui en faisaient partie plus tard. Jer., XLVI, 9; II Par., XII, 3. Voir t. I, col. 992-994; t. IV, col. 238-241. Les relations de l'Égypte avec les pays étrangers supposent aussi une époque ancienne. Il n'est parlé ni du royaume d'Éthiopie qui dominait l'Égypte sous le règne d'Ézéchias, ni des rois assyriens qui conquirent l'Égypte sous la dynastie éthiopienne. Voir t. II, col. 1612. Cf. R. S. Poole, *Ancient Egypt,* dans la *Contemporary Review,* mars 1879, p. 757-759. De cet accord entre le Pentateuque et les anciens documents égyptiens on peut conclure que les récits ont été rédigés peu après les événements et à l'époque où le souvenir des faits était encore récent.

Cette conclusion est confirmée par la ressemblance, purement extérieure il est vrai, mais très réelle, des institutions rituelles et sacerdotales, établies par Moïse au désert avec les rites égyptiens. Voir t. IV, col. 335. L'arche d'alliance, placée dans le tabernacle, ressemblait en quelque chose au naos des temples égyptiens. Voir t. I, col. 912. Le tabernacle présentait lui-même, dans son ensemble, les mêmes dispositions que ces temples. Les divergences provenaient de la diversité des matériaux employés et de la nécessité d'avoir, durant le séjour au désert, un temple portatif. Le rational d'Aaron est pareil au pectoral des prêtres égyptiens. Le sacrifice des colombes, Lev., I, 14-17, se rapproche du sacrifice des oiseaux en Égypte. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6[e] édit., Paris, 1896, t. II, p. 529-547; *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* Paris, 1902, t. III, p. 86-99; Sayce, *La lumière nouvelle apportée par les monuments anciens,* trad. Trochon. Paris, 1888, p. 77-98; J. Heyes, *Bibel und Aegypten,* Munster, 1904, p. 142. Certains usages pharaoniques sont mentionnés dans le Deutéronome : l'arrosage avec les pieds, VI, 10, mode d'irrigation particulier à l'Égypte, voir, t. III, col. 926-929; les *šoterim,* XX, 5, dont le nom lui-même se rapproche de celui des scribes égyptiens; la bastonnade, infligée à la mode égyptienne, XXV, 2, voir, t. I, col. 1500; les pierres enduites de chaux, dont on se sert pour écrire, XXVII, 1-8. De tout cet ensemble il résulte manifestement que l'auteur du Pentateuque connaissait les mœurs de l'Égypte, ses usages, ses coutumes, d'une manière si parfaite qu'il a dû vivre longtemps dans ce pays et précisément à l'époque des événements qu'il raconte.

b) L'auteur a écrit son livre pour les Israélites, sortis de l'Égypte et n'occupant pas encore le pays de Chanaan. — Le souvenir de l'Égypte est fréquemment rappelé aussi bien dans les lois que dans les récits historiques des quatre derniers livres du Pentateuque. L'oppression que les Israélites y avaient subie était un motif souvent indiqué de ne pas retourner dans un pays où l'on avait tant souffert et la délivrance de la servitude est un événement récent et très important pour Israël. Le récit de ces événements est écrit sous le coup de l'impression profonde qu'ils avaient laissée. L'anniversaire de l'exode est célébré par une fête solennelle, la fête de la Pâque, qui en rappelle les circonstances historiques. La consécration des premiers-nés au Seigneur se rattache aussi à la dixième plaie d'Égypte, dont les Israélites avaient été exemptés. La fête des Tabernacles est destinée à remémorer aux Hébreux que leurs ancêtres ont habité sous la tente dans le désert, quand Dieu les tira de la terre d'Égypte. Lev., XXIII, 43. Quand les Israélites se révoltent et murmurent contre Moïse, ils regrettent la vie facile qu'il menaient en Égypte comparativement aux privations qu'ils subissent au désert, et ils voudraient retourner dans ce pays d'abondance. Moïse lutte constamment contre ces désirs insensés du peuple, et il cherche à éloigner le plus possible les Israélites du pays de leur servitude. Pour répondre à leurs plaintes, il déclare que ce n'est pas lui, que c'est Dieu qui les a fait sortir d'Égypte. Il recommande de de pas agir conformément aux usages de l'Égypte. Lev., XVIII, 3. Pour calmer Dieu irrité contre Israël, Moïse fait valoir l'opinion des Égyptiens. Num., XIV, 13, 14. Plusieurs dispositions législatives sont portées à cause de l'Égypte qu'on vient de quitter. La loi sur l'étranger, qu'il ne faut ni contrister ni affliger, est motivée par le fait que les Israélites ont été étrangers en Égypte. Exod., XXII, 21. L'Israélite ne sera pas esclave de ses frères à perpétuité, parce que Dieu a affranchi tout Israël de la servitude de l'Égypte. Lev., XXV, 42, 55. Les sculptures sont interdites, de peur qu'elles ne séduisent et n'entraînent à l'idolâtrie le peuple choisi, tiré par Dieu de l'Égypte. Deut., IV, 15-20. On recommande au roi futur, qui régnera en Israël, de ne pas ramener son peuple en Égypte. Deut., XVII, 16. La délivrance de la servitude égyptienne est un des plus puissants motifs, invoqués et répétés dans le Deutéronome pour inciter les Israélites à observer fidèlement les prescriptions données par le Seigneur qui avait sauvé Israël. Si les Israélites sont fidèles aux prescriptions divines, ils ne souffriront aucun des maux que Dieu a infligés aux Égyptiens. Exod., XV, 26; Deut., VII, 15. S'ils sont infidèles, ils subiront comme châtiment les mêmes maux dont ils avaient déjà été affligés en Égypte. Deut., XXVIII, 27, 60; XXIX, 25. L'exode est donc pour le narrateur comme pour le législateur un fait récent, dont le souvenir est encore très vivant et très capable de produire une forte impression. Écrit longtemps après les événements, le récit n'aurait pas eu un accent si saisissant, et la sortie d'Égypte n'aurait pas été le seul et unique

bienfait divin, rappelé á la mémoire des descendants d'Israël. C'était de ceux-là mêmes qui avaient été opprimés en Égypte et qui venaient d'être délivrés que l'auteur ravivait des souvenirs récents et communs. Leurs descendants éloignés n'auraient pas pu être frappés á ce point par la mémoire de faits, dont ils n'avaient pas été les témoins oculaires.

D'autre part, rien dans le Pentateuque n'indique que les Israélites aient déjà occupé définitivement le pays de Chanaan. Leurs ancêtres, Abraham, Isaac et Jacob, qui avaient quitté la Chaldée, n'y ont vécu qu'en nomades et en étrangers. Dieu leur avait seulement promis de donner à leur postérité la terre où ils vivaient. Les promesses réitérées, faites aux patriarches, sont mentionnées pour rappeler les droits d'Israël à la possession future de la Terre promise. Si Jacob vient en Égypte pendant la famine, c'est avec le dessein de retourner en Chanaan. Gen., XLVI, 4. Il demanda d'être enseveli avec ses péres au champ d'Éphron, Gen., XLIX, 29-31, et son désir fut accompli. Gen., L, 4-13. Joseph demanda aussi que ses ossements fussent emportés par ses frères, lorsqu'ils retourneraient au pays de la promesse. Gen., L, 23-24. Dieu confia á Moïse la mission de faire sortir son peuple de l'Égypte et de le conduire dans la terre des Chananéens. Exod., III, 8; VI, 2-8. Quand, irrité contre Israël, il veut l'exterminer tout entier, Moïse lui rappelle la promesse faite aux patriarches et obtient ainsi la grâce des coupables. Exod., XXXII, 13; XXXIII, 1. Le Seigneur promet la possession de Chanaan aux Israélites, s'ils pratiquent fidèlement ses lois. Lev., XX, 24. Cette promesse est fréquemment rappelée dans le Deutéronome. Les livres du milieu sont le récit de la marche d'Israël vers la Terre Promise. Moïse y conduit son peuple et il compare la terre, qu'il faudra conquérir, á l'Égypte. Deut., XI, 10. Dieu l'avait caractérisée comme une terre où coule le lait et le miel, Exod., III, 8, 17, et les espions, de retour de leur exploration, décrivent le pays par ce trait. Num., XIII, 28. Les Israélites sont donc en route vers la Terre Promise. Une des plus grandes préoccupations de Moïse est de les déterminer à y entrer et á en faire la conquête. Ils devaient gagner rapidement le pays. S'ils séjournent quarante ans au désert, c'est en punition de la révolte qui suivit le retour des espions envoyés en Palestine. Le délai écoulé, Moïse conduit le peuple jusqu'aux frontières, et choisit, avant de mourir, Josué comme chef de l'armée, et le charge de faire la conquête, Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* Paris, 1902, t. III, p. 28-46.

Le récit n'est pas composé, comme on l'a prétendu, par un écrivain qui habite à l'ouest du Jourdain, c'est-à-dire dans la Palestine où Moïse n'a jamais pénétré. En effet, l'expression *be'êber hay-yardên* ne désigne pas nécessairement la contrée située sur la rive gauche du Jourdain. La signification doit être déterminée par le contexte, et dans le même verset, Num., XXXII, 19 (hébreu), elle désigne successivement les deux rives. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 467-468. On ne constate dans le Pentateuque aucune allusion certaine á la situation historique qui a suivi la conquête. Rien ne fait supposer que le peuple habite dans des villes et dans des maisons; la législation convient à des nomades, vivant au désert et sous la tente. Il n'est parlé ni de Jérusalem ni de la royauté comme existante. Les allusions, signalées par les critiques, notamment dans les morceaux poétiques et prophétiques, visent l'avenir, et c'est le plus souvent par un préjugé contre la prophétie qu'on y voit un indice du passé. Les lois sacerdotales de l'Exode et du Lévitique ont l'empreinte du désert á un degré tel que leur rédaction á une autre époque et en un autre lieu est hautement invraisemblable. Leur cadre invariable est le camp d'Israël. Le Tabernacle, par exemple, est portatif et répond à la situation de nomades, qui ne peuvent avoir de sanctuaire fixe. Prétendre, comme le font les critiques, qu'il n'est qu'une projection du Temple de Jérusalem dans le passé, c'est une hypothése, qui est commandée par les besoins de la cause et qui ne rend pas compte de tous les détails de la construction et du service. D'ailleurs, il faut pour cela attribuer á l'auteur du code sacerdotal, qui l'aurait construit de toutes piéces, une imagination créatrice qui ne répond guére aux caractères qu'on lui prête. On prétend aussi que la couleur locale des lois du désert est l'œuvre du même auteur, qui se reportait en esprit á l'époque mosaïque. Le principal argument, sur lequel on appuie cette explication, est la promulgation de la plupart de ces lois sacerdotales au pied du Sinaï. Or, à ce moment, rien n'était plus étranger à la pensée de Moïse que la prévision d'un séjour prolongé d'Israël au désert. Moïse n'a donc pu rédiger les lois sinaïtiques en vue d'une situation qu'il ne prévoyait pas encore. Mais la rédaction définitive de ces lois a bien pu être faite aprés la révolte dont le séjour dans le désert pendant quarante ans fut la punition; elle aurait par suite été rendue conforme à cette situation nouvelle. Aussi, quand le temps de l'épreuve est écoulé, quand la législation, temporaire et locale, du désert touche à sa fin, Moïse promulgue á la génération nouvelle qui va traverser le Jourdain et conquérir le pays de Chanaan, des lois appropriées à la vie sédentaire et agricole qu'elle va mener dans la Terre Promise. Du reste, á vrai dire, seules les lois qui concernent les campements et le transfert de l'arche et du tabernacle, présentent ce caractère temporaire et provisoire. Primitivement, elles ne devaient être appliquées que pendant le voyage. Le législateur, parvenu au pays de Chanaan, les aurait abrogées et remplacées par des dispositions nouvelles. La révolte des Israélites aprés le retour des espions a changé la situation, et des prescriptions, portées pour une durée fort limitée, ont pu être appliquées pendant quarante ans. Celles qui regardaient la descendance et les sacrifices pouvaient être pratiquées partout et en tout temps, hors du camp aussi bien que dans le camp. Il n'y a plus donc, de ce chef, de difficulté, et l'empreinte du désert que conservent les lois du culte israélite demeure un indice de la date de leur promulgation et de la rédaction du code qui les contient. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* t. III, p. 79-89; R. Cornely, *Introductio specialis in hist. V. T. libros,* part. 1, Paris, 1887, p. 57-60.

D'ailleurs, la forme elle-même de la législation du Pentateuque témoigne de son origine mosaïque. Il n'y a pas d'ordre rigoureux dans la disposition des lois. L'auteur les enregistre à l'occasion, en racontant les faits qui les ont amenées. Elles ne constituent pas un code systématique. Elles ont été prises au jour le jour, suivant les occurrences. En dehors de la loi morale et religieuse, révélée par Dieu d'un seul coup, ou à des dates fixes, beaucoup de régles civiles sont le résultat de consultations adressées à Moïse. Des cas spéciaux exigent des solutions nouvelles et précisent l'application des lois générales. Des lois complémentaires, des retouches, des répétitions dépendent de circonstances parfois imprévues. Les premières lacunes sont ainsi comblées. Néanmoins la législation n'est pas complète. L'organisation politique n'est pas réglée. La loi sur la royauté est pleine de lacunes et ne vise qu'un avenir éloigné. Aussi Israël, après la conquête de la Palestine, n'aura pas de chef commun; chaque tribu sera, pour ainsi dire, isolée et indépendante. Josué n'est chargé que de conquérir et de partager la Terre Promise. Ces caractéres de la législation du Pentateuque ne peuvent convenir qu'à Moïse et au temps du séjour d'Israël au désert. Ils confirment donc l'origine mosaïque des lois israélites et du livre qui les contient. F. Vigouroux,

op. cit., t. III, p. 69-79; R. Cornely, *loc. cit.*, p. 64-66.

2. *Caractères mosaïques de la forme littéraire.* — La langue du Pentateuque, malgré l'immobilité relative de l'hébreu, présente des particularités, qui ne se rencontrent déjà plus dans le livre de Josué. Ce sont des mots ou des formes qui ont vieilli et sont tombés en désuétude ou ont été modifiés. On y reconnaît donc des archaïsmes, indices assurés de l'antiquité du livre. Voir t. I, col. 911. Ce sont le pronom masculin *hu'*, employé 155 fois sur 206 pour la forme féminine *hî'; na'ar,* au masculin, pour désigner une *jeune fille;* les pronoms *hâ'êl* au lieu de *'ellêh,* et *hallêzêh.* R. Graffin, *Étude sur certains archaïsmes du Pentateuque,* dans le *Compte rendu du Congrès scientifique des catholiques,* Paris, 1888, t. I, p. 154-165; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 434-435; *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* Paris, 1902, t. III, p. 122-126. Les critiques ont cherché à échapper à cet argument linguistique de différentes façons. La plupart, rencontrant les archaïsmes dans le code sacerdotal, la source la plus récente, selon eux, du Pentateuque, prétendent que, fussent-ils réels, ils ne prouvent pas l'antiquité du document qui les contient; un écrivain récent peut à dessein, par amour de l'archaïsme et pour vieillir son œuvre, employer des expressions anciennes, tombées de son temps en désuétude. Mais d'autres ne reconnaissent pas même dans ces particularités du Pentateuque des archaïsmes réels, ils n'y voient que des singularités d'orthographe et d'écriture, introduites par les massorètes dans leur édition du texte du Pentateuque. Ainsi pendant longtemps la voyelle du pronom הוא n'était pas écrite, de telle sorte que, dans tous les livres de la Bible, on avait pour les deux genres les simples lettres הא; seule, la lecture différenciait le masculin du féminin. La présence du י dans le pronom féminin n'est pas ancienne, et les quiescentes ו et י n'ont été ajoutées qu'à une époque assez récente. En transcrivant le הוא féminin, les massorètes ont marqué sous le ה le point de la voyelle *i;* ils lisaient donc *hî'* et non *hû'*. S'ils ont conservé l'anomalie הוא, c'est par un respect exagéré pour l'unique manuscrit du Pentateuque qu'ils ont transcrit et ponctué, et la leçon de leur manuscrit s'explique par le fait que, vers le commencement de notre ère, l'écriture hébraïque ne mettait que peu ou pas de différence entre le ו et le י. Ces affirmations sont loin d'être certaines, voir t. III, col. 504-505; rien ne donne droit d'accuser les massorètes d'être des faussaires. Les massorètes, au rapport du Talmud de Jérusalem, traité *Taanith,* IV, 2, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 179-180, consultèrent trois manuscrits du Pentateuque et maintinrent les onze exceptions de la forme féminine היא sur le témoignage de deux de ces manuscrits. L'emploi du masculin נַעַר pour le féminin נַעֲרָה pourrait bien n'être aussi, dit-on, qu'une simple irrégularité d'orthographe; à supposer qu'il soit un idiotisme ancien, il ne serait pas à lui seul une marque de haute antiquité. Les pronoms archaïques ne seraient non plus que des différences orthographiques. A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible,* dans *L'enseignement biblique,* Paris, 1892, t. I, p. 51-56. Comment se fait-il donc qu'ils n'existent que dans le Pentateuque?

En outre des formes archaïques, on signale encore dans le Pentateuque des mots anciens, tels que תֹהוּ וָבֹהוּ. Gen., I, 2, et la tournure חַיְתוֹ אֶרֶץ, Gen., I, 25, des expressions et des phrases plus tard inusitées: *'âbîb,* « épi, » et le premier mois de l'année, voir t. I, col. 46; *bânâh,* dans le sens de concevoir; *kibšan,* « four; » *kâsas,* « compter; » *mékés,* « somme comptée; » *miksâh,* « compte; » *yê'âsef 'el-'ammav,* « être réuni à ses peuples, » ou simplement *yê'âsef,* « être réuni. » Certaines phrases poétiques, telles que « couvrir l'œil de la terre », Exod., X, 5, 15; Num., XXII, 5, 11, signifiant couvrir la surface de la terre, sont très antiques. Les mots *'ômér* et *'issârôn* ne se lisent aussi que dans le Pentateuque. Voir t. III, col. 273. Enfin, en plus des mots égyptiens déjà mentionnés, on trouve dans le Pentateuque des expressions hébraïques qui ne sont que des transcriptions de mots égyptiens. Ainsi *têbâh,* désignant l'arche de Noé et la nacelle dans laquelle Moïse fut exposé sur le Nil, est l'égyptien *tba,* ou *teb, tep,* qui signifie « coffre, bateau, berceau ». Les roseaux dont était faite la *têbâh* de Moïse sont appelés *goméh;* c'est l'égyptien *kam,* qui est la même chose que *gam,* « jonc. » L'enfant fut exposé sur la « lèvre du Nil »; or la lèvre exprimait métaphoriquement en égyptien le rivage. *Yeor* est le nom même du Nil. Les vaches grasses du songe de Pharaon paissaient des *ahu,* expression égyptienne qui signifie « verdure, roseaux ». Joseph est revêtu de lin, *šeš,* mot usité dans la Genèse comme sur les monuments hiéroglyphiques. Voir t. III, col. 1668. Le roseau que les Israélites emploient pour fabriquer des briques est nommé de son nom égyptien *qaš.* Sur les *hartummîm,* voir t. II, col. 1443-1444. L'arbuste dans lequel Moïse voit Dieu à l'Horeb est appelé *senéh,* qui est le *sent* des inscriptions et des papyrus de la XIXe dynastie. Le tambour, *tof,* dont Marie, sœur de Moïse, se sert, porte un nom égyptien, *teb, tep.* Le vase, dans lequel on dépose la manne, *sinsénet,* les pots de viande, que regrettent les Israélites, *sîr,* sont des mots égyptiens *sennu, seri,* qu'on ne retrouve plus dans les autres livres de la Bible. La corbeille destinée à contenir les prémices, *ténê',* est la *tena,* « corbeille, » des Égyptiens. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 586-591. Toutes ces particularités linguistiques réunies sont des indices évidents de l'antiquité du Pentateuque; elles confirment par suite l'authenticité mosaïque de ce livre.

III. OBJECTIONS CONTRE L'AUTHENTICITÉ MOSAÏQUE DU PENTATEUQUE. — **1° Histoire de ces objections.** — 1. *Les précurseurs des critiques modernes.* — Les gnostiques, qui rejetaient tout l'Ancien Testament comme étant l'œuvre du mauvais principe, ne niaient pas l'authenticité mosaïque du Pentateuque, ils soutenaient seulement que le mauvais principe avait trompé Moïse. Ptolémée, disciple de Valentin, distinguait dans la législation mosaïque les lois divinement révélées, les lois portées par Moïse de sa propre autorité et les lois promulguées par les anciens du peuple. Il ne niait pas explicitement que cette législation ait été rédigée par Moïse. Lettre à Flora reproduite par saint Épiphane, *Hær.,* XXXIII, 8, t. XLI, col. 560-561. D'après le même saint, *Hær.,* XVIII, 1, *ibid.,* col. 257, et saint Jean Damascène, *Hær.,* XIX, t. XCIV, col. 689, les nazaréens prétendaient que les livres de Moïse avaient été fabriqués et que la loi, donnée aux Juifs par ce législateur, différait de celle du Pentateuque. Au IIIe siècle, l'auteur des *Homélies clémentines,* hom. III, 47, t. II, col. 141, 144, faisait dire à saint Pierre que la loi, donnée par Dieu à Moïse, avait été confiée oralement aux anciens, mise par écrit après la mort de Moïse, perdue, retrouvée et enfin brûlée au temps de Nabuchodonosor. Le récit de la mort de Moïse n'ayant pu être écrit par le défunt, le Pentateuque qui le contenait était par suite d'une autre main. A part cette dernière observation qui est vraie, les objections des hérétiques n'ont rien de scientifique et sont de pures inventions sans valeur.

Il faut passer jusqu'au temps de la Réforme pour rencontrer de nouveaux doutes sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Carlstadt, *De canonicis Scripturis libellus,* Wittemberg, 1520, en vint par le même raisonnement que l'auteur des *Homélies clémentines,* à douter que Moïse ait rédigé les récits historiques du Pentateuque. Moïse n'a pu raconter sa mort. Or le

sujet de cette narration est identique à celui des récits précédents. Tous ces récits sont donc d'une même main, qui n'est pas celle de Moïse, ni celle d'Esdras, mais celle d'un inconnu. La législation venait de Moïse, et le Pentateuque n'en demeurait pas moins le plus saint de tous les livres de la Bible. Au XVIIe siècle, les doutes se multipliérent. Le philosophe anglais Hobbes, *Leviathan*, l. III, c. XXXIII, Londres, 1651, déclarait d'abord que le titre : « les cinq livres de Moïse, » ne voulait pas dire que Moïse en était l'auteur, mais seulement qu'il en était le sujet principal. Le récit de la mort de Moïse est une addition postérieure. L'ensemble du Pentateuque est plus récent que Moïse, qui en a cependant rédigé quelques parties, notamment Deut., XI-XXVII. Isaac de la Peyrére, *Systema theologicum ex Præadamitarum hypothesi*, l. IV, s. l., 1655, p. 173-182, ne regardait pas non plus le Pentateuque actuel comme l'œuvre originale de Moïse. Les derniers versets du Deutéronome, certains passages, Num., XXII, 14-15; Deut., I, 1; III, 11, 14, sont des additions; les détails sur Séir, Deut., II, conviennent á l'époque de David; les obscurités, les confusions, les lacunes et les altérations du texte actuel ne proviennent pas de Moïse. Celui-ci cependant avait écrit l'histoire des Juifs à partir de la création du monde et rédigé sa propre législation; mais son livre a été abrégé, retouché et modifié, comme le prouve l'étude du texte. Ce n'est pas encore la négation de l'origine mosaïque du Pentateuque.

Baruch Spinoza (1634-1677), *Tractatus theologico-politicus*, c. VIII, IX, dans *Opera*, 2e édit. de Van Vloten et Land, La Haye, 1895, t. II, p. 56-69, rejette l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Il reproduit les objections d'Abenesra et il les interpréte dans le sens de la négation de l'authenticité mosaïque. Il y joint ses observations personnelles : 1o Il est parlé de Moïse à la troisiéme personne, Num., XII, 3; XXXI, 14; Deut., XXXIII, 1, tandis que Moïse parle á la premiére personne de la loi qu'il avait promulguée et écrite. Deut., II, 1-17, etc. A la fin du Deutéronome, le récit reprend à la troisième personne; ce qui prouve que le livre dans son état actuel est d'une autre main que de celle de Moïse. 2o Le récit de la mort, de la sépulture et du deuil de Moïse, l'éloge de ce prophète supérieur aux autres prophètes, faits au passé, témoignent d'une époque postérieure de rédaction. 3o Certaines localités, telles que Dan, Gen., XIV, 14, portent les noms qu'elles eurent longtemps aprés Moïse seulement. 4o Parfois le récit historique dépasse la vie de Moïse. Ainsi, la cessation de la manducation de la manne, Exod., XVI, 14, n'eut lieu qu'à l'arrivée des Israélites aux frontiéres du pays de Chanaan. Jos., V, 12. Les rois iduméens nommés Gen., XXXVI, 31, vont jusqu'à David, qui subjugua leur royaume. II Sam., VIII, 14. De tout cela il ressort plus clair que le jour que le Pentateuque a été rédigé par un écrivain postérieur à Moïse. Moïse toutefois a écrit des livres, mentionnés dans le Pentateuque et différents de ce livre, à savoir : 1o le livre des guerres de Dieu, Num., XXI, 14, qui contenait sans doute le récit de la défaite d'Amalec, Exod., XVII, 14, et toutes les stations décrites par Moïse, Num., XXXIII, 2; 2o le livre de l'alliance, Exod., XXI, 4, 7, réduit aux lois, Exod., XX, 22-XXIII, 33; 3o un livre d'explication de toutes les lois mosaïques, Deut., I, 5, lois qu'il avait imposées de nouveau, Deut., XXIX, 14, livre qu'il avait écrit en y relatant la rénovation de l'alliance, Deut., XXXI, 9; c'est le « livre de la loi », augmenté par Josué, Jos., XXIV, 25, 26, livre perdu, mais inséré partiellement dans le Pentateuque, avec le cantique. Deut., XXXII. Quoiqu'il soit vraisemblable que Moïse ait écrit d'autres lois, on ne peut cependant l'affirmer, car les anciens pouvaient les avoir rédigées eux-mêmes et l'auteur de la vie de Moïse les avoir insérées dans son livre. Quant au Pentateuque, il n'a formé d'abord qu'un écrit avec Josué, les Juges, Ruth, les livres de Samuel et des Rois, œuvre d'un historien qui racontait l'histoire juive depuis la création jusqu'à la ruine de Jérusalem par Nabuchodonosor. Son auteur est probablement Esdras, le seul scribe dont le zèle pour la Loi soit mentionné dans l'Écriture. Esdras a au moins rédigé le livre de la Loi ou le Deutéronome, qu'il a lu et fait expliquer au peuple. II Esd., VIII, 9. Plus tard, Esdras prit soin d'écrire l'histoire complète des Juifs, en y insérant le Deutéronome à sa place. Peut-être même a-t-il intitulé les cinq premiers livres de cette histoire « livres de Moïse », parce qu'ils contenaient surtout la vie de ce personnage. Mais Esdras n'a pas mis la dernière main à cette histoire. Faisant une simple compilation de documents antérieurs, il les a seulement transcrits, sans les ordonner. C'est pourquoi, dans le Pentateuque, les lois et les récits historiques sont mélangés sans ordre logique ou chronologique; les mêmes faits sont répétés, et parfois diversement. Cf. P. L. Couchoud, *Benoît de Spinoza*, Paris, 1902, p. 102-104. Les additions et recherches dans l'œuvre de Moïse sont faciles á expliquer comme un complément apporté dans la suite des temps à l'ouvrage primitif. Les autres assertions de Spinoza ne reposent sur rien de positif.

Pour répondre aux objections de Spinoza et défendre l'autorité historique et divine des livres de Moïse, Richard Simon a émis des hypothéses nouvelles sur la composition du Pentateuque. Il attribuait à Moïse personnellement toute la partie législative de ce livre. Quant aux récits historiques, il reconnaissait que ce législateur lui-même avait rédigé, mais d'aprés d'anciens mémoires, la Genèse entière. L'histoire de son temps, il ne l'avait pas écrite de sa main; il l'avait fait écrire par des scribes publics, dont l'existence est constatée plus tard et qui étaient chargés officiellement de rédiger les Annales d'Israël. Bien que leur institution par Moïse ne soit pas mentionnée dans le Pentateuque, elle est néanmoins vraisemblable. Au sentiment de Richard Simon, ces scribes publics étaient inspirés pour abréger, en les ordonnant, les modifiant et les complétant, les Annales officielles. Comme ils résumaient celles-ci, ils ont laissé dans leurs abrégés des répétitions en vue de ne pas trop modifier les actes publics. Ayant été exécuté par ordre de Moïse, leur travail pouvait légitimement être attribué á ce dernier. Certaines incohérences du texte actuel proviennent, en outre, d'un déplacement de feuillets, opéré à l'époque où les livres de la Bible avaient la forme de rouleaux. Elles ne prouvent rien contre l'autorité divine et l'origine mosaïque du Pentateuque. Voir *Histoire critique du Vieux Testament*, préface non paginée, et le l. I, c. I-VI, Rotterdam, 1685, p. 1-45; *Réponse au livre intitulé : Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, c. VI-IX, Rotterdam, 1686, p. 55-94; *De l'inspiration des livres sacrés*, etc., Rotterdam, 1687, p. 20-34, 114-125, 137-147, 150 sq.; *Lettres choisies*, lettres XXVIII-XXX, 2e édit., Paris, 1730, t. III, p. 206-236; *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1730, t. II, p. 449; t. III, p. 154-247. Cf. A. Bernus, *Richard Simon*, Lausanne, 1869, p. 78-80, 83-89; H. Margival, *Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 540-545.

L'arminien Jean Leclerc, sous le voile de l'anonyme, attaqua Richard Simon et nia l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Il signalait dans les livres de Moïse des détails et des chapitres entiers qui, d'aprés lui, supposent une époque postérieure á Moïse. Dans son état actuel, le Pentateuque est une compilation, non pas d'ouvrages officiels, extraits des archives publiques, mais bien d'écrits privés, dont quelques-uns, comme

celui des guerres de Dieu, Num., xxi, 14, étaient antérieurs à Moïse. Celui-ci n'a rédigé que la partie principale des livres que la tradition lui a attribués. L'auteur du Pentateuque, si au courant des choses chaldéennes, a dû vivre en Chaldée. Or, les Juifs n'avaient pas passé l'Euphrate avant la captivité. L'auteur a donc vécu après 722; mais il n'est pas Esdras, puisque les Samaritains possédaient auparavant le Pentateuque. C'est plutôt le prêtre israélite, envoyé par le roi d'Assyrie aux Samaritains, IV Reg., xvii, 24-28, qui a composé le livre de la loi pour leur instruction. Son travail a été commencé après la découverte de la loi dans le Temple sous Josias. Plus tard, les prêtres de Jérusalem ont mis leur loi d'accord avec le Pentateuque samaritain. *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament*, Amsterdam, 1685, p. 107-129; *Défense des Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, lettre viie, Amsterdam, 1686, p. 166-188. Plus tard, Leclerc atténua son premier sentiment. Tout en maintenant que le Pentateuque dans son état actuel était postérieur à Moïse, il déclarait que les additions étaient si peu considérables qu'on ne pouvait refuser à Moïse la composition du livre. *Genesis sive Mosis prophetæ liber primus*, proleg., diss. III, Amsterdam, 1693. En 1686, Antoine Van Dale soutint qu'Esdras était l'auteur du Pentateuque, mais qu'il avait utilisé le livre de la loi, découvert au Temple, et d'autres écrits, historiques et prophétiques.

2. *Hypothèse documentaire.* — La première systématisation de la composition du Pentateuque consista dans la supposition de sources diverses, compilées et utilisées par l'auteur. Jean Astruc, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Bruxelles (Paris), 1753, détermina le premier le contenu et la nature des mémoires antérieurs que Moïse avait employés pour rédiger la Genèse, et les parties du récit actuel qui leur avaient été empruntées. Les répétitions et les divergences des récits lui servirent de point de départ dans le discernement des sources, et la diversité des noms divins, Élohim et Jéhovah, lui fit désigner les deux principales sources combinées par Moïse, l'une élohiste et l'autre jéhoviste. Une troisième nommait Dieu Jéhovah-Élohim. Astruc distinguait encore neuf autres sources, qui n'étaient que fragmentaires. Il supposait enfin que Moïse avait disposé sur quatre colonnes les matériaux préexistants, et que les copistes avaient mêlé et confondu ces quatre récits; de là provenaient les répétitions et les incohérences de la Genèse actuelle. Voir t. i, col. 1196-1197. Eichhorn, *Einleitung in das A. T.*, Leipzig, 1780, t. i, étendit la distinction des sources élohiste et jéhoviste aux deux premiers chapitres de l'Exode. Il a, en outre, caractérisé ces sources, non seulement par l'emploi des noms divins, mais encore par leur contenu et leur style. Il ne se croyait pas en mesure de déterminer leur origine. Il pensait d'abord que Moïse avait rédigé la Genèse et le début de l'Exode, en les combinant; plus tard, il ne parla plus que d'un rédacteur. Le reste du Pentateuque, sauf quelques interpolations, comprenait la législation et le journal de voyage de Moïse. Charles David Ilgen, *Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt*, Halle, t. i (seul paru), distingua trois documents, deux élohistes et un jéhoviste, ayant leur genre propre de rédaction. En les combinant, le rédacteur a dû les modifier pour les mettre d'accord. Aussi n'est-il pas facile d'en discerner dans le texte actuel tous les éléments constitutifs.

3. *Hypothèse fragmentaire.* — Un nouveau courant se dessina bientôt, suivant lequel le Pentateuque était un conglomérat de fragments détachés et disparates. Alexandre Geddes (voir t. iii, col. 145), prêtre catholique interdit, *The holy Bible or the Books accounted sacred by Jews and Christians*, Londres, 1792; *Critical remarks on the Hebrew*, Londres, 1800, t. i, parla le premier de nombreux fragments plus ou moins étendus, divergents et même contradictoires, réunis et mis en ordre par un rédacteur pour former le Pentateuque actuel. Ces fragments se groupaient en deux séries, caractérisées par les noms divins, Élohim et Jéhovah. Vater, *Commentar über den Pentateuch*, 3 in-8°, Halle, 1802-1805, répandit cette nouvelle hypothèse en Allemagne. Moïse a bien pu rédiger quelques-uns des fragments, entrée dans la composition du Pentateuque; mais il n'est pas le compilateur du recueil. Celui-ci n'a fait que juxtaposer dans l'ordre chronologique des fragments d'époques différentes, qui sont demeurés disparates. Les lois en particulier avaient été promulguées selon les occurrences. La première collection, le Deutéronome, existait déjà au temps de David et de Salomon; on la retrouva sous Josias. Les fragments historiques et législatifs, composés dans l'intervalle, y furent joints. Le Pentateuque avait été terminé à une date inconnue, peut-être dans les derniers temps du royaume de Juda. De Wette se rallia à cette hypothèse. *Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum aliud cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, in-4°, Iéna, 1805; *Beiträge zur Einleitung in das A. T.*, Halle, 1807, t. ii. Pour lui, la Genèse et l'Exode sont l'épopée nationale des Israélites, formée, comme les œuvres d'Homère, de fragments mythiques divers. Voir t. iv, col. 1377. Le Lévitique est le recueil des lois attribuées à Moïse et soi-disant données au Sinaï. Les Nombres forment un appendice, sans plan, ajoutés aux trois premiers livres qu'ils continuent. Le Deutéronome comprend des lois postérieures, censées promulguées par Moïse au pays de Moab et différentes de la législation sinaïtique. La collection des cinq livres est postérieure à la découverte du Deutéronome sous Josias. Plus tard, il fixa au temps de la captivité à Babylone la composition du Deutéronome et la dernière rédaction du Pentateuque. *Lehrbuch der historisch-kritische Einleitung in A. T.*, 3e édit., Berlin, 1829. Pour L. Berthold, *Historisch-kritische Einleitung*, Erlangen, 1813, part. III, p. 768-842, quelques fragments, dont le Pentateuque est composé, pouvaient être de Moïse lui-même ou, au moins, étaient de son temps. La plupart ont été rédigés au commencement du règne de Saül. Les recueils se sont formés progressivement par le travail de quatre ou cinq écrivains. La collection complète n'a été faite que sous Salomon. Hartmann, *Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und der Plan der fünf Bücher Moses*, Rostock, 1831, p. 552-700, prétendait que Moïse ne savait pas écrire et que les Israélites n'avaient connu l'écriture que sous les Juges. Selon lui, les plus anciennes parties du Pentateuque sont postérieures à Salomon, et les recueils écrits de lois appartiennent aux derniers temps de la royauté. Les éléments les plus importants du Pentateuque existaient à l'époque de Jérémie et d'Ézéchiel. On n'y fit plus tard qu'un petit nombre d'additions, d'ailleurs bien reliées au reste. L'état actuel du texte est contemporain de la captivité à Babylone. P. von Bohlen, *Genesis*, Kœnigsberg, 1835, introduction, adopta les conclusions de Hartmann avec cette seule différence qu'il regardait le Deutéronome, découvert sous Josias, comme la partie la plus ancienne du Pentateuque.

4. *Hypothèse complémentaire.* — L'hypothèse fragmentaire n'eut guère de succès. Par réaction contre l'émiettement des fragments, on en arriva à considérer le Pentateuque comme l'œuvre d'un premier écrivain, complétée plus tard par un rédacteur, comme une histoire complète et suivie à laquelle on rattacha en guise de suppléments des lambeaux de toute sorte. Kelle, *Vorurtheilsfreie Würdigung der mosaischen Schrif-*

ten, Freyberg, 1812, soutint que la Genése était un livre primitivement bien ordonné, mais dont les récits avaient été déformés et le plan disloqué par des interpolations successives. H. Ewald, *Die Komposition der Genesis,* Brunswick, 1823, en raison du plan, de l'unité du style et de l'origine du fond, soutint que la Genése était l'œuvre non pas de Moïse, il est vrai, mais d'un seul auteur qui n'avait recouru ni á des documents ni même à des fragments antérieurs. Le même critique, rendant compte de l'ouvrage de Stähelin, *Kritische Untersuchung über die Genesis,* 1830, favorable á l'hypothèse documentaire, déclara que le Pentateuque entier avait à sa base un écrit unique, élohiste, comprenant quelques morceaux antérieurs tels que le Décalogue et le livre de l'alliance, et dans lequel un rédacteur inséra comme compléments des extraits d'un écrit jéhoviste postérieur. *Studien und Kritiken,* 1831, p. 595-606. F. Bleek, abandonnant l'hypothèse documentaire, enseigna que l'écrit éloliste primitif avait été complété par un rédacteur jéhoviste au moyen de ses propres récits et d'autres compléments. Le Deutéronome est plus récent et a été joint á l'écrit primitif complété sous le régne de Manassé dans la premiére moitié du VIIe siécle. *De libri Geneseos origine atque indole historicæ observationes,* 1836.

Le principal tenant de l'hypothése complémentaire fut F. Tuch. *Commentar über die Genesis,* Halle, 1838. A son sentiment, l'élohiste est le *Grundschrift,* « écrit fondamental, » comprenant toute la partie législative et les principaux récits historiques et dérivant de sources écrites. Il a été complété par le rédacteur jéhoviste, peut-être d'aprés un autre document, mais certainement d'aprés la tradition orale et des sources écrites. L'élohiste est antérieur à Salomon, et le jéhoviste contemporain de ce roi. De Wette accepta cette hypothèse dans les 5e et 6e éditions de son *Einleitung,* 1840, 1845. Stähelin l'adopta aussi et l'appliqua à tous les livres nommés dans le titre de son ouvrage. *Kritische Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Josua, Richter, Samuelis und der Könige,* Bâle, 1843. Il rapportait l'élohiste au commencement de l'époque des Juges et le jéhoviste au règne de Saül. C. von Lengerke, *Kanaan, Volks und Religionsgeschichte Israels bis zum Tod des Josua,* Kœnigsberg, 1844, modifia les dates, rapportant l'élohiste au début du règne de Salomon et le jéhoviste á l'époque des rapports de Juda avec l'Assyrie, vers le règne d'Ézéchias. Franz Delitzsch, *Die Genesis,* Leipzig, 1852, se rallia aussi momentanément à cette hypothèse.

5. *Nouvelle hypothèse documentaire.* — Cependant l'ancienne hypothèse des sources avait été reprise. Gramberg, *Libri Geneseos secundum fontes rite dignoscendos adumbratio nova,* 1828, et Stähelin, *Kritische Untersuchung über die Genesis,* 1830, distinguaient dans la Genèse deux documents élohiste et jéhoviste, compilés plus tard. F. Bleek, *Beiträge zu den Forschungen über den Pentateuch,* dans *Studien und Kritiken,* 1831, p. 488-524, prétendit que l'Hexateuque actuel avait eu au moins deux rédacteurs : l'auteur de la Genèse qui, avant le schisme des dix tribus, avait rédigé, selon le plan de l'Hexateuque, une histoire dans laquelle il avait reproduit littéralement des chants, des narrations et des lois antérieurs, en les combinant avec les données de la tradition orale; l'auteur du Deutéronome qui, vers la fin du royaume de Juda, a inséré son œuvre dans le premier récit, qu'il modifiait et complétait surtout dans la partie qui forme le livre actuel de Josué. H. Ewald, abandonnant l'hypothèse fragmentaire, distingua cinq documents : α) le livre des alliances, écrit historique, rédigé au temps de Samson, qui allait d'Abraham à l'époque des Juges; β) le livre des origines, le *Grundschrift* élohiste, œuvre d'un lévite du début du règne de Salomon, qui contenait l'histoire depuis la création jusqu'á la consécration du Temple de Salomon; γ) un récit composé par un Éphraïmite du Xe ou du IXe siècle, contemporain d'Élie ou de Joel, qui racontait l'histoire de Moïse d'après le premier document; δ) un récit de la fin du IXe ou du commencement du VIIIe siécle; ε) un écrit jéhoviste, œuvre d'un judéen de la premiére moitié ou du milieu du VIIe siècle, sous Osias ou Joatham. Ce dernier est le rédacteur de l'Hexateuque. Le Deutéronome formait un livre á part, rédigé dans la première partie du règne de Manassé par un juif qui vivait en Égypte et complété sous Josias par la bénédiction de Moïse, XXXIV. *Geschichte Israels,* Gœttingue, 1843, 1845, t. I, p. 60-164; t. II, p. 1-25. Dans les éditions suivantes, 2e, Gœttingue, 1851, 1853, t. I, p. 80-175; t. II, p. 14-45; 3e, Gœttingue, 1864, t. I, p. 94-193, le Deutéronome de la fin du VIIe siècle a été retouché par le dernier rédacteur de l'Hexateuque, qui y a ajouté la bénédiction de Moïse. Seul, Michel Nicolas, *Études critiques sur la Bible. Ancien Testament,* Paris, 1862, p. 46-94, a adopté une partie des conclusions d'Ewald.

Les vues de Knobel n'ont pas eu plus de succès. Ce critique distinguait trois documents : *a)* le *Grundschrift* élohiste, composé sous Saül au moyen de sources antérieures; *b)* le livre du droit, *Rechtsbuch,* moins complet que le précédent et fait d'aprés lui, contenant des lois morales et la législation théocratique, œuvre d'un lévite du royaume du nord, qui vivait à l'époque où ce royaume a été détruit par les Assyriens; *c)* le livre des guerres, *Kriegsbuch,* ainsi nommé en raison de ses nombreux récits de bataille, composé d'aprés le livre du juste et le *Grundschrift.* Ce dernier document n'a jamais eu une existence séparée. Son auteur qui employait le nom de Jéhovah, un judéen du temps de Josaphat, un lévite probablement, a complété l'ouvrage entier par des traditions et des légendes populaires pour l'histoire primitive et á l'aide de documents pour l'histoire patriarcale. Le Deutéronome, qui est un ouvrage distinct, est plus récent, son auteur a vécu sous Josias et sa langue ressemble à celle de Jérémie. *Kritik des Pentateuch und Josua,* p. 489-599.

H. Hupfeld, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung,* Berlin, 1853, a fait entrer l'hypothèse documentaire dans une voie nouvelle, que les critiques ont depuis lors généralement suivie. Il a distingué dans la Genèse trois documents indépendants : *a)* le premier, élohiste, qui est l'ancien *Grundschrift,* au moins dans son ensemble; *b)* un second, élohiste, qui raconte l'histoire des patriarches ; *c)* le jéhoviste dont le contenu se rapproche beaucoup du précédent. Un rédacteur les a réunis et harmonisés de façon à former une histoire complète et suivie. E. Böhmer a confirmé les vues de Hupfeld, son maître. *Liber Geneseos pentateuchicus,* Halle, 1860; *Das erste Buch der Thora,* 1862. Étendant ses recherches au Pentateuque entier, Th. Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des A. T.,* Kiel, 1869, p. 1-144; *Histoire littéraire de l'A. T.,* trad. franç., Paris, 1873, p. 17-59, distingua quatre documents : le jéhoviste, un second jéhoviste plus ancien, le *Grundschrift* (élohiste), et le Deutéronome le plus récent des quatre. Les quatre premiers livres du Pentateuque et Josué avaient été formés avant la rédaction du Deutéronome. E. Schrader, *Einleitung* de de Wette, 8e édit., Berlin, 1869, ne reconnaissait que deux documents principaux : *a)* l'élohiste ou *Grundschrift,* œuvre d'un prêtre de Juda contemporain de David; *b)* le second, élohiste, composé par un Israélite du nord peu après le schisme des dix tribus. Le jéhoviste les réunit en les remaniant et en y ajoutant de nouveaux morceaux, entre 825 et 800, sous le régne de Jéroboam II. Le Deutéronome, IV, 44-XXVIII, 69, formait un ouvrage spécial, rédigé peu avant sa découverte au Temple par un écrivain qui touchait de très prés à Jé-

rémie. Pendant la captivité, il fut joint aux quatre premiers livres; il subit alors des retouches et reçut des additions.

Un revirement d'opinion modifia ensuite les dates attribuées à deux de ces documents : le *Grundschrift*, considéré comme le plus ancien, passa pour le plus récent et le Deutéronome ne tint plus la dernière place. La théorie du développement religieux en Israël, proposée par Reuss en 1830 et 1834, puis par Vatke, *Die Religion des A. T. nach den kanonischen Büchern entwickelt*, Berlin, 1835, t. I, et par George, *Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs*, Berlin, 1835, fut reprise par Graf, *Die geschichtlichen Bücher des A. T.*, Leipzig, 1865, 1866, et dans Merx, *Archiv für wissenschäftliche Erforschung des A. T.*, Halle, 1869, t. I, p. 366-477, et appliquée à la critique littéraire de l'Hexateuque. Elle a donné naissance au système des quatre documents qui est aujourd'hui prédominant parmi les critiques, adversaires de l'authenticité mosaïque du Pentateuque. En voici le résumé :

a) *Document élohiste, E.* — Nommé ainsi, parce que son auteur s'abstient systématiquement, avant la révélation de Jéhovah à Moïse au Sinaï, d'employer ce nom révélé, et désigne Dieu sous le nom d'Élohim, ce document est le moins étendu et le moins important des quatre. Il n'a été inséré dans l'Hexateuque que par lambeaux, et par suite on a discuté sur son point de départ. On pense généralement qu'il ne contenait pas d'histoire des origines et qu'il débutait par l'histoire des patriarches. On lui attribue Gen., XX, 1-17; XXI, 6-32*a*; XXII, 1-14, 19; XXVIII, 11, 12, 17, 18, 20-22; XXIX, 1, 15-23, 25-28, 30; XXX, 1-3*a*, 6, 8, 17-20*a*, 21-23; XXXI, 2, 4-18*a*, 19-45, 47, 51-55; XXXII, 1-3, 14*b*-22, 24; XXXIII, 18*b*-20; XXXV, 1-8, 16-20; XXXVII, 2*b*, 5-11, 14*a*, 15-18*a*, 19, 20, 22, 23*b*, 24, 28*a*, 29, 30, 31*b*, 32*a*, 34, 36; XL, 1-XLII, 37; XLIII, 14, 23*b*; XLV, 1-XLVI, 5*a*; XLVII, 12; XLVIII, 1, 2, 8-22; L, 15-26; Exod., I, 15-II, 14; III, 1-6, 9-15, 21, 22; IV, 17, 18, 20*b*, 21; VII, 20*b*, 21*a*, 24; IX, 22, 23*a*, 35; X, 8-13*a*, 20-27; XI, 1-3; XII, 31-36, 37*b*-39; XV, 1-21; XVII, 3-6, 8-XVIII, 27; XIX, 2*b*-19; XX, 1-21; XXI, I-XXIII, 33; XXIV, 3-8, 12-15*a*, 18*b*; XXXI, 18*b*-XXXII, 8, 15-XXXIII, 23. Dans le livre des Nombres, le partage entre l'élohiste et le jéhoviste est si difficile à opérer que les plus récents critiques renoncent à le faire et se bornent à attribuer à JE les passages qu'ils distinguent du code sacerdotal, à savoir Num., X, 29-XII, 15; XIII, 17*b*-20, 22-24, 26*b*-31, 32*b*, 33; XIV, 3, 4, 8, 9, 11-25, 31-33, 39-45; XVI, 1*b*, 2*a*, 12-15, 25, 26, 27*b*-32*a*, 33, 34; XX, 1*b*, 3*a*, 5, 14-21; XXI, 1-3, 4*b*-9, 12-35; XXII, 2-XXV, 5; XXXII, 1-17, 20-27, 38-42. Quelques versets du Deutéronome, X, 6, 7; XXVII, 5-7*a*; XXXI, 14, 15, 23; XXXIII, 1-28; XXXIV, 5, 6, proviendraient de E, et XXXIV, 10-12, de JE. Certains critiques retrouvent un élohiste dans les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois. Son récit irait jusqu'à la mort de Saül (Cornill) ou même jusqu'au temps d'Achab (Bacon).

C'était donc un livre historique, commençant à Abraham et racontant l'histoire de Moïse et de la conquête de la Palestine d'après une tradition différente de celle qu'a reproduite le document jéhoviste. Elle comprenait le Décalogue et le livre de l'alliance, comme législation donnée à Moïse sur le mont Horeb. Ses récits seraient très objectifs et très précis. L'auteur, qui était au courant des choses égyptiennes, était déjà dominé par les vues religieuses des premiers prophètes d'Israël. Il rédigeait une histoire théocratique plutôt qu'une histoire nationale. Il employait des expressions spéciales, et son style paraît uni et coulant, quoique parfois peu châtié. Comme presque toutes les traditions qu'il rapporte se rattachent à des localités du royaume d'Israël, on pense généralement qu'il était de ce royaume. O. Procksch, *Das nordhebräisches Sagenbuch. Die Elohimquelle*, Leipzig, 1906. Quelques critiques ont nié l'unité littéraire de son œuvre et distingué plusieurs élohistes, deux au moins, sinon trois, E^1, E^2, E^3. Dans l'école de Wellhausen, on prétend que l'élohiste est plus récent, d'une centaine d'années, que le jéhoviste. Les traditions de celui-ci paraissent, dit-on, plus fraîches, plus simples et plus naïves. Mais d'autres critiques, Dillmann, Kittel, König et même Winckler, pour des raisons différentes, soutiennent la priorité de E. Les dates proposées sont donc divergentes; elles s'échelonnent du IXe au VIIIe siècle avant notre ère. Toutefois, l'auteur aurait inséré dans son œuvre des documents antérieurs : morceaux poétiques, tirés du livre des guerres de Jéhovah, Num., XXXI, 14, 15, et du livre du juste ou des justes, Jos., X, 12, 13, voir t. III, col. 1873-1875, à savoir le chant du puits, Num., XXI, 17, 18, voir t. I, col. 1548, et le chant d'Hésébon, Num., XXI, 27-30, voir t. III, col. 660, et peut-être aussi le cantique de Moïse après le passage de la mer Rouge, Exod., XV, 1-18, voir t. IV, col. 1211-1212; en outre, les oracles de Balaam, Num., XXIII, XXIV (au moins en partie), et la bénédiction des tribus d'Israël par Moïse, Deut., XXXIII, voir t. IV, col. 1213-1214; lois morales, le Décalogue, Exod., XX, 1-17; lois civiles et rituelles, le livre de l'alliance, Exod., XXI, 1-XXIII, 33, voir t. I, col. 388, code israélite le plus ancien, dit-on, qu'on a rapproché du code d'Hammourabi, récemment découvert. Voir t. IV, col. 335-336.

b) *Document jéhoviste, J.* — On lui a donné ce nom, parce que son auteur a constamment employé le nom de Jéhovah, même avant sa révélation sur le Sinaï. C'est encore un livre historique; mais il remonte jusqu'aux origines de l'humanité, et après l'histoire primitive, il raconte l'histoire des patriarches, ancêtres d'Israël, et du peuple juif au moins jusqu'après la conquête de la Terre Promise. On lui attribue les passages suivants du Pentateuque : Gen., II, 4*b*-IV, 26; V, 29; VI, 1-8; VII, 1-5, 7-10, 12, 16*b*, 17, 22, 23; VIII, 2*b*, 3*a*, 6-12, 13*b*, 20-22; IX, 18-27; X, 8-19, 21, 24-30; XI, 1-9, 28-30; XII, 1-4*a*, 6-20; XIII, 1-5, 7-11*a*, 12*b*, 20-22; IX, 18-27; X, 8-19, 21, 24-30; XI, 1-9, 28-30; XII, 1-4*a*, 6-20; XIII, 1-5, 7-11*a*, 12*b*-18; XV; XVI, 1*b*, 2, 4-14; XVIII, 1-XIX, 28, 30-38; XXI, 1*a*, 2*a*, 33; XXII, 15-18; XXIV, 1-XXV, 6, 11*b*, 18, 21-26*a*, 27-XXVI, 33; XXVII, 1-45; XXVIII, 10, 13-16, 19; XXIX, 2-14, 31-35; XXX, 3*b*-5, 7, 9-16, 24-XXXI, 1, 3, 46, 48-50; XXXII, 3-13*a*, 22, 24-XXXIII, 17; XXXIV, 2*b*, 3, 5, 7, 11, 12, 19, 25, 26, 30, 31; XXXV, 14, 21, 22*a*; XXXVII, 3, 4, 12, 13, 14*b*, 18*b*, 21, 23*a*, 25-27, 28*b*, 31*a*, 32*b*, 33, 35; XXXVIII; XXXIX; XLII, 38; XLIII, 1-13, 15-23*a*, 24-XLIV, 34; XLVI, 28-XLVII, 6, 13-27*a*, 29-31; XLIX, 1*b*-28*a*; L, 1-11, 14; Exod., I, 6, 8-12; II, 15-23*a*; III, 7, 8, 16-20; IV, 1-16, 19, 20*a*, 22-VI, 1; VII, 14-18, 23, 25-29; VIII, 4-11*a*, 16-IX, 7, 13-21, 23*b*-34; X, 1-7, 13*b*-19, 28, 29; XI, 4-8, 21-27, 29, 30; XIII, 3-22; XIV, 5-7, 10-14, 19, 20, 21*b*, 24, 25, 27*b*, 30, 31; XV, 22-27; XVI, 4; XVII, 1*b*, 2, 7; XIX, 20-25; XX, 22-26; XXIV, 9-11; XXXII, 9-14; XXXIV, 1-28. Pour les Nombres, la part du jéhoviste est si étroitement mêlée à celle de l'élohiste qu'on ne peut les distinguer avec certitude, voir col. 89. Dans le Deutéronome, on n'attribue au jéhoviste que XXXIV, 1*b*-4. Le jéhoviste racontait aussi l'histoire de la conquête de la Palestine, si même il ne parlait pas des Juges. J. Lagrange, *Le livre des Juges*, Paris, 1903, p. XXIII-XXXII.

Ce document envisageait les faits qu'il rapportait au point de vue religieux et moral, et l'histoire qu'il contient est à la fois nationale et religieuse. Pour la période primitive, il a reproduit la tradition populaire et quelques chants de l'âge héroïque : le chant de Lamech, Gen., II, 23, 24, voir t. IV, col. 41-42, et la bénédiction de Jacob mourant, Gen., XLIX. Cf. J. Lagrange, *La prophétie de Jacob*, dans la *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 539-540; Fl. de Moor, *La bénédiction de Jacob*, Bruxelles, 1902. L'histoire des patriarches est foncièrement la même que dans l'écrit élohiste; elle ne se

diversifie que par quelques particularités. De plus notables divergences sont signalées dans l'histoire de Moïse et de la conquête de Chanaan. L'auteur reproduit, Exod., XXXIV, 11-26, une forme, exclusivement religieuse et rituelle, du Décalogue, révélé au Sinaï, ou au moins un fragment d'un écrit législatif. Dans le récit des faits, cet historien suit l'ordre chronologique. Il se plaît à indiquer l'étymologie des noms de personnes et de lieux, et il rapporte des détails qui lui sont propres. Il envisage l'histoire de l'humanité et d'Israël en conformité avec les idées religieuses et morales des prophètes. Jéhovah est le Dieu du monde entier, le Dieu tout-puissant, la providence de son peuple de choix. Les critiques déclarent que le jéhoviste est le meilleur narrateur de tout l'Ancien Testament. Son livre est une sorte d'épopée nationale. Parce que le théâtre des événements dont on lui attribue le récit est souvent Hébron ou ses environs, on regarde généralement l'auteur comme un judéen. Toutefois, on s'est demandé si l'ouvrage était d'un seul jet, et plusieurs critiques ont cru y reconnaître des traces d'au moins deux mains différentes, J^1 et J^2. Voir Kuenen, *Histoire critique des livres de l'A. T.*, trad. franç., Paris, 1866, t. I, p. 151-158, 162-163; Budde, *Die biblische Urgeschichte*, Giessen, 1883, p. 521-531; Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 43-46; C. Bruston, *Les deux jéhovistes*, Montauban, 1885. Quant à la date de la composition, on la fixe communément au IXe siècle vers 850, au moins pour J^1. Quant à J^2, pour ceux qui admettent son existence, il serait du VIIIe ou du VIIe siècle.

e) Le Deutéronome, D. — Les critiques ont longuement discuté sur le contenu primitif de cette législation qui se présente comme ayant été promulguée par Moïse au pays de Moab avant l'entrée des Israélites dans la Terre Promise. Considérant le caractère disparate du contenu, visible malgré l'unité apparente du livre, ils ont pensé que le Deutéronome actuel n'est pas une œuvre homogène, mais qu'il comprend un fond primitif, complété, remanié et finalement arrangé pour servir de conclusion au Pentateuque. Les plus modérés conservent au Deutéronome primitif, D, l'ensemble des c. I-XXXI, retouchés par un rédacteur, Rj. Cf. F. Montet, *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque*, Paris, 1891, p. 49-116; Driver, *Einleitung in die Literatur des A. T.*, trad. allemande, Berlin, 1896, p. 98-103; *Deuteronomy*, Londres, 1895; A. Van Hoonacker, *L'origine des quatre premiers chapitres du Deutéronome*, Louvain, 1889. D'autres restreignent le noyau à V-XXVI, avec IV, 45-49, comme introduction, et une conclusion, qui varie selon les individus (Kuenen, König, Reuss, Renan, Westphal). Cf. Bertholet, *Deuteronomium*, Tubingue, 1899. Un troisième groupe le réduit à XII, 1-XXVI, 19. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, Berlin, 1889, p. 189-210, pensait qu'on en avait fait plus tard deux éditions différentes, comprenant, la première, I, 1-IV, 44; XII-XXVI; XXVII, et la seconde, IV, 45-XI, 39; XII-XXVI; XXVIII-XXX, finalement combinées par le rédacteur qui a inséré le Deutéronome dans l'Hexateuque. Cornill, *Einleitung*, p. 27-28, a disposé un peu autrement la part de chaque édition. Wildeboer, *Die Literatur des A. T.*, 2e édit., Gœttingue, 1905, p. 177; Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1893, p. 274-275, et L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, Lausanne, 1906, t. I, p. 79-84. L. Horst, *Études sur le Deutéronome*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1887, t. XVI, p. 28-65, a considéré le code lui-même, XII-XXVI, comme un recueil ou plutôt une compilation d'éléments préexistants, réunis sans ordre et souvent comme au hasard. Staerk, *Das Deuteronomium*, Leipzig, 1894, et Steuernagel, *Der Rahmen des Deuteronomium*, Halle, 1894; *Die Enstehung des deuteronomischen Gesetzes*, Halle, 1896, ont isolé, mais d'une façon divergente, dans le code les passages dans lesquels le législateur emploie le singulier (*tu*) et ceux où il se sert du pluriel (*vous*). Cf. Steuernagel, *Deuteronomium und Josua*, Gœttingue, 1900, p. III-VI. Tous les critiques admettent par suite, non pas un seul écrivain deutéronomiste, mais toute une école, animée du même esprit. Ils discernent donc, en dehors du Deutéronome primitif, D^1, des couches, secondaires, D^2, D^3, qui ont pénétré aussi dans le livre de Josué. Cf. F. de Hummelauer, *Josue*, Paris, 1903, p. 57-60.

Le Deutéronome dépend des documents précédents et pour l'histoire et pour la législation. Dans les introductions historiques et dans les allusions que contiennent les exhortations, il résume les faits racontés dans l'élohiste et le jéhoviste. Cf. Fr. de Hummelauer, *Deuteronomium*, Paris, 1902, p. 149-158. Les détails nouveaux qu'il donne proviennent peut-être des fragments perdus de ces deux histoires. Il n'impose pas non plus une législation nouvelle. Il exhorte ses auditeurs à pratiquer fidèlement la législation donnée par Dieu au Sinaï ou à l'Horeb, IV, 9-15, à garder l'alliance contractée avec Dieu et à observer le Décalogue, V, 1-33. Le code lui-même s'inspire du livre de l'alliance, en développe les dispositions, en tire les conséquences et y ajoute des ordonnances nouvelles, parce qu'il est adapté à une situation différente. Toutefois, c'est plus qu'une mise au point de l'ancien droit religieux; c'est aussi une réaction contre le passé et l'introduction d'un esprit nouveau dans les mœurs et les pratiques populaires. Il va à l'encontre du livre de l'alliance, et s'il s'en rapproche, c'est pour prendre sa place. Il se donne comme le code complet et homogène, promulgué par Moïse au pays de Moab, comme le code de l'avenir que les Israélites devront observer quand ils seront établis en Chanaan. Le livre de l'alliance représente aux yeux de son auteur le culte ancien de l'époque où chacun faisait ce qui lui semblait bon. Tout en sanctionnant quelques usages d'autrefois, il s'écarte fortement du passé par la centralisation du culte, à laquelle il rattache et la célébration des fêtes et les fonctions des ministres sacrés. S'il n'est pas une fiction pure, il est ou bien un précipité et une cristallisation des idées des prophètes précédents, qu'il condense et codifie en les attribuant, en toute bonne foi, à Moïse, le premier des prophètes, ou bien la codification des coutumes anciennes, ayant reçu par l'usage force de lois, ou enfin, pour quelques critiques, l'utilisation de sources écrites antérieures. Le seul élément nouveau consiste dans l'exhortation ou parénèse à observer la loi, surtout dans les motifs d'obéir à Dieu : la fidélité à garder l'alliance contractée avec Dieu et l'amour de ce Dieu, qui a tant aimé son peuple choisi. L'écrivain a aussi ses expressions propres et un style très caractéristique. Les locutions spéciales correspondent, du reste, au contenu et au genre littéraire. Le Deutéronome est un code de lois, exposé et expliqué dans une homélie; c'est une série de discours prononcés pour encourager à la pratique de la loi divine. Les ordonnances portent des noms techniques, et l'homéliste a des formules préférées qu'il répète constamment et qui sonnent comme des refrains. C'est un prédicateur qui exhorte avec onction et persuasion. Il parle clairement pour être compris du peuple; il s'insinue doucement dans l'esprit de ses auditeurs et il ne se lasse pas d'insister sur l'observation fidèle de la loi divine. Son exhortation traîne même en longueur; il veut toujours arriver au fait et il n'y parvient jamais. Il revient en arrière et répète ce qu'il a dit. Son style n'est pas concis, et l'uniformité des formules finit par le rendre fastidieux.

Quant à la date de la composition du Deutéronome, elle est très diverse selon les divers critiques. Le point

de départ de sa détermination est le fait de la découverte de ce livre au Temple de Jérusalem, à la 18e année du règne de Josias. II Reg., XXII, 3-XXIII, 23. Quelques critiques français ont dénié toute valeur historique au récit de ce fait et prétendu qu'il avait été fabriqué d'après le Deutéronome, dont ils rabaissaient la publication après le retour de la captivité, sinon même sous la domination perse. L. Havet, *Le christianisme et ses origines,* Paris, 1878, t. III, p. 137-157; G. d'Eichthal, *Études sur le Deutéronome,* dans ses *Mélanges de critique biblique,* Paris, 1886, p. 85-108; Hoort, *Études sur le Deutéronome,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* 1888, t. XVII, p. 11-22; t. XVIII, p. 320-334; M. Vernes, *Une nouvelle hypothèse sur la composition du Pentateuque. Examen des vues de M. G. d'Eichthal,* Paris, 1887; *Précis d'histoire juive,* Paris, 1889, p. 795. Mais la vérité historique du récit est démontrée, cf. Piepenbring, *La réforme et le code de Josias,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* t. XXIX, et admise, pour le fond au moins, par tous les critiques. Ils en concluent que D¹ est antérieur à 621, puisqu'il a été retrouvé cette année-là. Mais le désaccord le plus profond règne sur la date précise de sa composition. La plupart des critiques de l'école de Wellhausen ne la remontent guère avant 621. Selon eux, la trouvaille n'a été ni fortuite ni imprévue; elle a été préméditée et faite en vue de réaliser une réforme religieuse. Le livre avait donc été rédigé dans ce dessein, caché et présenté comme l'œuvre de Moïse. Du reste, il apparaît comme un compromis entre le parti prophétique et le parti sacerdotal ou, au moins, comme le programme religieux et politique du parti prophétique du temps. Mais si le code avait été fabriqué en vue de la réforme, il ne devrait contenir que les lois propres à amener la réforme. Or il comprend beaucoup d'ordonnances qui n'ont aucun rapport à ce projet. Cf. P. Martin, *De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1887-1888, t. II, p. 243-270. Aussi Cornill et Bertholet tiennent-ils le Deutéronome pour un produit et un résumé de l'enseignement des prophètes, comme un précipité et une cristallisation de leurs vues. Colenso et Renan en attribuaient la paternité au prophète Jérémie. Mais les critiques pensent plutôt que Jérémie a connu le Deutéronome, dont il a partiellement pris l'esprit et imité le style. Voir t. III, col. 1278. Pour quelques-uns, le livre serait pourtant du temps de ce prophète. D'autres, rejetant l'hypothèse d'une fraude et de la fabrication intentionnelle du Deutéronome, pensent que ce code a été réellement perdu de vue à la fin du VIIIe siècle et qu'il aurait été rédigé au cours de ce siècle sous les règnes d'Ézéchias ou de Manassé. Pour exclure le temps d'Ézéchias, plusieurs constatent l'absence de points de contact et d'affinité entre le Deutéronome et le prophète Isaïe, contemporain et conseiller de ce roi. Le Deutéronome tend plutôt à réaliser les vues d'Osée et d'Isaïe. On y voit dès lors un programme de réforme religieuse élaboré sous le long règne de Manassé par réaction contre l'idolâtrie introduite par ce roi en Juda. Voir t. IV, col. 642. Quelques-uns néanmoins ont pensé à la réforme d'Ézéchias, II Reg., XVIII, 1-6, quoique, en dehors de la suppression des hauts-lieux, elle ne présente aucun caractère deutéronomiste. Voir t. II, col. 2142-2144. Klostermann a reconnu le Deutéronome dans le livre lu au peuple sous Josaphat. II Par., XVII, 9. Mais ce pieux roi n'a pas détruit les hauts-lieux, I Reg., XXII, 44; aussi d'autres critiques pensent-ils que le livre de l'alliance fut la règle de sa réforme. Voir t. III, col. 1648. Kleinert rapportait le Deutéronome à la fin de l'époque des Juges.

d) Le code sacerdotal, P. — C'est l'ancien éloliste ou premier éloliste ou encore le *Grundschrift,* nommé enfin par Wellhausen *Priestercodex* (d'où le sigle P) ou « code sacerdotal », parce qu'il contenait la législation sacerdotale et rituelle des livres du milieu. Cette dénomination ne convient qu'à la partie principale du document, qui est à la fois un livre historique et un code; elle a été néanmoins adoptée. Ce document, qui a fourni au dernier rédacteur le cadre de l'Hexateuque, a été conservé en entier, sauf de rares lacunes; aussi, reconstitué à part, forme-t-il un tout suivi et coordonné. On attribue à son auteur la division de la Genèse en *tôldôt,* ou tableaux généalogiques. Voici la part qui lui revient dans la Genèse : I, 1-II, 4*a;* V, 1-28, 30-32; VI, 9-22; VII, 6, 11, 13-16*a,* 18-21, 24; VIII, 1-2*a,* 3*b*-5, 13*a,* 14-19; IX, 1-17, 28, 29; X, 1-7, 20, 22, 23, 31, 32; XI, 10-27, 31, 32; XII, 4*b,* 5; XIII, 6, 11*b*-12*a;* XVI, 1*a,* 3, 15, 16; XVII; XIX, 29; XXI, 1*b,* 2*b*-5; XXIII; XXV, 7-11*a,* 12-17, 19, 20, 26*b;* XXVI, 34, 35; XXVII, 46-XXVIII, 9; XXIX, 24, 29; XXXI, 18*b;* XXXIII, 18*a;* XXXIV, 1, 2*a,* 4, 6, 8-10, 13-18, 20-24, 27-29; XXXV, 9-13, 15, 22*b*-XXXVII, 2*a;* XLVI, 5*b*-27; XLVII, 7-11, 27*b,* 28; XLVIII, 3-7; XLIX, 1*a,* 28*b*-33; L, 12, 13. Dans la suite, Exod., I, 1-5, 7, 13, 14; II, 23*b*-25; VI, 2-VII, 13, 19, 20*a,* 21*b,* 22; VIII, 1-3, 11*b*-15; IX, 8-12; XI, 9-XII, 20, 28, 37*a,* 40-XIII, 2; XIV, 1-4, 8, 9, 15-18, 21*a,* 21*c*-23, 26, 27*a,* 28, 29; XVI, 1-3, 5-XVII, 1*a;* XIX, 1, 2*a;* XXIV, 1, 2, 15*b*-18*a;* XXV, 1-XXXI, 18*a;* XXXIV, 29. — Num., X, 28 (y compris le Lévitique); XIII, 1-17*a,* 21, 25, 26*a,* 32*a;* XIV, 1, 2, 5-7, 10, 26-30, 34-38; XV, 1-XVI, 1*a,* 2*b*-11, 16-24, 27*a,* 32*b,* 35-XX, 1*a,* 2, 3*b,* 4, 6-13, 22-29; XXI, 4*a,* 10, 11; XXII, 1; XXV, 6-XXXI, 54; XXXII, 18, 19, 28-33; XXXIII, 1-XXXVI, 13; Deut., IV, 41-43; XXXII, 48-52; XXIV, 1*a.* Le récit de P se poursuivait dans le livre de Josué. S'il fournissait peu de détails sur la conquête, il était plus étendu sur le partage du pays de Chanaan.

Dans ce document, la législation est plus développée que l'histoire; celle-ci, d'ailleurs, n'est que le cadre historique des institutions religieuses d'Israël. Elle remonte jusqu'aux origines et présente les premiers temps de l'humanité comme les débuts du peuple théocratique, dont l'institution commence à la sortie d'Égypte. Elle n'est pas très détaillée : les événements principaux sont longuement racontés; mais pour les faits intermédiaires, l'auteur procède par tableaux généalogiques ou se borne à indiquer les stations d'Israël au désert. La préparation de l'histoire de Moïse comprend trois alliances de Dieu avec Adam, Noé et Abraham. Si on y joint l'histoire de Moïse, qui rapporte l'alliance du Sinaï, le code se divise en quatre périodes, qui lui ont fait donner par Wellhausen le nom de *Vierbundesbuch,* « le livre des quatre alliances. » La quatrième alliance embrasse toute la législation mosaïque. Celle-ci est essentiellement sacerdotale et rituelle, et elle a pour but d'établir le peuple saint par excellence (hiérocratie) et la société religieuse en Israël. Voir t. IV, col. 330-332. Bien que le code sacerdotal règle principalement les manifestations extérieures du culte, il n'exclut pas les lois morales, dont il suppose l'observation exacte. Sa terminologie est très nettement caractérisée, et elle comprend naturellement de nombreuses expressions techniques qui désignent les choses du culte. L'auteur répète souvent les mêmes formules dans ses récits aussi bien que dans ses recueils de lois. Quelques-unes sont stéréotypées. Il a le souci de l'exactitude et de la précision, mais il tombe dans la prolixité. Son style est peu imagé, et sa langue est abstraite.

Le code sacerdotal était lui-même une compilation. L'enchaînement des matériaux paraît brisé par de longues additions intercalées; certaines lois sont répétées; quelques dispositions sont divergentes. Tous les morceaux cependant ont le même esprit, le même caractère général et le même style; s'ils viennent de la même école, ils ne sont pas de la même main. Aussi les critiques ont-ils distingué dans le code trois couches différentes : α) un écrit historique et législatif, appelé *priesterliche Grundschrift,* « l'écrit fondamental sacer-

dotal, » P¹ ou Pg, parce qu'il fait le fond du code; β) un recueil particulier des lois, que Klostermann a nommé *Heiligeitsgesetz,* « loi de sainteté, » H, P² ou Pʰ, Lev., XVII-XXVI, parce qu'il traite spécialement de la sainteté lévitique, code plus ancien (contemporain d'Ézéchiel, ou un peu postérieur, sinon même, selon quelques-uns, l'œuvre de ce prophète), incorporé postérieurement dans l'écrit fondamental sacerdotal; γ) des parties secondaires, P³, P⁴, P⁵, selon Kuenen, Pˢ ou Pˣ selon d'autres critiques, retouches et additions qui proviendraient peut-être de couches superposées et seraient l'œuvre d'une école plutôt que d'une seule main. Bertholet et Baentsch ont distingué, en outre, deux recueils de lois : α) un rituel de sacrifices, *Opferthora,* Pᵒ, Lev., I-VII; β) des préceptes relatifs à la pureté légale, *Reinheitsvorschriften,* Pʳ, Lev., XI-XV, qui auraient été insérés dans HPg réunis, avant que le travail de Pˢ ait commencé.

Selon les partisans de la première hypothèse documentaire, le *Grundschrift,* qui correspond presque entièrement au code sacerdotal, passait pour la partie la plus ancienne du Pentateuque. C'était le livre du mosaïsme, le document qui reflétait le mieux l'esprit de Moïse, son auteur. Quelques critiques cependant, tels que C. Bruston, *L'histoire sacerdotale et le Deutéronome primitif,* Paris, 1906, et A. Dillmann, *Ueber die Composition des Hexateuch,* dans *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua,* 2ᵉ édit., Leipzig, 1886, tiennent le code pour antérieur au Deutéronome et placent sa composition au moins au milieu du VIIIᵉ siècle, à une époque où les deux royaumes de Juda et d'Israël étaient encore puissants. Le comte de Baudissin rabaisse sa date vers la moitié du VIIᵉ siècle. *Die Geschichte der alttestamentlichen Priesterthums,* 1889; *Einleitung in die Bücher des A. T.,* Leipzig, 1901. Mais la plupart des critiques font du code sacerdotal le document le plus récent qui soit entré dans la composition de l'Hexateuque. Ils prétendent qu'aucun des livres bibliques, rédigés avant ou pendant la captivité, n'a connu la législation si compliquée de ce code. Les institutions religieuses ou les pratiques rituelles, que signalent ces livres, prouvent bien l'existence d'un culte organisé; mais elles n'ont point de rapport avec le rituel minutieux de P. Quelques-unes même, telles que l'offrande des sacrifices en tout lieu, et par d'autres personnes que par des prêtres, sont opposées aux prescriptions formelles du code et en particulier à la concentration du culte qu'il règle et sanctionne. Si le code existait, on le violait sans scrupule, et les historiens sacrés n'ont pas un mot de blâme pour ces violations de la loi. Ce silence s'explique par la non-existence du code, animé, d'ailleurs, d'un autre esprit que celui qui se manifeste dans ces livres. Les premiers rapprochements de fond et de forme avec le code se remarquent dans Jérémie; mais la ressemblance, lorsqu'elle existe, n'est pas complète, et il est plus vraisemblable que l'auteur du code a fait des emprunts au prophète. Il en est de même, dit-on, avec Ézéchiel. Pour ne parler que du nouveau culte organisé par ce prophète, XLIV, 10-XLVI, 15, il tient, sous le rapport du sacerdoce, des fêtes et des sacrifices, le milieu entre D et P, puisque ses descriptions sont plus détaillées que celles du Deutéronome et plus simples que celles du code. Il en résulte que le programme du prophète, rédigé en 573 ou 572, voir t. II, col. 2152, est antérieur au code qui est plus complet et plus perfectionné. On a cherché à confirmer cette conclusion par l'étude de la langue de P, qui serait plus récente et contiendrait des aramaïsmes. Mais de bons juges, Driver, *Journal of philology,* t. XI, p. 201-236; *Einleitung,* p. 145-146, 168-170, ont reconnu qu'on n'en pouvait rien conclure au sujet de l'âge du code. Quant à la date précise de sa rédaction, au moins pour Pg, l'accord n'est pas fait. Les disciples de Wellhausen la fixent après le retour de la captivité. Certains indices, tirés du contenu du livre, la comparaison du code avec la législation religieuse d'Ézéchiel et avec les prophètes qui ont suivi ce retour, tendent, à leur jugement, à reporter le code après le retour des Juifs à Jérusalem. Esdras en particulier aurait lu au peuple le code sacerdotal, II Esd., IX, 1-X, 39, qu'il avait apporté de Babylonie et dont il serait, sinon l'auteur unique, du moins le principal inspirateur. Cf. G. Wildeboer, *De la formation du canon de l'A. T.,* trad. franç., p. 78-79. Donc Pg a été composé au plus tôt à la fin de la captivité à Babylone, sinon même en Palestine après le retour. Mais les critiques qui pensent avec raison qu'Esdras a lu au peuple le Pentateuque entier, voir col. 69, estiment que le code avait été rédigé antérieurement, après Ézéchiel, mais avant le retour des premiers captifs (536).

Si le code est de date si tardive, à quelles sources ont été puisés les matériaux mis en œuvre? Tous les critiques reconnaissent que, pour ses récits historiques, l'auteur dépend de J et de E, probablement déjà combinés. Il en a extrait des tableaux généalogiques et son schème historique jusqu'à la sortie d'Égypte; mais, selon les disciples de Wellhausen, il a manipulé les matériaux employés conformément à son but et à son plan. Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 358-376. Dillmann et Driver pensent toutefois que l'auteur a recouru à d'autres sources historiques que JE; qu'il n'a pas inventé les faits qu'il est seul à rapporter et qu'il n'a pas non plus falsifié de parti-pris la tradition israélite. Quant à la législation spéciale de P, l'école de Wellhausen la regarde comme la constitution *a priori* de la hiérocratie juive, tracée pour servir de règle à la restauration religieuse qui suivit le retour à Jérusalem, projetée dans le passé et attribuée à Moïse. Mais d'autres critiques pensent que les auteurs du code n'ont pas créé de toutes pièces leur système liturgique, qu'ils y ont introduit un grand nombre d'éléments empruntés au culte ancien et qu'ils ont ordonné systématiquement les usages préexistants en les développant et en les adaptant à une situation nouvelle. La tradition orale fut codifiée à l'aide sans doute de règlements écrits avant la captivité.

e) Les rédacteurs et la composition définitive. — Ces quatre documents, qui sont entrés dans la trame de l'Hexateuque, n'ont pas été mêlés et combinés par une seule main; plusieurs rédacteurs y ont travaillé et, à en croire les critiques, sauf Dillmann qui a un système spécial, la rédaction du texte actuel a passé par trois stades principaux : α) Un premier rédacteur jéhoviste, Rʲᵉ ou Rʲ, a combiné J et E, en les remaniant pour les harmoniser et les adapter au point de vue prophétique, à l'époque deutéronomiste, avant ou plus ou moins longtemps après la rédaction du Deutéronome. — β) Quand le Deutéronome eut été complètement achevé, c'est-à-dire pendant la captivité (VIᵉ siècle), un rédacteur animé du même esprit que ce livre Rᵈ, incorpora D à JE, en faisant subir à ce dernier quelques modifications nécessaires pour accorder ses récits avec la loi deutéronomique. Probablement même, plusieurs écrivains de la même école travaillèrent à cette rédaction. — γ) Un dernier rédacteur, pénétré de l'esprit et de la lettre du code, Rᵖ, combine JED avec P, en retouchant les deux écrits pour les raccorder. Le nombre et l'étendue des retouches, la nature des remaniements ne sont pas déterminés avec certitude. La table des peuples, Gen., XIV, quelle que soit sa date, aurait été introduite alors pour la première fois dans le Pentateuque. Selon Kuenen, la division en cinq livres aurait été faite par ce rédacteur, qui est le dernier et définitif rédacteur du Pentateuque. Ce travail, œuvre d'une école de scribes plutôt que d'un seul individu, serait,

pour les disciples de Wellhausen, postérieur à la promulgation du code par Esdras en 444, et aurait été terminé à la fin du ve siècle. D'autres critiques, nous l'avons dit déjà, pensent que le code d'Esdras était le Pentateuque actuel (hormis quelques additions postérieures), formé par son école et sous sa direction en vue d'harmoniser tous les documents législatifs d'Israël et de constituer un code complet et unique. La dernière rédaction du Pentateuque aurait donc été exécutée en Babylonie, peu avant le retour à Jérusalem et en vue de la restauration prochaine.

En outre des ouvrages cités, voir Reuss, *L'histoire sainte et la loi,* Paris, 1879, t. III, de *La Bible;* Driver, *Einleitung in die Literatur des alten Testaments,* trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 1-170; Cornill, *Einleitung in das A. T.,* 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 16-79; A. Westphal, *Les sources du Pentateuque,* 2 in-8°, Paris, 1888, 1892; Holzinger, *Einleitung in das Hexateuch,* 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau. 1893; Wildeboer, *Die Literatur des A. T.,* Gœttingue, 1895; 2e édit., 1905, passim; Addis, *The documents of the Hexateuch,* 2 in-8°, Londres, 1892, 1893; Briggs, *The higher criticism of the Hexateuch,* 2e édit., New-York, 1897; Steuernagel, *Allgemeine Einleitung in den Hexateuch,* Gœttingue, 1900; Carpenter et Harford-Battersly, *The Hexateuch,* 2 vol., Londres, 1900; Carpenter, *The Composition of the Hexateuch,* Londres, 1902; Gautier, *Introduction à l'A. T.,* Lausanne, 1906, t. I, p. 53-253; Strack, *Einleitung in das A. T.,* 6e édit., Munich, 1906, p. 15-67. Cf. E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque,* Paris, 1907, p. 16-201.

2° **Réponse aux principales objections critiques.** — Il est impossible et inutile de discuter ici en détail toutes les difficultés que les critiques modernes ont accumulées contre l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Plusieurs, du reste, ont déjà été ou seront résolues dans des articles spéciaux de ce Dictionnaire, auxquels nous renverrons. Après avoir dit un mot de la méthode et des conclusions des critiques, nous examinerons les principaux arguments généraux ou particuliers contre l'origine mosaïque du Pentateuque.

1. *Méthode suivie et incertitude des conclusions.* — Les critiques modernes ne tiennent aucun compte de la tradition juive et chrétienne, qui attribue à Moïse la composition des cinq livres de Pentateuque, quoique la tradition et l'histoire ne puissent sur ce point être négligées. C'est au livre lui-même et à son contenu seul qu'ils demandent l'explication de son origine. Ils analysent minutieusement le texte, relèvent et exagèrent les inconséquences, les contradictions apparentes et les répétitions pour conclure à la diversité des sources. La méthode suivie est juste en principe, et rien ne s'oppose à la distinction de documents différents que Moïse aurait réunis et combinés pour rédiger l'histoire antérieure à son temps, contenue dans le livre de la Genèse. Mais les critiques étendent la distinction des sources à l'Hexateuque entier et prétendent que ces livres dans leur état actuel sont formés de documents postérieurs de beaucoup à Moïse. Ils s'appuient sur les anomalies du texte actuel, anomalies la plupart du temps insignifiantes, qui disparaissent à la simple lecture du texte et qui ne peuvent être des signes certains de documents distincts. Aussi, d'accord pour nier l'origine mosaïque du Pentateuque, ils ne peuvent s'entendre, l'histoire de leurs travaux en fait foi, sur la distinction des sources elles-mêmes, sur leurs caractères et la date de leur apparition. Les solutions les plus divergentes ont vu le jour et se sont succédé rapidement. Chacun abondait dans son sens et proposait avec assurance une explication nouvelle, qu'un autre déclarait bientôt inacceptable et insuffisante. Les disciples d'une même école sont assurément d'accord sur quelques résultats qu'ils croient acquis; leur *consensus* est très restreint et ils se séparent les uns des autres sur un plus grand nombre de points particuliers, parce que leurs principes de critique sont arbitraires et leurs appréciations subjectives. La nouvelle théorie documentaire, malgré la fière assurance avec laquelle on l'affirme démontrée, n'a pas rallié tous les suffrages, et des esprits indépendants, même en dehors du catholicisme et dans la catégorie des hébraïsants, en sont les adversaires résolus. J. Halévy, *L'histoire des origines d'après la Genèse,* dans les *Recherches bibliques,* Paris, 1895 et suiv., t. I et II; Green, *The higher Criticism of the Pentateuch,* 1895; Rupprecht, *Die Kritik nach ihren Recht und Unrecht,* 1897; B. Jacob, *Der Pentateuch. Exegetisch-kritische Forschungen,* Leipzig, 1905; Orr, *The problem of the Old Testament,* Londres, 1906.

Sur la part qui revient dans le texte actuel à chaque document, sur la date des diverses sources et sur le travail des rédacteurs, il y a presque autant de sentiments que de critiques. On a renoncé à distinguer l'élohiste du jéhoviste dans une partie des récits des Nombres; leur part d'attribution est moins nettement délimitée que les indications données plus haut le laissent supposer; nous avons dû nous borner aux conclusions principales. La continuité des documents n'est pas non plus démontrée; il reste des lacunes, des trous qui ne sont pas comblés. Les critiques reconnaissent n'être d'accord qu'en gros et pour l'ensemble; mais les divergences sont plus notables qu'on le dit; les tables d'Holzinger, auxquelles on en appelle, en font foi. Sur l'âge des documents, les manières de voir sont très divergentes. Sans doute, les critiques placeront tous D après E, mais ce sera le seul point où l'accord sera parfait. Sur l'autorité de E et de J, sur celle de D et de P, les avis demeurent partagés. Cf. W. de Baudissin, *Einleitung in die Bücher des A. T.,* Leipzig, 1901, p. 72-77, cité par M. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 440-444. Les parties dites rédactionnelles sont plus discutées encore. A peine s'entend-on à les discerner; mais on ne sait le plus souvent à qui les attribuer. Stähelin et Kittel ont supprimé le premier stade de rédaction de l'Hexateuque et ont attribué au rédacteur deutéronomiste, R^d, la réunion simultanée de J, de E et de D. A. Dillmann a proposé trois autres stades de rédaction du Pentateuque : *a*) union de P^g avec E et J; *b*) union de P^gEJ avec D; *c*) union de P^gEJD avec P^h. Toutes ces divergences, que les critiques cherchent à atténuer, prouvent à l'évidence que les conclusions ne sont pas certaines et que la théorie documentaire n'est qu'une hypothèse, très savamment échafaudée, incapable cependant d'infirmer et de remplacer la tradition constante des Juifs et des chrétiens en faveur de l'authenticité mosaïque du Pentateuque.

2. *Les arguments généraux contre l'antiquité et l'unité du Pentateuque ne prouvent pas la non-authenticité mosaïque de ce livre.* — *a*) Il n'est plus nécessaire aujourd'hui de démontrer contre les anciens critiques l'existence de l'écriture à l'époque de Moïse, ni même la connaissance que les Hébreux en avaient et l'usage qu'ils en faisaient à l'époque de leur sortie d'Égypte. Voir t. II, col. 1574-1575. — Mais, en dehors du Deutéronome, dans lequel le discours direct, placé dans la bouche de Moïse, est un simple procédé littéraire, le Pentateuque, dit-on, ne se présente pas comme l'œuvre de Moïse; le style y est impersonnel, et il y est parlé de lui comme du héros de l'histoire d'une façon objective. Exod., VI, 26, 27; XI, 3; Num., XV, 22, 23; Deut., XXXIII, 4. Son éloge, Num., XII, 3, provient d'une plume étrangère; il est fait en des termes qui ne peuvent convenir à une autobiographie. On répond que Moïse, écrivant des Annales plutôt que ses Mémoires, aurait fort bien

pu parler de lui-même à la troisième personne, dresser sa généalogie comme celle d'un étranger et se louer en termes modérés. Mais ces particularités peuvent bien aussi être attribuées aux scribes ou secrétaires qui écrivaient sous sa direction.

b) Quant aux indications historiques et géographiques, qui seraient des anachronismes au temps de Moïse, quelques-unes, déjà signalées par Abenesra, sont regardées par beaucoup d'exégètes comme des gloses insérées plus tard dans le récit de Moïse, par exemple Gen., XII, 6; XIII, 7; XIX, 37-38; Deut., III, 11, 14. Voir col. 61. Elles ne prouvent pas la composition tardive du Pentateuque; avant l'invention de l'imprimerie, les additions et la mise au point de certains détails dans la transcription des manuscrits était chose facile et naturelle. On pense généralement aussi que la liste des rois d'Idumée, Gen., XXXVI, 31, a été continuée jusqu'à l'époque de David. Voir t. III, col. 834. La cessation de la manducation de la manne, Exod., XVI, 35, qui n'arriva qu'après le passage du Jourdain, Jos., V, 12, a bien pu être mentionnée par Moïse. peu avant sa mort, alors que les Israélites étaient déjà sur les confins de la Palestine. Les livres des guerres de Jéhovah et du Juste étaient des anthologies de poèmes. Commencés avant Moïse, qui y fit des emprunts, ils ont été enrichis de pièces plus récentes, telles que l'élégie de Saül et de Jonathan par David. II Reg. (Sam.), I, 18. Les noms anciens de plusieurs localités ont été remplacés par ceux qu'elles eurent après la conquête du pays de Chanaan. Ainsi Dan, voir t. II, col. 1244-1245, et Cariath-Arbé, voir t. I, col. 884; t. III, col. 554. Dans le cantique de Moïse, Exod., XV, 16-17, le pays de Chanaan n'est pas expressément désigné sous le nom de terre des Hébreux, et sa possession par les Israélites n'est que future.

c) Les doubles récits de la Genèse, s'ils étaient constatés, prouveraient seulement que Moïse aurait utilisé des documents différents, par exemple pour la création et le déluge. Voir t. II, col. 1345. Mais l'existence de tous ceux que les critiques signalent est loin d'être démontrée. Ainsi on affirme gratuitement que les relations d'Abraham et d'Isaac avec Abimélech, roi de Gérare, ne sont que le même fait dédoublé; les circonstances différentes des récits prouvent la distinction des deux événements, répétés dans des situations analogues pour le père et pour le fils. Voir t. I, col. 54. Il en est de même des deux enlèvements de Sara, voir t. I, col. 19, et du cas analogue survenu à Rébecca. La fuite d'Agar ne peut être comparée à son expulsion. Voir t. I, col. 262. La promesse d'un fils fut réitérée par Dieu à Abraham dans des occasions différentes. Voir t. I, col. 78. Les prétendues étymologies multiples des noms propres de personnes ou de lieux s'expliquent aisément. Voir BERSABÉE, t. I, col. 1629-1638; BÉTHEL, col. 1672-1674; GALAAD, t. III, col. 45; MAHANAIM, t. IV, col. 571; ISSACHAR, t. III, col. 1005-1006; JOSEPH, col. 1655; ZABULON. Il en est de même dans l'Exode et les Nombres. Les prétendus doubles récits concernant des faits qui se sont réellement produits deux fois, tels que le double envoi des cailles, voir t. II, col. 33, et le double miracle du rocher frappé. D'autres, comme la double vocation de Moïse et la double révélation du nom de Jéhovah, Exod., III, 2-14; VI, 2-13, voir t. III, col. 1230-1231, 1233; la double désignation d'Aaron comme interprète de son frère, Exod., IV, 14-16; VI, 30-VII, 2, ne sont que des répétitions faites par Dieu des mêmes promesses. Pour l'organisation successive des anciens et des juges au désert, voir t. I, col. 554-555. Quant aux diversités de détails qui prouveraient la distinction des récits, la plupart sont de simples anomalies, qui ne sont pas inconciliables et qui n'empêchent pas une heureuse harmonisation de l'ensemble. Sur les femmes d'Ésaü, voir ADA, t. I, col. 165; BASEMATH, col. 1492; sur le beau-père de Moïse, voir HOBAB, t. III, col. 725-726; JÉTHRO, col. 1521-1522. De même, certaines lois qu'on oppose comme provenant de codes différents, se sont que des dispositions successives et complémentaires. Voir t. IV, col. 338.

3. *Arguments particuliers tirés de la législation hébraïque qui prouveraient et la diversité des codes et leur promulgation postmosaïque.* — Les critiques ont cherché à établir la distinction des trois codes hébraïques: livre de l'alliance, Deutéronome et code sacerdotal, par la diversité de leurs principales dispositions religieuses, et leur succession dans cet ordre par la progression successive de ces dispositions et leur observance tardive de la part des Israélites. Sans parler de la loi morale ou du Décalogue, qu'on trouve sous trois formes spéciales : censé, d'après eux, promulgué au Sinaï dans le document éloliste, Exod., XX, 1-17, puis dans le document jéhoviste, Exod., XXXIV, 14-26, enfin promulgué à l'Horeb, Deut., V, 6-18, les institutions religieuses d'Israël auraient passé par trois phases et se seraient développées, non pas dans l'intervalle des 40 années du séjour au désert, mais bien au cours des âges et sous des influences variées, notamment sous l'action des prophètes, qui épuraient et spiritualisaient progressivement les idées de leur peuple. Passons en revue à ce point de vue les principales dispositions législatives, dans lesquelles le progrès serait le plus nettement marqué.

a) *La pluralité des autels et l'unité de sanctuaire.* — Le livre de l'alliance permettait de dresser des autels en tout lieu où Dieu avait manifesté son nom, pourvu que l'autel soit de terre ou de pierres brutes et non taillées, et à la condition aussi qu'il n'ait pas de degrés de peur que le sacrificateur, en les gravissant, ne découvre sa nudité en présence de Dieu. Exod., XX, 24-26. Si les Israélites n'ont pas la liberté d'ériger des autels partout où il leur plaît, puisqu'il est nécessaire que le lieu ait déjà été sanctifié par une intervention divine, cependant il n'y a ni sanctuaire unique ni lieu fixé pour tous. L'unité de sanctuaire est imposée soi-disant par Moïse et pour l'avenir seulement, quand Israël aura pénétré dans le pays de Chanaan et que Dieu aura manifesté le lieu unique où il veut être honoré. Deut., XII, 5. Enfin, cette unité que le Deutéronome présentait comme un but à réaliser est supposée dans le code sacerdotal comme ayant toujours existé. Elle n'est pas prescrite explicitement; mais toute l'organisation du culte autour du tabernacle exige sa réalisation, puisque ce code ne soupçonne pas qu'un sacrifice pût être offert ailleurs. L'histoire d'Israël confirme par les faits cette superposition de lois relatives à l'autel. A l'époque des Juges, nonobstant l'existence du sanctuaire de Silo, où l'arche est déposée, I Sam., I, 9; III, 2, 3, 15; Jer., VII, 12, on offre ailleurs des sacrifices. Jud., VI, 26-28; XI, 11, 31; XIII, 15-23. Michas a une maison de Dieu, XVII, 5. Les Danites établissent un sanctuaire à Laïs qu'ils ont conquise, XVIII, 11 sq. Après que l'arche eut été prise par les Philistins, on sacrifiait en diverses localités, à Masphath, à Ramatha, à Galgala, etc. I Sam., VI, 14, 15; VII, 9, 17; IX, 12; XI, 15; XIII, 9, 12; XVI, 2, 3; XX, 29; XXI, 1, 6; XXII, 10, 13; II Sam., VI, 12, 13, 17, 18; XXIV, 18-25. Même après la construction du Temple de Jérusalem, on sacrifiait sur les hauts-lieux en Juda, I (III) Reg., III, 2-4; XV, 14; XXII, 44; II (IV) Reg., XII, 3; XIV, 4; XV, 4, 35, et dans le royaume d'Israël, à Béthel et à Galgala. I (III) Reg., XII, 26-33; Amos, III, 14; IV, 4, 5; V, 5; VII, 13; Ose., IV, 13; IX, 15; XII, 11. Élie et Élisée ne réclament pas contre la pluralité des autels; ils blâment seulement le culte idolâtrique qui est accompli sur les hauts-lieux. Élie se plaint de la destruction des autels de Jéhovah, I (III) Reg., XIX, 10, 14; il dresse lui-même un autel de pierres au Carmel, XVIII, 30, 32, et Élisée sacrifie chez lui, XIX, 21. La loi de l'unité de sanctuaire n'a été observée à Jérusalem qu'après la

chute de Samarie et en application de la loi deutéronomique. Elle n'est donc pas mosaïque. Telle est l'objection.

La succession des ordonnances relatives à l'autel s'explique et s'harmonise avec les faits de l'histoire israélite, sans qu'elles cessent d'avoir été portées par Moïse. Au pied du Sinaï, avant que le tabernacle n'ait été dressé, Moïse avait permis d'élever à Dieu des autels simples et sans degrés en tout lieu où le Seigneur manifesterait son nom. Après l'adoration du veau d'or et quand le tabernacle eut été érigé, pour prévenir les rechutes dans l'idolâtrie, Moïse avait ordonné aux Israélites d'offrir des sacrifices et d'immoler, même les animaux destinés à la boucherie, auprès du sanctuaire unique du désert. Lev., XVII, 3-9. Voir CHAIR DES ANIMAUX, t. II, col. 491-498. Cette loi n'a pu être pratiquée qu'au désert, à l'époque où Israël, réuni au camp, pouvait aller facilement au tabernacle. Elle n'a pu être imaginée au temps d'Esdras, alors qu'il n'y avait ni camp ni tabernacle. Sur le point d'introduire Israël au pays de Chanaan, le sage législateur abrogea l'obligation d'immoler tous les animaux auprès de l'arche, en maintenant pour l'avenir la loi du sanctuaire unique au lieu que Dieu devait choisir. En attendant que Dieu eût fait choix de Jérusalem, il n'était pas interdit de lui offrir des sacrifices en dehors du sanctuaire où reposait l'arche. Voir HAUTS-LIEUX, t. III, col. 453-454. Même après l'érection du Temple de Jérusalem, la loi de l'unité du sanctuaire n'était pas si rigoureuse qu'il ne fût permis d'ériger d'autres autels et d'y offrir des sacrifices légitimes. Au Temple, se faisait le service régulier, quotidien, prescrit par la loi mosaïque. Dans les circonstances extraordinaires, on pouvait dresser des autels; les prophètes et les rois les plus pieux le faisaient sans scrupule et ne pensaient pas manquer à une loi divine qui n'avait pas une signification si absolue et si restrictive qu'on le prétend. Voir AUTEL, t. I, col. 1266-1268. Il n'est donc pas nécessaire de soutenir avec M. Poels, *Examen critique de l'histoire du sanctuaire de l'arche,* Louvain, 1897, t. I (seul paru), en dépit de la géographie, que le haut-lieu de Gabaon est identique à Masphath, à Kiriath-Jarim et à Nob, cf. Poels, *Le sanctuaire de Kirjath Jearim,* Louvain, 1894, ni avec M. Van Hoonacker, *Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux,* dans le *Muséon,* avril-octobre 1894, t. XIII, p. 195-204, 299-320, 533-541; t. XIV, p. 17-38, de distinguer dans les trois codes un sanctuaire unique servant de demeure à Jéhovah et de centre exclusif du culte public et national, et des autels multiples, consacrés au culte privé et domestique pour l'immolation ordinaire du bétail, accompagnée de rites religieux que tout Israélite pouvait accomplir. Le Deutéronome ordonnait de détruire seulement les hauts-lieux ayant servi au culte des idoles. Sans doute, cette prescription ne fut pas observée fidèlement, Jud., II, 2, 3, et les hauts-lieux détruits furent relevés, parce que les Israélites retombèrent fréquemment dans l'idolâtrie. De même, le culte de Jéhovah sur les hauts-lieux, quoique illicite après la construction du Temple de Jérusalem, continua, non seulement dans le royaume schismatique d'Israël, mais même dans celui de Juda. L'usage en était tellement invétéré que les rois les plus pieux durent le tolérer. On y mêla même parfois des pratiques idolâtriques au culte de Jéhovah. Les prophètes s'élevèrent avec vigueur contre ce culte mixte, et leur enseignement finit par faire abolir tardivement tous les hauts-lieux, conservés malgré la loi et au détriment de la pureté du culte. Voir HAUTS-LIEUX, t. IV, col. 455-457; IDOLATRIE, col. 810-813. L'histoire de la multiplicité des autels et du sanctuaire unique de Dieu en Israël ne prouve donc rien contre la législation mosaïque qui les concerne.

b) Les sacrifices. — Le livre de l'alliance exigeait les prémices des fruits de la terre et les premiers-nés des bestiaux, ainsi que le rachat du premier-né de l'homme. Exod., XXII, 28-29 (hébreu, XXIII, 19). Il demandait qu'aux jours de fête, quand il se présentait devant Dieu, Israël ne vînt pas les mains vides. Exod., XXIII, 15. On ne devait mélanger rien de fermenté aux sacrifices ni rien conserver des victimes pour le lendemain. Exod., XXIII, 19. Les sacrifices paraissent donc être une offrande spontanée des biens de la terre au Seigneur et leur cérémonial est réduit au minimum. Le Deutéronome précise et développe les lois sur les premiers-nés des animaux, XV, 19-23, les prémices, XXVI, 1-11, et les dîmes, XXVI, 12-15. L'offrande des prémices est rattachée au souvenir de la sortie d'Égypte et de la prise de possession du pays de Chanaan, et elle présente, comme celle de la dîme, le caractère d'une œuvre de bienfaisance pour les pauvres, les veuves, les orphelins et les lévites. Le code sacerdotal enfin distingue différentes espèces de sacrifices et décrit minutieusement tous leurs rites. A l'holocauste et au sacrifice d'actions de grâces il joint la simple oblation et les sacrifices pour le péché et le délit. Il introduit encore l'offrande de l'encens. L'idée du sacrifice est elle-même changée : au lieu de l'offrande familiale, spontanément faite à Dieu, du repas joyeux auquel prennent part les pauvres, il est une institution officielle et publique, un service commandé, soumis à des rites minutieux. Or, ce rituel détaillé du Lévitique n'apparaît nulle part observé avant la captivité. On offrait assurément des sacrifices, des holocaustes, mais librement et simplement pour honorer Dieu et se le rendre favorable. On ne se préoccupait pas de savoir quelle victime devait être immolée, quand, où, par qui et comment elle devait être offerte. Bref, le code sacerdotal n'était pas observé, par la raison bien simple qu'il n'existait pas encore.

Les faits ne répondent pas à la théorie, et les livres historiques ne sont pas muets, comme on le prétend, sur l'offrande publique et solennelle des sacrifices. Ils mentionnent en particulier des holocaustes. Voir t. III, col. 732. S'ils ne parlent pas du sacrifice quotidien, s'ils ne décrivent pas les rites, on n'est pas en droit de conclure de leur silence que ce service ne se pratiquait pas et que les rites n'étaient ni observés ni appliqués. On peut légitimement supposer que le service ordinaire se faisait régulièrement à Silo, et plus tard à Jérusalem, auprès de l'arche. Il y avait là un sacerdoce en permanence. Les historiens n'enregistrent que les faits, supposant les rites connus de tous. D'ailleurs, si les prophètes les plus anciens, Amos et Osée, protestent si énergiquement contre le formalisme excessif des pratiques rituelles de leur temps et prêchent le culte en esprit et en vérité, c'est une preuve péremptoire que les rites se pratiquaient alors, puisque les prêtres et le peuple y attachaient plus d'importance qu'aux dispositions intérieures. Si Dieu blâme les sacrifices réitérés à Béthel, c'est que leur offrande n'empêche pas l'impiété et la multiplication des péchés. Amos, IV, 4, 5. S'il hait leurs fêtes, leurs holocaustes et leurs vœux, Amos, V, 21, 22, c'est parce que les Israélites sont coupables. La maison d'Israël ne lui a-t-elle pas offert des victimes durant les quarante années de son séjour au désert? Amos, V, 25, et pourtant elle a été punie, parce qu'elle était infidèle. Ou mieux peut-être faut-il lire ce verset difficile ainsi : « Avez-vous, alors que vous m'offriez des sacrifices dans le désert pendant quarante ans, porté aussi Sakkout et Kion? » Le crime actuel des Israélites est plus grand que leur rébellion au désert; elle sera punie, nonobstant les sacrifices qu'ils offrent au Seigneur. Cette interprétation suffit à enlever la prétendue opposition qu'on trouve entre cette parole du prophète et le code sacerdotal, qui mentionne l'offrande quotidienne des sacri-

fices au désert. A moins encore qu'Amos ne fasse allusion á l'apostasie d'Israël à Cadès. Voir t. IV, col. 1203-1204. De même, la parole de Jérémie, VII, 21-23, suivant laquelle Jéhovah, à la sortie d'Égypte, n'aurait pas exigé d'holocaustes et de sacrifices, ne prouverait pas la non-existence du code sacerdotal. Le prophète fait peut-être simplement allusion á la proposition que Dieu fit aux Israélites en Égypte de les délivrer de la servitude, proposition qui ne contenait pas encore la mention des sacrifices et qui fut d'abord rejetée. Exod., VI, 6-9. Ou bien, sans nier la loi sur les sacrifices, le prophète, par un contraste saisissant, insiste sur l'obligation de la loi morale, et sur la fidélité à cette loi, dont l'inobservation sera châtiée, malgré l'observance des rites qui, sans elle, ont peu de valeur aux yeux de Dieu.

L'holocauste et le sacrifice pacifique ont donc toujours été en usage, quoique leurs rites ne soient pas décrits dans les livres historiques. Le sacrifice pour le péché n'a pas été imaginé par Ézéchiel, XLV, 22-25. Osée, IV, 8, et Michée, VI, 7, le nomment expressément, puisque manger le *ḥaṭṭa'ṭ* signifie clairement manger les victimes offertes pour le péché; il est aussi mentionné dans le Ps. XXXIX (XL), 7. L'idée en avait été exprimée bien auparavant. I Sam., III, 14. Le sacrifice pour le délit n'est pas toujours nettement distingué du sacrifice pour le péché. Il l'est formellement toutefois dans le passage relatif aux revenus des prêtres sous le règne de Joas. II (IV) Reg., XII, 16. Déjá, á l'époque des Juges, les Philistins, punis pour s'être emparés de l'arche, renvoyérent cette arche avec des *'āšām* pour obtenir le pardon de leur faute. I Sam., VI, 3-15. Le sacrifice pour le délit est aussi nommé dans Isaïe, LIII, 10. Les quatre espèces de sacrifices étaient donc connues en Israël avant Ézéchiel, et si le code sacerdotal les distingue pour la première fois, c'est qu'il a été promulgué par Moïse au désert.

c) *Les fêtes.* — Le livre de l'alliance, Exod., XXIII, 14-17, ordonne la célébration de trois fêtes annuelles : la fête des azymes, qui dure sept jours et qui est déjà rattachée au souvenir de la sortie d'Égypte, mais sans être encore la Pâque; la fête de la moisson et celle de la récolte des fruits. Ces deux dernières ont un caractère nettement et exclusivement agricole, et on peut penser que la première, qui a lieu au printemps, se rapportait aussi á l'agriculture. La durée de celles-ci n'est pas non plus fixée. Le Deutéronome, XVI, 1-17, ne connaît encore que trois fêtes annuelles, qui doivent être célébrées au sanctuaire unique. La première réunit la solennité de la Pâque á la fête des azymes. La célébration de la seconde est fixée á sept semaines après la première. La troisième est nommée « fête des tabernacles », et sa durée est de sept jours. Leur caractère est différent : ce sont des fêtes de joie, de reconnaissance et de charité fraternelle. Dans le code sacerdotal, ces trois fêtes rentrent dans un cycle plus complet de cinq solennités, dont les rites sont minutieusement décrits. Lev., XXIII, 4-44. Il ajoute la fête des trompettes et celle du grand-pardon, et il modifie le caractère des fêtes de la Pentecôte et des tabernacles, en les rattachant á un souvenir historique. Toutes sont célébrées au sanctuaire unique; leur date, leur durée et leurs cérémonies sont fixées dans les moindres détails. Enfin, la célébration de ces fêtes n'est pas signalée dans les livres historiques les plus anciens. Une fête, solennisée par des danses de jeunes filles, avait lieu chaque année à Silo. Jud., XXI, 19. Les parents de Samuel allaient chaque année honorer Dieu en ce sanctuaire. I Sam., I, 3, 7, 21; II, 19. Jéroboam Ier établit dans son royaume au huitième mois une fête pareille à celle qui avait lieu en Juda. I (III) Reg., XII, 32, 33. Les anciens prophètes, Amos et Osée, parlent plusieurs fois de fêtes religieuses, mais sans les désigner par des noms particuliers. Aprés la découverte du Deutéronome, la Pâque est célébrée pour la première fois conformément aux rites prescrits dans ce livre. II (IV) Reg., XXIII, 21-23. Pendant la captivité, Ézéchiel, XLV, 18-25, ne connaît encore que trois solennités, avec un sacrifice d'expiation au premier jour du premier et du septième mois. Le code sacerdotal avec ses cinq fêtes est donc postérieur á la captivité, concluent les critiques négatifs.

Les anciennes fêtes ne sont mentionnées dans les livres historiques que quand les circonstances en ont fourni l'occasion, et l'on ne peut arguer de la rareté de leur mention contre leur non-existence. Leur périodicité régulière n'avait pas besoin d'être signalée par les historiens qui relatent seulement les circonstances extraordinaires, comme celle de la Pâque sous le règne de Josias. La coutume de monter á Jérusalem offrir des sacrifices existait á l'époque du schisme des dix tribus, puisque Jéroboam Ier élève des autels á Dan et à Béthel, pour empêcher ses sujets d'aller à Jérusalem, I (III) Reg., XII, 26-31, et il établit au moins une fête pour remplacer celles de Juda. Plusieurs commentateurs ont pensé qu'aprés l'établissement des Hébreux au pays de Chanaan, l'usage s'était introduit de ne faire qu'un seul pélerinage chaque année au sanctuaire du Seigneur. Voir t. II, col. 2219. Osée, XII, 9, fait allusion à la fête des Tabernacles et á sa signification historique; Isaïe, XXIX, 1; XXX, 29, parle du cycle des fêtes. Ézéchiel rappelle seulement les trois fêtes qui exigeaient l'assemblée religieuse de tout Israël au Temple. Voir t. I, col. 1129-1130. La fête de l'Expiation n'est pas mentionnée dans l'Ancien Testament en dehors du Pentateuque, voir t. II, col. 2139, et sa célébration n'est relatée par Josèphe que sous Jean Hyrcan ou Hérode. En faut-il conclure qu'elle n'avait pas lieu auparavant, au moins depuis le retour des Juifs en Palestine? Le silence des anciens écrivains ne prouve pas davantage sa non-célébration.

d) *Les prêtres et les lévites.* — Le code de l'alliance, promulgué avant l'institution du sacerdoce aaronique, ne parle pas, objecte-t-on, de prêtres, et l'alliance dont il contient les dispositions est conclue par des sacrifices, immolés par de jeunes Israélites. Exod., XXIV, 5. Le Deutéronome mentionne fréquemment les prêtres et les lévites. Il établit leurs droits, XVIII, 1-8, mais il ne reconnaît pas de distinction hiérarchique entre eux. Il ignore le grand-prêtre. Il distingue seulement, ỷ. 7, le lévite qui habite dans le pays du lévite attaché au service du sanctuaire unique. Le premier est ordinairement classé avec la veuve, l'orphelin, l'indigent et l'étranger pour recevoir les largesses du pieux Israélite. Les lévites, éloignés du sanctuaire, n'avaient donc pas encore de revenus fixes. Dans le code sacerdotal, le sacerdoce est une institution sociale, hiérarchisée, dont les droits et les fonctions sont déterminés très exactement. La hiérarchie comprend le grand-prêtre, fils aîné et successeur d'Aaron, et les lévites, membres de la tribu de Lévi. Les prêtres sont richement dotés. Les lévites, n'ayant pas eu de domaine distinct dans le partage de la Palestine, habitent des villes spéciales et sont entretenus, eux et leurs familles, par le prélèvement des prémices et le paiement de la dîme. En tout cela, ce code est manifestement en progrès sur le Deutéronome; il lui est donc postérieur.

D'autre part, on prétend que l'histoire d'Israël confirme cette progression de la législation sacerdotale. Dans les documents élohiste et jéhoviste, Aaron n'apparaît comme prêtre que dans l'épisode du veau d'or, Exod., XXXII, 5, 6, et la tribu de Lévi, qui punit les coupables, n'y a pas de droits spéciaux. A l'époque des Juges, il n'est fait mention d'aucun prêtre; il est question de lévites dans deux épisodes, racontés en appendice. Jud., XVII-XXI. A Silo, il y a cependant une famille sacerdotale, celle d'Héli, I Sam., I, II, mais

sans lien avec Aaron. L'arche renvoyée par les Philistins est reçue par les lévites, I Sam., VI, 15; mais Éléazar, fils d'Abinadab, est consacré pour la garder dans la maison de son pére. I Sam., VII, 1. Samuel, fils d'un Éphraïmite, joue un rôle sacerdotal. Il offre des sacrifices, aussi bien que les rois Saül, David et Salomon, sans prêtres. Absalom en offre aussi. II Sam., XV, 12. A la cour de David, il y avait des prêtres, Sadoc et Abiathar. II Sam., VIII, 17; XX, 25. Les fils de David, II Sam., VIII, 18, et le Jaïrite, II Sam., XX, 26, mentionnés comme prêtres, ne faisaient pas partie du sacerdoce, si la leçon massorétique *kôhên* n'était, comme on l'a pensé, qu'une altération de *sôkên,* désignant un chef ou un officier. Is., XXII, 15. Salomon destitua Abiathar. I (III) Reg., II, 26, 27. A la dédicace du Temple, c'est le roi qui sacrifie, bénit l'assemblée et prononce la priére de la consécration; les prêtres et les lévites portent simplement l'arche et les ustensiles sacrés. I (III) Reg., VIII, 3, 4. Jéroboam I[er] établit dans le royaume d'Israël des prêtres pris parmi le peuple et n'appartenant pas aux fils de Lévi. I (III) Reg., XII, 31. Il y avait donc des prêtres et des lévites, mais pas encore de grand-prêtre. Plus tard, Joïada, ordinairement qualifié « prêtre », II (IV) Reg., XI, 9, 15, 18; XII, 2, 7, 9, est dit « grand-prêtre » une seule fois. II (IV) Reg., XII, 10. Sous Achaz, Urie est dit aussi simplement prêtre. II (IV) Reg., XVI, 10-16. Sous Josias, Helcias est appelé « grand-prêtre », II (IV) Reg., XXII, 4, 8; XXIII, 4, et « prêtre » tout court. II (IV) Reg., XXII, 10, 12, 14. Saraia est nommé « premier prêtre ». II (IV) Reg., XXV, 18; Jer., LII, 24. Auprés d'Helcias, figurent des « prêtres en second », II (IV) Reg., XXIII, 4, et á côté de Saraia, Sophonie, « prêtre en second. » II (IV) Reg., XXV, 18; Jer., LII, 24. Durant la captivité, le prêtre Ézéchiel distingue les prêtres, fils de Sadoc, des prêtres lévitiques; mais cette distinction est faite en vue de l'avenir; c'est une innovation introduite pour des raisons historiques. Les lévites seront des prêtres dégradés de leurs fonctions anciennes en punition de leur idolâtrie; ils seront réduits au rôle de serviteurs des prêtres et de portiers du nouveau Temple. Ezech., XLIV, 10-14. Les prêtres et les lévites, fils de Sadoc, qui sont demeurés fidéles, continueront leurs fonctions et seront astreints á des règles de pureté déterminées. Ils n'auront pas de propriété, vivront de l'autel, recevront les prémices et habiteront des domaines tracés au cordeau au milieu de la Terre Sainte. Ezech., XLIV, 15-XLV, 5. Le prophète ne connaît pas encore le grand-prêtre. Le code sacerdotal avec sa hiérarchie á trois degrés, avec sa distinction des prêtres et des lévites dés l'origine, Num., III, 5-13, est postérieur á Ézéchiel. Sa législation détaillée sur les fonctions et les revenus des deux classes est en progrés sur le prophéte organisateur de l'avenir. Ses villes lévitiques remplacent les domaines imaginés par Ézéchiel.

On a démontré ailleurs, voir t. IV, col. 200-203, qu'il y eut en Israël dés l'origine du peuple une tribu de Lévi, á qui Dieu fit attribuer les fonctions sacerdotales en récompense de sa fidélité lors de l'adoration du veau d'or. Exod., XXXII, 26-29. On a prouvé aussi, *ibid.,* col. 203-205, que cette tribu comprit deux catégories de ministres sacrés : les prêtres et les simples lévites. On a raconté enfin, *ibid.,* col. 208-211, l'histoire des descendants de Lévi jusqu'á la fin de la captivité. Quant au plan de restauration religieuse d'Ézéchiel, voir t. II, col. 2155-2156, était-ce une réforme pratique ou seulement une restauration purement idéale, irréalisable et irréalisée? Si l'on admet la seconde alternative, qui ne peut même être niée, il en résulte que le prophète n'est pas l'auteur de la distinction entre prêtres et lévites. Loin de la créer, il la suppose existante; il lui emprunte le cadre de ses institutions futures. S'il dégrade les prêtres coupables d'idolâtrie, ce n'est pas en créant une caste inférieure, exclusivement composée d'eux; il les réduit au rang de simples lévites, de ces lévites, dont le nom et les fonctions étaient connus et déterminés par la tradition. Ézéchiel, XLVIII, 11, distingue ces deux classes, et il avait mentionné auparavant, XL, 45, des gardiens du temple, et des ministres de l'autel, XL, 46. Les fils de Sadoc, á qui il réserve les fonctions sacerdotales á cause de leur fidélité, étaient eux-mêmes des fils de Lévi, XLIII, 19; XLIV, 15. Quand il élabore son programme de restauration future, il en emprunte le cadre aux institutions existantes, mais il y introduit des matériaux de sa création. Il maintient donc les deux grandes classes des ministres du culte; mais divisant ceux-ci sous le rapport de leur fidélité á Dieu, il n'admet au ministère de l'autel que les prêtres demeurés fidèles, en les désignant comme fils de Sadoc, et il réduit au simple rang de serviteurs des prêtres les anciens ministres infidèles. Le caractère idéal de la réforme laissait au prophète la liberté d'exclure les lévites et d'omettre le grand-prêtre, comme la fête de la Pentecôte sans nuire á leur réalité historique. A. Van Hoonacker, *Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ézéchiel,* dans la *Revue biblique,* 1899, t. VIII, p. 180-189, 192-194. Voir t. II, col. 2155, 2156, 2161. Quant au grand-prêtre, il est mentionné dans les livres historiques, chaque fois qu'il est intervenu dans les affaires publiques. Son institution remonte á Aaron et n'est pas une création artificielle de l'auteur du code sacerdotal. Voir t. III, col. 295-308.

Les redevances, versées aux prêtres et aux lévites, ne sont pas non plus une invention récente. On prétend bien que les prêtres n'avaient primitivement aucun droit á recevoir une part de la victime des sacrifices, ceux-ci étant des repas sacrés auxquels les particuliers qui les offraient invitaient les prêtres du sanctuaire où avait eu lieu l'immolation. Le Deutéronome, XVIII, 1-8, leur attribua des parts déterminées. Le code qu'on appelle sacerdotal les augmenta notablement et distingua ce qui revenait au grand-prêtre, aux prêtres et aux lévites. Lev., VII, 28-34; Num., V, 8-10; XVIII, 8-32. Quant aux villes lévitiques, Num., XXXV, 1-8; Jos., XXI, 1-40, l'idée en a été suggérée par Ézéchiel, XLVIII, 10-14. En fait, les livres historiques mentionnent en quelques circonstances les redevances dues aux prêtres. Les fils d'Héli n'étaient prévaricateurs qu'en ce qu'ils n'observaient pas les prescriptions légales et dépassaient leur droit en s'attribuant ce qui leur plaisait des victimes offertes. I Sam., II, 12-17. Et l'homme de Dieu qui reproche á leur pére sa faiblesse, règle quels seront á l'avenir les revenus des prêtres de Silo. *Ibid.,* 36. Sous le régne de Joas, les revenus des prêtres se payaient en argent. II (IV) Reg., XII, 4-16. A la réforme religieuse de Josias, les prêtres infidéles furent privés des revenus du culte et ne gardèrent pour vivre qu'une partie de leurs droits. II (IV) Reg., XXIII, 9. Sur la dîme, voir t. II, col. 1432-1435, et sur les villes lévitiques, t. IV, col. 216-221.

e) Loi sur les bêtes mortes. — Le livre de l'alliance interdit absolument aux Israélites, qui forment un peuple saint, de manger les bêtes mortes, et ordonne de les abandonner aux chiens. Exod., XXII, 31. Le Deutéronome, XIV, 21, autorise á les donner ou á les vendre aux étrangers. Le code sacerdotal ne voit plus dans l'acte de manger une bête morte qu'une impureté légale, exigeant une simple ablution. Lev., XVII, 15-16. Ces dispositions diverses ne s'excluent pas. La prohibition, fondée sur la sainteté spéciale des Israélites, demeure, nonobstant les remarques successives qui s'y ajoutent. Quand, au désert, il n'y a pas d'étranger au milieu d'Israël, il faut laisser aux chiens toute bête morte; lorsque Israël aura au milieu de lui ou à côté de lui des étrangers, qui ne sont pas obligés á la sainteté spéciale des Israélites, on pourra leur donner ou

leur vendre, selon les cas, les bêtes mortes. Enfin, l'Israélite qui aura manqué à cette prescription n'aura encouru qu'une impureté légale que l'ablution fera disparaître. Les ordonnances différentes visent des cas différents et ne constituent pas des codes successifs.

f) Loi sur les esclaves. — Selon le livre de l'alliance, l'esclave hébreu ne peut être acheté que pour six années; il est nécessairement libéré pour la septième; et s'il veut se lier à perpétuité, une cérémonie spéciale doit le constater. Exod., XXI, 2-6. Le Deutéronome, XV, 12-18, reproduit cette loi, mais l'explique, en obligeant le maître à faire des présents à l'esclave libéré et en spécifiant que ces dispositions s'appliquent à la femme esclave. La loi nouvelle du prétendu code sacerdotal, Lev., XXV, 39-46, ne fixe qu'un cas particulier. En déterminant les privilèges de l'année du jubilé, elle règle que, cette année-là survenant, tout esclave hébreu est libéré, même si les six années de son engagement ne sont pas révolus. Voir t. III, col. 1750-1854. Jérémie, XXXIV, 8-22, annonce seulement la punition encourue par la violation d'une loi de libération, imposée après la délivrance de la servitude d'Égypte. Voir t. II, col. 1921-1923.

4. *Arguments philologiques invoqués en faveur de la diversité des documents.* — Nous ne reviendrons pas sur la diversité des noms divins, Élohim et Jéhovah, qui a servi de point de départ à la distinction des documents éloliste et jéhoviste. Elle a perdu beaucoup de son importance première et elle n'est plus aujourd'hui pour les critiques qu'un des nombreux exemples de la variété du vocabulaire des écrivains qui ont rédigé les sources de l'Hexateuque. Voir d'ailleurs ÉLOHIM, t. II, col. 1701-1703, et JÉHOVAH, t. III, col. 1230-1234. Au sentiment des critiques, chaque document a ses expressions propres, ses tournures spéciales et son style distinctif. Voir E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 56-58, 85-87, 111-115, 144-147. Mais il importe de remarquer par quelle méthode on les a déterminés. On a choisi un certain nombre de morceaux qui présentaient des différences de langue plus marquées; on a étudié leurs particularités lexicographiques et grammaticales, et on a discerné ainsi les termes soi-disant caractéristiques, qui ont servi à reconnaître les autres morceaux appartenant à la même source. Le procédé a paru quelque peu arbitraire. On range dans une série tous les passages qui présentent les mêmes caractères linguistiques et dans une autre ceux qui ont d'autres caractères. Les deux séries sont par suite différentes. Mais, on ne tient pas compte d'un nombre plus considérable d'expressions communes, employées partout. Quant à l'appréciation des expressions dites caractéristiques, il faudrait considérer la diversité des matières et du genre littéraire. Un code législatif ne se rédige pas dans les mêmes termes qu'un récit historique ou qu'un discours parénétique. La Genèse et les parties narratives des livres du milieu sont naturellement différentes de la législation. Le législateur n'emploie pas les mêmes mots qu'un historien ou un prédicateur. Ainsi, il n'est pas étonnant que la législation mosaïque ait des termes techniques, concernant les choses du culte, qui ne se retrouvent pas ailleurs. On peut admettre toutes les particularités de vocabulaire et de style, remarquées dans le Deutéronome, sans qu'elles prouvent que les discours, qui composent ce livre, n'ont pas été rédigés par Moïse lui-même. Le genre littéraire choisi et le ton parénétique exigeaient ces différences. Cf. P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'A. T.*, Paris, 1886-1887 (lithog.), t. I, p. 576-604. Les critiques ont renoncé à démontrer la modernité du code sacerdotal par sa langue propre; l'étude de cette langue apprend comment l'auteur écrivait, elle n'indique pas la date du livre. Du reste, la diversité du style s'explique tout naturellement dans l'hypothèse que, pour composer le Pentateuque, Moïse a employé différents secrétaires ou scribes écrivant sous sa direction. Chacun d'eux avait son style propre, et la diversité du langage n'est pas surprenante dans une œuvre à laquelle plusieurs mains ont collaboré. Pour la Genèse en particulier, certaines particularités de style et de lexique peuvent aussi provenir des sources utilisées et reproduites sans retouches. Enfin, le texte hébreu actuel ne représente pas absolument l'original; il a pu être remanié, et toutes les particularités linguistiques ne peuvent fournir un argument certain de la prétendue diversité des documents. Cf. F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, Paris, 1901, p. 138-144. Ainsi expliqué, l'argument philologique, qui ne prouve rien à lui seul, perd toute sa force probante en faveur de la distinction des sources du Pentateuque.

L'authenticité mosaïque du Pentateuque a été soutenue par de nombreux critiques et défendue contre les attaques des adversaires. Nous signalerons en terminant les principaux ouvrages ou articles consacrés à cette démonstration ou à la polémique avec les critiques allemands : Hengstenberg, *Die Bücher Moses und Aegypten*, Berlin, 1841; W. Smith, *The Book of Moses or the Pentateuch in its authorship, credibility and civilisation*, 2 in-8°, Londres, 1868; Ch. Schœbel, *Démonstration de l'authenticité du Deutéronome*, Paris, 1868; *Démonstration de l'authenticité mosaïque du Lévitique et des Nombres*, Paris, 1869; *Démonstration de l'authenticité mosaïque de l'Exode*, Paris, 1871; *Démonstration de l'authenticité de la Genèse*, Paris, 1873; *Le Moïse historique et la rédaction mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1875 (ces travaux ont paru d'abord en articles dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1867-1875); Knabenbauer, *Der Pentateuch und die ungläubige Bibelkritik*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1873, t. IV; Bredenkamp, *Gesetz und Propheten*, Erlangen, 1881; C. Elliot, *Vindication of the Mosaic authorship of the Pentateuch*, Cincinnati, 1884; E. C. Bissel, *The Pentateuch, its origin and structure*, New-York, 1885; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 397-478; *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, Paris, 1902, t. III, p. 1-226; t. IV, p. 239-253; 405-415; Ubaldi, *Introductio in Sacram Scripturam*, 2e édit., Rome, 1882, t. I, p. 452-509; R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, Paris, 1887, p. 19-160; J. P. P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'A. T. De l'origine du Pentateuque*, 3 in-4°, Paris, 1886-1889 (lithog.); G. Vos, *Mosaic origin of the Pentateuchal codes*, Londres, 1886; W. H. Green, *Moses and the Prophets*, New-York, 1883; *The Hebrew Feasts*, New-York, 1885; *The Pentateuchal question*, dans *Mosaica*, Chicago, 1889-1892, t. V-XIII; *The higher Criticism of the Pentateuch*, New-York, 1895; *The unity of the book of Genesis*, New-York, 1895; cardinal Meignan, *De l'Éden à Moïse*, Paris, 1895, p. 1-88; *Lex mosaica, or the Law of Moses and the higher criticism* (Essais de Sayce, Rawlinson, Trench, Lias, Wace, etc.), Londres, 1894; Baxter, *Sanctuary and sacrifice*, Londres, 1896; Ed. Böhl, *Zum Gesetz und zum Zeugniss*, Vienne, 1883; A. Zahn, *Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik des A. T.*, Gütersloh, 1893; *Das Deuteronomium*, 1890; *Israelitische und jüdische Geschichte*, 1895; Ed. Rupprecht, *Die Anschauung der krit. Schule Wellhausen's vom Pentateuch*, Leipzig, 1893; *Das Räthsel des Fünfbuches Mose und seine falsche Lösung*, Gütersloh, 1894; *Das Räthsels Lösung oder Beiträge zur richtigen Lösung des Pentateuchräthsels*, 3 vol., 1897; *Die Kritik nach ihrem Recht und Unrecht*, 1897; abbé de Broglie, *Questions bibliques*, édit. Piat, Paris, 1897, p. 89-169; J. B. Pelt, *Histoire de l'A. T.*, 3e édit., Paris, 1901, t. I, p. 291-326; J. Kley, *Die Pentateuchfrage. Ihre Ge-*

schichte und ihre Systeme, Munster, 1903; J. Thomas, *The organic unity of the Pentateuch,* Londres, 1904; G. H. Rouse, *The Old Testament in New Testament light,* Londres, 1905; H. A. Redpath, *Modern criticism and the book of Genesis,* Londres, 1905; G. Hoberg, *Moses und der Pentateuch,* Fribourg-en-Brisgau, 1905; H. M. Wiener, *Studies in biblical Law,* Londres, 1904; J. Orr, *The problem of the Old Testament considered with reference to recent criticism,* Londres, 1906. Cf. H. Höpfl, *Die höhere Bibelkritik,* Paderborn, 1902, p. 1-96.

III. NOTE THÉOLOGIQUE DE L'AUTHENTICITÉ MOSAÏQUE DU PENTATEUQUE. — L'authenticité mosaïque du Pentateuque reposant principalement sur le témoignage des écrivains inspirés, sur la parole de Jésus-Christ et des Apôtres et sur la tradition catholique, il y a lieu de se demander si, étant affirmée par l'Écriture et la tradition ecclésiastique, elle rentre dans le domaine de la révélation divine, ou bien si, n'étant pas formellement enseignée par Dieu aux hommes, elle n'a pas été révélée et par suite peut librement être discutée par les catholiques et abandonnée sans détriment pour la foi qui ne sera pas en cause.

Depuis 1887, un certain nombre d'exégètes et de critiques catholiques, prêtres séculiers ou religieux, avaient exprimé publiquement, avec la tolérance de leurs supérieurs et sans avoir été, avant 1906, blâmés ou repris par l'autorité ecclésiastique, que la thèse de l'authenticité mosaïque du Pentateuque ne s'imposait pas à la foi des chrétiens et pouvait être librement débattue ou contestée, parce qu'elle ne faisait pas partie de la révélation divine. A leur sentiment, l'origine mosaïque du Pentateuque n'est pas formellement révélée dans l'Écriture ni enseignée par l'Église comme certaine.

Les théologiens qui n'admettent pas ce sentiment ne sont pas cependant d'accord entre eux. Pour les uns, l'authenticité mosaïque du Pentateuque, bien que n'étant pas *explicitement* révélée, l'est *implicitement* et *formellement,* exprimée qu'elle est dans la révélation en termes équivalents, puisqu'elle se tire des formules révélées par simple explication et sans qu'il soit besoin de recourir à une déduction proprement dite. La négation de cette vérité serait donc une erreur, et la contradictoire serait *erronea in fide.* Méchineau, *L'origine mosaïque du Pentateuque,* p. 34. Pour les autres, l'authenticité mosaïque du Pentateuque est seulement une vérité certaine (*theologice certa*), parce qu'elle se déduit nécessairement des textes bibliques et parce que la tradition catholique appuie et confirme cette conclusion. Elle n'est énoncée dans la révélation que *virtuellement;* on l'en tire par déduction ou raisonnement. Par suite, conformément à l'enseignement commun des théologiens, elle ne s'imposerait pas à l'adhésion comme de foi divine. Mais rattachée à la révélation, enseignée par l'Église, dans son magistère ordinaire, elle est certaine théologiquement, et sa négation pourrait être dite *erronée,* ou au moins *téméraire;* elle ne serait pas *hérétique,* puisqu'elle n'a pas été jusqu'ici condamnée expressément comme telle par l'Église. J. Brucker, *Authenticité des livres de Moïse,* dans les *Études,* mars 1888, p. 327. Cf. *ibid.,* janvier 1897, p. 122-123; E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque,* p. 267-310.

IV. TEXTE. — Le texte original de Moïse ne nous est pas parvenu dans toute sa pureté première, il a subi des retouches de diverse nature. Voir plus haut, col. 63. La seule comparaison du texte massorétique avec le Pentateuque samaritain et la version des Septante suffirait à le démontrer. On sait que ces trois recensions présentent entre elles des différences nombreuses. Les plus saillantes concernent les chiffres de l'âge des patriarches antédiluviens, Gen., v, 1-31, et postdiluviens, Gen., XI, 10-26; elles ont donné lieu à trois chronologies différentes de l'histoire primitive, sans qu'il soit possible de déterminer laquelle des trois se rapproche le plus de l'original. Voir CHRONOLOGIE, t. II, col. 721-724. Mais les nombres ne sont pas seuls divergents dans ces trois recensions. Le Pentateuque samaritain contient, en outre, des additions et des modifications, dont les trois plus célèbres substituent Garizim à Hébal. Exod., XX, 17; v, 21; XXVII, 4, 5. Voir t. III, col. 461; t. IV, col. 1270, 1274. Or, on ne peut décider si ce sont des interpolations faites par les Samaritains dans l'intention d'autoriser le culte célébré à leur temple de Garizim, ou si les Juifs auraient changé Garizim en Hébal, Deut., XI, 29, dans un but polémique. B. Kennicott, *The State of the printed hebrew Text of the Old Testament considered,* 1753-1759, t. I, p. 21-117, a donné la préférence au texte samaritain; mais Gesenius, *De Pentateuchi samaritani origine, indole, auctoritate,* Halle, 1815, le croyait plus altéré que le texte hébreu et rejetait en bloc toutes ses leçons propres. Cependant le Pentateuque samaritain a probablement quelques bonnes leçons. Il a, du reste, des rapports étroits avec le texte grec des Septante et tous deux représentent certainement un texte hébreu ancien et différent du texte massorétique; ce qui s'expliquerait si le texte samaritain ne remontait guère plus haut que l'époque d'Alexandre le Grand, quand les Samaritains, ayant rompu définitivement avec les Juifs, organisèrent leur culte sur le mont Garizim. Voir GARIZIM, t. III, col. 111-112. Cf. L. Gautier, *Introduction,* t. II, p. 556-557. De son côté, la version des Septante, comparativement au texte massorétique, présente des additions, des omissions, des transpositions, des lectures différentes, qui ne sont pas toutes le fait des traducteurs, mais qui proviennent souvent de l'état antérieur du texte hébreu. Voir Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek,* Cambridge, 1900, p. 234-236, 243, 442, 446. Enfin, le texte massorétique, quoique traditionnel dans sa vocalisation, ne représente pas absolument l'original; il a reproduit, du reste, dans les *keri* un certain nombre de variantes antérieures, voir t. IV, col. 856, 858, et il conserve dans sa teneur actuelle des indices d'altération, par exemple, Deut., x, 6, voir MOSÉRA, *ibid.,* col. 1318; Exod., XI, 3, et des transpositions, comme Exod., XXX, 1-10, qui devrait être plutôt après Exod., XXVI, 35. De cet état des trois recensions, il faut conclure que le texte du Pentateuque a subi, au cours séculaire de sa transmission, des retouches et des altérations. Or, celles-ci ne semblent pas être exclusivement l'œuvre des copistes, mais parfois de reviseurs. Nous n'avons donc plus le texte du Pentateuque dans sa pureté complète; il nous est parvenu remanié, retouché dans des détails qui, sans atteindre à la substance du fond, permettent aux critiques modernes de reconnaître dans le texte actuel des gloses et des modifications. P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'A. T.,* Paris, 1886-1887 (lithog.), t. I, p. 17-129; J. Brucker, *Authenticité des livres de Moïse,* dans les *Études,* 1888, t. XLIX, p. 332-338.

V. STYLE. — Le style du Pentateuque, nous l'avons déjà remarqué, n'est pas uniforme, et il n'y a en cela rien de surprenant si, comme il est légitime de le supposer, Moïse a reproduit des documents antérieurs et a pu confier à des secrétaires la rédaction d'une partie de son œuvre.

On peut distinguer dans ce livre, sous le rapport du style, trois sortes de passages. Il y a d'abord des tableaux statistiques et des recueils de lois, qui n'exigent que de l'exactitude et de la précision. On ne reprochera pas à l'écrivain la sécheresse des généalogies, de la table ethnographique, de la liste des stations du désert, et autres morceaux analogues. Pareillement, les lois étaient formulées en termes juridiques, clairs, précis,

et codifiées dans des cadres ressemblants, sinon identiques. Le législateur n'a d'autre souci que la précision et la clarté.

Le narrateur est ordinairement simple et naturel, mais il a aussi les qualités du conteur oriental. Les récits sont vivants et saisissants. Il excelle á peindre le caractére des personnages; il exprime leurs sentiments intimes, multiplie les dialogues. Il aime la mise en scène, et il décrit les événements en quelques traits bien frappés. Son histoire est le plus souvent anecdotique. Elle renferme de fort belles pages. Sans parler du récit de la création, qui a une forme spéciale, on a admiré de tout temps l'achat du champ d'Hémor par Abraham comme une scène pittoresque des mœurs patriarcales, l'histoire si émouvante de Joseph et en particulier sa reconnaissance par ses fréres, la narration dramatisée des plaies d'Égypte et de la délivrance des Israélites.

Le Deutéronome appartient á un genre littéraire spécial. C'est un corps de lois, exposé et expliqué dans une série de discours. Si la législation a sa forme particulière, les exhortations dans lesquelles elle est encadrée ont leur style propre. L'orateur ne se borne pas à rapporter les prescriptions législatives; il veut surtout porter ses auditeurs á les pratiquer. Il les justifie donc et y joint souvent les motifs de les observer. C'est un prédicateur et un homéliste. Il expose longuement son sujet, en phrases pleines et riches, en périodes bien remplies. Il aime á revenir sur les recommandations qu'il répète, et les mêmes manières de dire se pressent constamment sur ses lévres. Les formules spéciales, très caractéristiques, qui font partie de ce que les critiques nomment le style deutéronomiste, reparaissent continuellement, et constituent des sortes de refrains. Ses longues périodes ne s'achévent pas toujours, et on a signalé des anacoluthes, VI, 10-12; VIII, 11-17; IX, 9-11; XI, 2-7; XXIV, 1-4. Moïse ici a le ton du prédicateur. Ses qualités dominantes sont l'onction et la persuasion. Quoiqu'il ne manque pas d'énergie, il n'a pas la véhémence des prophètes. Il s'exprime avec clarté pour être compris du peuple auquel il s'adresse. Il s'insinue doucement dans l'esprit de ses auditeurs, et il ne se lasse pas d'insister sur l'observation fidèle de la loi divine. L'abondance de son exhortation tourne parfois en longueurs. Il remonte en arrière et répéte ce qu'il vient de dire.

VI. Prophéties messianiques. — Le Pentateuque contient les plus anciennes prophéties messianiques. — 1° *Le protévangile.* — La première a été promulguée au paradis terrestre par Dieu lui-même à Adam et á Ève aprés leur péché. Elle est renfermée dans la mystérieuse sentence, prononcée contre le serpent séducteur : « J'établirai une inimitié entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance; celle-ci te brisera la tête et tu lui briseras le talon. » Gen., III, 15. Ces paroles ne s'adressent pas au serpent et elles ne signifient pas l'aversion naturelle, instinctive, des hommes pour les serpents. Le serpent avait servi d'instrument á un être intelligent et méchant, á un esprit mauvais qui l'avait fait parler avec perfidie et perversité. Les Juifs ont reconnu en lui le démon tentateur de la femme. Sap., II, 24; Apoc., XII, 9; XX, 2; Heb., II, 14. Voir t. II, col. 1368, 2119. Aussi la sentence divine s'étend-elle plus loin que le serpent visible et atteint-elle directement l'esprit tentateur. Un jour, Dieu établira entre lui et la femme une inimitié morale, telle qu'elle peut exister entre deux êtres raisonnables ennemis l'un de l'autre, Num., XXXV, 21, 22, entre Dieu et l'homme. Ezech., XXV, 15; XXXV, 5. Cette inimitié, qui diffère de l'horreur naturelle que les hommes éprouvent pour les serpents, régnera entre le démon et la femme, non pas le sexe féminin en général, quoique l'expression hébraïque, הָאִשָּׁה, avec l'article, puisse avoir ce sens, mais une femme déterminée, et d'après tout le récit biblique, dans lequel le mot femme précédé de l'article désigne constamment Ève, la femme séduite par le serpent, plutôt qu'une femme future, présente seulement á la pensée divine, une femme unique en son genre et trés excellente, la mére du Messie. La même inimitié, Dieu l'établira aussi entre la descendance du serpent et la descendance de la femme. Puisqu'il s'agit d'une inimitié morale, on doit exclure la postérité du serpent. Appliquée au démon, l'expression « descendance » est nécessairement métaphorique. Elle désigne ou les esprits mauvais, dont Satan est le chef, ou les hommes pervers, qui se sont mis sous l'empire du démon. Matth., XXIII, 33; Joa., VIII, 44. Si telle est la descendance du serpent séducteur, la rigueur du parallélisme semble exiger que la « descendance » de la femme ait aussi un sens collectif et désigne la postérité de la femme, qui sera en haine et en lutte avec la lignée du serpent, le genre humain, qui sera un jour victorieux du démon. Mais plusieurs exégétes, s'appuyant sur l'autorité des Péres qui ont reconnu dans la femme, figurée par Ève, la mère du Messie, S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, 100, t. VI, col. 709-712; S. Irénée, *Cont. hær.*, III, XXIII, 7; V, XIX, 1; c. XXI, 1, t. VII, col. 964, 1175-1176, 1179; S. Cyprien, *Testim. adv. Judæos*, II, IX, t. IV, col. 704; S. Épiphane, *Hær.*, LXXVII, 18, 19, t. XLII, col. 729; S. Léon le Grand, *Serm.*, XXII, t. LIV, col. 729; pseudo-Jérôme, *Epist. VI, ad amicum ægrotum de viro perfecto*, t. XXX, col. 82-83; S. Isidore de Péluse, *Epist.*, l. I, epist. CCCCXXVI, t. LXXVIII, col. 417; S. Fulbert de Chartres, *Serm. IV, de nat. B. V.*, t. CXLI, col. 320-321; S. Bernard, *Hom.*, II, *super Missus est*, 4, t. CLXXXIII, col. 63, l'entendent d'un « rejeton » unique, le Messie. Ils observent que, lorsque זֶרַע présente un sens collectif, le pronom qui s'y rapporte se met réguliérement au pluriel. Gen., XV, 13; XVII, 8, 9, etc. On ne signale que trois exceptions á cette régle. Gen., XVI, 10; XVII, 17; XXIV, 60. Or ici le pronom est au singulier. Le nom signifie donc un rejeton en particulier, sens qu'il a Gen., IV, 25; II Reg., VII, 12, 13; I Par., XVII, 11, 12.

Le résultat final de cette inimitié sera une lutte, diversement décrite dans la Vulgate et le texte hébreu. Tandis que la Vulgate, aprés les Septante, attribue la victoire sur le démon á la femme : *Ipsa conteret caput tuum*, le texte original la rapporte á sa descendance (postérité ou rejeton). La leçon latine est fautive et on l'explique souvent par une erreur de copie. Tous les manuscrits hébreux sauf trois, les anciennes versions, tous les Pères grecs et la plupart des latins ont le masculin *ipse*. Le premier verbe hébreu est d'ailleurs à la troisième personne du masculin, et le pronom suffixe du second verbe est aussi masculin. Le pronom הוּא se rapporte donc á זֶרַע et non à אִשָּׁה. En outre, dans le texte hébreu, la lutte est exprimée par le même verbe, répété dans les deux membres de phrase. La signification de ce verbe שׁוּף a été discutée. Il ne se rencontre qu'ici et Job, IX, 7; Ps. CXXXIX, 11. On le traduit ou bien « briser, écraser », ou bien « dresser des embûches, observer, épier, chercher á atteindre ». Les Septante, les Pères grecs qui ont cité leur version et Onkelos ont adopté la seconde interprétation, généralement acceptée par les critiques modernes. Quoique saint Jérôme, *Liber quæst. hebr. in Genesim*, t. XXII, col. 943, préférât la signification : *conterere*, il a traduit le second verbe par *insidiaberis*. Suivant cette interprétation, les combattants s'observent, s'épient et s'apprêtent á s'attaquer conformément à leur nature. La race de la femme cherche á écraser la tête du serpent, car c'est lui, et non sa descendance, qui est attaqué, et le serpent, qui rampe sur la terre, vise le talon de l'homme et cherche à le mordre.

Suivant la première interprétation, la descendance de la femme brisera donc la tête du serpent et celui-ci lui mordra le talon. L'expression est évidemment métaphorique. Dans l'Écriture, briser la tête de quelqu'un signifie briser ses forces, sa puissance, le rendre incapable de nuire, le vaincre. Amos, ii, 7; Ps. lxvii, 22; cix, 6. La postérité de la femme brisera donc la puissance de Satan et détruira son empire tyrannique. La métaphore est continuée dans la suite du verset. Le serpent, écrasé par le pied de son adversaire, se retournera contre lui et l'attaquera au seul endroit qu'il puisse atteindre encore, au talon qu'il cherchera à atteindre par ses morsures venimeuses. Dans les suites de la lutte, il y a toute la différence d'un talon blessé et d'une tête broyée. Les commentateurs catholiques, qui reconnaissent dans la descendance de la femme un rejeton spécial, qui est le Messie, voient dans l'écrasement de la tête du serpent la victoire définitive remportée par le Fils divin de la Vierge Marie, qui, par sa mort sur la croix, a véritablement brisé la tête du serpent infernal, Joa., xii, 31; Col., ii, 15; I Joa., iii, 8, et dans la morsure du serpent au talon du Christ, la mort sur la croix, œuvre des suppôts de Satan, mais cette morsure, quoique mortelle, est suivie de la résurrection du vainqueur du démon. Calmet, *Commentaire littéral sur la Genèse,* 2e édit., Paris, 1724, t. i *a,* p. 39-40; Patrizi, *Biblicarum quæstionum decas,* Rome, 1877, p. 47-53; Id., *De* הוא, *hoc est de immaculata Maria Virgine a Deo prædicta,* Rome, 1853; C. Passaglia, *De immaculato Deiparæ conceptu,* Rome, 1853, t. ii, p. 812-954; Mgr Gilly, *Précis d'introduction,* Nimes, 1867, t. ii, p. 345-356; Mgr Lamy, *Comment. in Genesim,* Malines, 1883, t. i, p. 235-236; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. i, p. 567-571; Fillion, *La sainte Bible,* Paris, 1888, t. i, p. 32; E. Mangenot, *Les prophéties messianiques. Le protévangile,* dans *Le prêtre,* Arras, 1894-1895, t. vi, p. 802-808. Pour eux, le protévangile est messianique au sens littéral. Pour d'autres, il ne l'est qu'au sens spirituel; la prophétie vise directement Ève et sa descendance, qui sont des figures du Messie et de sa mère, vainqueurs du démon. Les targums d'Onkelos et de Jérusalem avaient compris le sens messianique général de cette prophétie. Clément d'Alexandrie, *Cohort. ad gentes,* i, t. viii, col. 64, y avait vu seulement l'annonce prophétique du salut. Saint Chrysostome, *Hom.,* xvii, *in Gen.,* n. 7, t. liii, col. 143; saint Augustin, *De Genesi contra manichæos,* l. II, c. xviii, t. xxxiv, col. 210; saint Jérôme, *Liber quæst. hebr. in Gen.,* t. xxiii, col. 943; saint Éphrem, *Opera syriaca,* Rome, 1732, t. i, p. 135; saint Grégoire le Grand, *Moral. in Job,* l. I, c. xxxvi, n. 53, t. lxxv, col. 552, l'ont entendue de la lutte des hommes avec le serpent infernal et de leur triomphe par leurs bonnes œuvres sur les perverses suggestions de Satan. Corneille de la Pierre, *Comment. in Gen.,* Lyon, 1732, p. 66-67; Hengstenberg, *Christologie des A. T.,* Berlin, 1829, t. i, p. 26-46; Reinke, *Beiträge zur Erklärung des A. T.,* Giessen, 1857, t. ii, p. 272 sq.; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, t. i, p. 347-372; card. Meignan, *De l'Éden à Moïse,* Paris, 1895, p. 165-192; Crelier, *La Genèse,* Paris, 1889, p. 54-56; F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim,* Paris, 1895, p. 159-167, ont vu dans Ève et sa postérité les figures du Messie et de sa mère. Que la signification messianique du protévangile soit littérale ou spirituelle seulement, le trait initial qui commence à donner la physionomie du Messie, c'est qu'il sera un fils d'Ève, un descendant de la femme coupable, un membre de cette humanité qu'il arrachera à l'empire du démon.

2° *La bénédiction de Sem.* Gen., ix, 26, 27. — Après avoir maudit Cham, son fils irrespectueux, dans la personne de Chanaan, voir t. ii, col. 513-514, 532, Noé bénit Sem et Japheth, ses fils respectueux. La bénédiction de Sem est exprimée sous forme optative : « Béni soit Jéhovah, l'Élohim de Sem! Que Chanaan soit son esclave! » Jéhovah, le Dieu de la révélation, de la grâce et du salut, est appelé l'Élohim de Sem. C'est la première fois que, dans l'Écriture, Jéhovah est dit l'Élohim d'un homme. Plus tard, il se nommera lui-même l'Élohim d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Gen., xxviii, 13; Exod., iii, 6. Cette dénomination exprime les rapports tout particuliers de Dieu avec ces patriarches : il est le Dieu de leur famille; il a contracté alliance perpétuelle avec eux et il leur réserve à eux et à leur postérité des bénédictions spéciales. Or, ces bénédictions ne sont qu'une conséquence de celle de Sem. Le fait que Jéhovah est dit l'Élohim de Sem, signifie donc que ce fils de Noé aura comme apanage d'avoir avec Dieu des relations spéciales et de conserver la vraie religion. De sa race viendra le salut et le rédempteur promis à l'humanité pécheresse.

3° *Promesses faites aux patriarches Abraham, Isaac et Jacob.* — Deux promesses faites par Dieu à Abraham et renouvelées par lui à Isaac et à Jacob, avaient une portée messianique. — 1. *Promesse d'une nombreuse postérité.* — Après avoir ordonné à Abraham d'émigrer au pays de Chanaan, Dieu promit au patriarche de faire sortir de lui un grand peuple. Gen., xii, 2. Les réitérations de cette promesse divine en ont précisé le sens, puisque la postérité d'Abraham devait être aussi nombreuse que la poussière de la terre, Gen., xiii, 16, et les étoiles du ciel. Gen., xv, 5. Aussi le nom d'Abram est-il changé par Dieu en celui d'Abraham, « père de la multitude. » Dieu rendra le patriarche chef de nations et fera sortir des rois de lui. Gen., xvii, 4-6. Cette nombreuse postérité lui viendra non d'Ismaël, mais d'Isaac, fils de Sara. Gen., xvii, 16; xviii, 10-15; xxii, 17. Cf. Heb., xi, 12. Cette promesse est réitérée presque dans les mêmes termes à Isaac, Gen., xxvi, 4, et à Jacob, Gen., xxviii, 14, et elle a été réalisée par la nombreuse lignée d'Isaac. Mais plusieurs Pères ont pensé que la promesse divine n'avait pas son accomplissement parfait, si l'on ne considérait pas dans la postérité d'Abraham, son rejeton le plus illustre, Jésus-Christ, Matth., i, 1, et les fils qu'il lui a engendrés par la foi. Rom., iv, 16, 17. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.,* IV, vii, 1, 2, t. vii, col. 991-992; S. Ambroise, *De Abraham,* I, iii, 20-21, t. xiv, col. 428; S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaph. in Gen.,* III, 2, t. lxix, col. 113; Raban Maur, *Comment. in Gen.,* ii, 12, 17, t. cvii, col. 533, 541; Rupert, *De Trinitate et operibus ejus,* xv, 10, 18, t. clxvii, col. 375, 383. — 2. *Promesse d'être une source de bénédictions.* — Elle est exprimée dans le texte hébreu en ces termes : « Sois bénédiction. » Gen., xii, 2. L'impératif a le sens du futur. Elle est expliquée par le verset suivant : « Je bénirai ceux qui te béniront; je maudirai ceux qui te maudiront; et toutes les familles de la terre seront bénies en toi. » Elle s'est réalisée du vivant même d'Abraham : Lot, Gen., xiv, 16, Ismaël, Gen., xvii, 20, sont bénis à cause de lui; Pharaon, Gen., xii, 17, et Abimélech, Gen., xx, 7, 17, ont été châtiés par Dieu à son occasion. Elle devait enfin être universelle. On a voulu, il est vrai, la restreindre aux tribus chananéennes et aux populations voisines, qui étaient en relations avec le patriarche. Mais rien ne justifie la restriction, et la réitération de cette promesse n'a fait qu'accentuer sa portée universelle. D'autre part, elle ne se réduisait pas à des bénédictions temporelles. Le verbe *bâraq* est employé ici à la forme *niphal* ou passive. Plusieurs commentateurs, après saint Chrysostome, *In Gen.,* hom. xxxi, n. 4, t. liii, col. 288, l'entendent comme s'il était à la forme *hithpahel* ou réfléchie, employée Gen., xxii, 18; xxvi, 4 : « Toutes les tribus de la terre désireront pour elles ton sort heureux. » Les Septante, les targums, la version syriaque, la Vulgate, les Pères grecs et latins maintiennent le sens passif, cité par

saint Pierre, Act., III, 25, et par saint Paul. Gal., III, 8. La préposition בְּ, unie à la forme passive, désigne l'auteur ou l'instrument et signifie ici *en toi* ou *par toi*, de sorte que la bénédiction divine, qui se répandra sur les familles de la terre sera en la personne d'Abraham ou viendra par son intermédiaire. Saint Paul a expliqué le sens de cette promesse. Gal., III, 7-9. Abraham ayant été justifié par la foi, Gen., XV, 6; Rom., IV, 3; Jac., II, 23, tous les croyants sont ses fils. Rom., IV, 11, 12. Or l'auteur de l'Écriture, décidant de justifier les gentils par la foi, a annoncé d'avance à Abraham que toutes les nations seront bénies en lui, si elles ont la foi et bien qu'elles ne pratiquent pas la loi mosaïque. Il en résulte donc que tous les gentils, qui sont fils d'Abraham parce qu'ils partagent sa foi, auront part à sa bénédiction. Cf. J. Boehmer, *Das biblische « Im Namen »*, Giessen, 1898, p. 50. Le P. Cornely, *Comment. in Epist. ad Cor. alteram et ad Gal.*, Paris, 1892, p. 480, l'étend à tout le salut messianique. Or, cette bénédiction les gentils la recevront par Abraham et le Christ son rejeton.

4° *La bénédiction de Jacob mourant à Juda.* Gen., XLIX, 8-10. — Elle est certainement dans la bouche de Jacob une prophétie en même temps qu'un testament. Juda obtient la prééminence, refusée à Ruben, à Siméon et à Lévi, ses frères aînés, à cause de leurs fautes. Voir t. III, col. 1073; t. IV, col. 201. Le premier en Israël, il aura gloire, force et souveraineté. Il donnera des rois à son peuple à partir de David. « Le sceptre ne sortira pas de Juda, ni le bâton de commandement d'entre ses pieds, jusqu'à ce que vienne « celui auquel il appartient », à qui est (due) l'obéissance des peuples! » ℣. 10. La première partie du verset est claire. Il s'agit du bâton de commandement et du bâton de justice, qui sont les symboles de l'autorité civile et judiciaire de la tribu de Juda. Les Égyptiens et les Assyriens avaient de ces longs bâtons entre les pieds. Voir t. I, col. 1510-1512. Seule, la seconde partie du verset est obscure, au moins dans le texte massorétique. La leçon שִׁילֹה, Silo, n'a aucune signification pour la tribu de Juda, qui ne s'est jamais établie en ce lieu. Voir SILO. Ce n'est que par pure conjecture qu'on a substitué à ce nom celui de Salem, qu'aucun texte n'a conservé. D'ailleurs, la liaison locale avec le premier membre de la phrase n'a pas de sens; on ne comprendrait guère que le sceptre que Juda tient entre ses pieds n'en sorte pas jusqu'à ce qu'il soit arrivé en un lieu, puisqu'il est au repos et pas en marche. Cette leçon, entendue dans le sens de « paix », ne se justifie guère au point de vue philologique et elle ne s'harmonise pas avec le contexte, car Juda, déjà au repos après le pillage, ℣. 9, ne peut pas perdre le sceptre, en s'établissant pacifiquement sur son territoire. Il ne resterait, si l'on maintient la leçon שִׁילֹה, qu'à en faire un nom symbolique du Messie, signifiant « le pacifique ». Mais la leçon שֶׁלֹּה, appuyée par tous les anciens, sauf par saint Jérôme, paraît préférable. On la traduit, en sous-entendant הוּא : « celui à qui le sceptre appartient. » Ézéchiel, XXI, 32 (Vulgate, 27), a une formule analogue, quoique plus explicite. Le sens est ainsi très clair : Juda conserve le sceptre jusqu'à ce que vienne celui à qui il est destiné et à qui les peuples rendront obéissance. Celui-là est vraisemblablement un rejeton de Juda, qui prendra le sceptre, conservé longtemps dans sa tribu, et qui régnera sur les peuples. Cette prophétie a été réalisée par l'empire universel de Jésus-Christ; le Messie, sorti de Juda, a vraiment conquis l'obéissance de tous les peuples. Voir t. III, col. 1770-1771. Cf. Reinke, *Die Weissagung Jacobs*, Munster, 1849; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 733-739; Patrizi, *Biblicarum quæstionum decas*, p. 69-118; A. Lémann, *Le sceptre de la tribu de Juda*, Lyon, 1880; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, t. I, p. 456-474; Lamy, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de Jaugey, col. 1624-1649; card. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, p. 435-464; Lagrange, *La prophétie de Jacob*, dans la *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 530-531, 540; F. de Hummelauer, *Comment. in Gen.*, p. 592-597.

5° *La prophétie de Balaam.* — Voir t. I, col. 1392-1397. Cf. Patrizi, *Biblicarum quæstionum decas*, p. 118-160; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 775-779; card. Meignan, *De Moïse à David*, Paris, 1896, p. 194-282.

6° *Le prophète annoncé par Moïse.* Deut., XVIII, 15-19. — Moïse, parvenu au terme de sa vie, rappelle aux Israélites la promesse que Dieu lui avait faite de susciter du milieu d'eux un prophète semblable à lui. Ce prophète ne peut être Job, comme l'ont prétendu quelques rabbins, ni Josué qui était peut-être déjà institué comme successeur de Moïse, Num., XXVII, 18-23, pour conduire Israël, mais pas pour continuer sa mission prophétique. Les commentateurs catholiques se sont partagés en deux camps dans l'interprétation de cet oracle messianique. Le plus grand nombre s'appuyant sur la tradition juive qui, au temps de Jésus, reconnaissait dans ce prophète le Messie lui-même, Joa., I, 21; VI, 14; VII, 40, devant annoncer aux hommes toutes choses, Joa., IV, 25; cf. Deut., XVIII, 18, prédit par Moïse, Joa., I, 45, V, 45, 46; sur l'interprétation de saint Pierre, Act., III, 22, 23, de saint Étienne, Act., VII, 37, et de la plupart des Pères, l'ont entendu du Messie seul et de sa mission prophétique. Patrizi, *Biblicarum quæstionum decas*, p. 161-175; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 779; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, t. I, p. 447-455. Mais, à partir de Nicolas de Lyre, un autre courant s'est produit, qui voit dans cet oracle l'annonce prophétique de toute la série des prophètes d'Israël, y compris le Messie, le dernier des prophètes et l'objet principal des oracles messianiques de ses devanciers. Moïse, en effet, quand il prononça cet oracle, voulait montrer aux Juifs qu'ils ne devaient pas consulter les devins, puisque Dieu leur avait promis une suite continue de véritables prophètes, qui leur feront connaître les volontés divines et leur annonceront toutes choses. Si les contemporains de Jésus et ses Apôtres appliquent cet oracle au Messie seul, c'est que la série des prophètes antérieurs, qui l'avaient préparé, était close; c'est que le Messie était vraiment le dernier des prophètes, dont on attendait alors la venue prochaine. Act., III, 22-26. Corneille de la Pierre, *Comment. in Deut.*, Lyon, 1732, p. 764; Calmet, *Commentaire littéral*, t. I *b*, p. 497-498; card. Meignan, *De Moïse à David*, p. 292-313; F. de Hummelauer, *Comment. in Deut.*, Paris, 1901, p. 371-377. Dans les deux interprétations, le sens est identique : le Messie sera un prophète israélite, pareil à Moïse, qui annoncera aux hommes toutes les volontés divines.

VII. COMMENTAIRES. — Ils sont très nombreux; nous n'indiquerons que les principaux. — 1° *De l'époque patristique.* — I. *Pères grecs et syriens.* — S. Hippolyte, *Fragmenta in Hexaemeron* (Gen., Num.), t. X, col. 583-606; dans *Die Griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig, 1897, t. I, p. 51-119 (chaîne arabe); Bonwetsch, *Die georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus : Der Segen Jakobs, der Segen Moses*, etc., dans *Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1904, t. XI, fasc. 1, p. 1-78; Origène, *Selecta in Genesim*, t. XII, col. 91-145; *Homiliæ in Genesim, ibid.*, col. 145-262; *Selecta et Homiliæ in Exod., Lev., Num. et Deut., ibid.*, col. 263-818; *Fragmenta*, t. XVII, col. 11-36; S. Basile, *Homiliæ in Hexaemeron*, t. XXIX, col. 3-208; S. Grégoire de Nysse, *In Hexaemeron*, t. XLIV, col. 61-124; *De hominis opificio, ibid.*, col. 124-297; *De vita Moysis, ibid.*, col. 297-430; S. Jean Chrysostome, *Homi-*

liæ LXVII *in Genesim*, t. LIII, LIV, col. 23-580; *Sermones* IX *in Genesim*, t. LIV, col. 581-630; Sévérien de Gabales, *Orationes in mundi creationem*, t. LVI, col. 429-500; *Homilia de serpente, ibid.*, col. 499-516; S. Éphrem, *Comment. in Pentateuchum*, dans *Opera syriaca*, t. I, p. 1-115; le commentaire qui suit, p. 116-295, a été revu par Jacques d'Édesse; S. Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu*, t. LXVIII, col. 133-1125; *Glaphyra*, t. LXIX, col. 13-677; Théodoret, *Quæstiones in Gen., Exod., Lev., Num., Deut.*, t. LXXX, col. 76-456; Diodore de Tarse, *Fragmenta in Gen., Exod.*, t. LXVI, col. 633-648; Procope de Gaza, *Comment. in Octateuchum*, t. LXXXVII, col. 21-992; Photius, *Amphilochia*, t. CI, col. 48 sq.; Nicéphore, *Catena in Octateuchum et libros Regum*, Leipzig, 1772. Sur les chaînes grecques du Pentateuque, voir Faulhaber, *Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1903, t. I, p. 151-159, 246-247.

2. *Pères latins.* — S. Ambroise, *In Hexaemeron*, t. XIV, col. 123-274; *De paradiso terrestri, ibid.*, col. 275-314; *De Caïn et Abel, ibid.*, col. 315-360; *De Noe et arca, ibid.*, col. 361-416; *De Abraham, ibid.*, col. 419-500; *De Isaac et anima, ibid.*, col. 501-534; *De Joseph patriarcha, ibid.*, col. 641-672; *De benedictionibus patriarcharum, ibid.*, col. 673-694; S. Jérôme, *Liber hebraicarum quæstionum in Genesim*, t. XXIII, col. 935-1010; S. Augustin, *De Genesi contra Manicheos libri duo*, t. XXXIV, col. 173-220; *De Genesi ad litteram imperfectus liber, ibid.*, col. 219-246; l. XII, *ibid.*, col. 245-486; *Quæstiones in Heptateuchum* (pour le Pentateuque), *ibid.*, col. 547-776; Paulin, *De benedictionibus patriarcharum libellus*, t. XX, col. 715-732; Rufin, *De benedictionibus partriarcharum libri duo*, t. XXI, col. 295-336; pseudo-Jérôme, *De benedictionibus Jacob patriarchæ*, t. XXIII, col. 1307-1318; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in V. T. Pentateuch.*, t. LXXXIII, col. 207-370; S. Patère, *Expositio V. et N. T.*, t. LXXXIX, col. 685-784 (pour le Pentateuque); S. Bède, *Hexaemeron*, t. XCI, col. 9-190; *In Pentateuchum commentarii, ibid.*, col. 189-394; *De tabernaculo et vasibus ejus et vestibus sacris, ibid.*, col. 393-498; pseudo-Bède, *De sex dierum creatione*, t. XCIII, col. 207-234; *Quæstiones super Pentateuchum, ibid.*, col. 233-416; Alcuin, *Interrogationes et responsiones in Genesim*, t. C, col. 515-566; Raban Maur, *Comment. in Gen.*, t. CVII, col. 443-670; *Comment. in Exod., Lev., Num. et Deut.*, t. CVIII, col. 9-998; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, t. CXIII, col. 67-506 (pour le Pentateuque); Angelome, *Comment. in Gen.*, t. CXV, col. 107-244.

2° *Du moyen âge.* — S. Bruno d'Asti, *Expositio in Pentateuchum*, t. CLXIV, col. 147-550; Rupert de Deutz, *De SS. Trinitate et operibus ejus*, t. CLXVII, col. 197-1000 (pour le Pentateuque); Hugues de Saint-Victor, *Adnotationes elucidatoriæ in Pentateuchum*, t. CLXXV, col. 29-86; Honorius d'Autun, *Hexaemeron*, t. CLXXII, col. 253-266; *De decem plagis Ægypti, ibid.*, col. 265-270; Abélard, *Expositio in Hexaemeron*, t. CLXXVIII, col. 731-784; Ernaud, *Tractatus in Hexaemeron*, t. CLXXXIX, col. 1515-1570; Hugues de Rouen, *Fragmenta in Hexaemeron*, t. CXCII, col. 1247-1256; Thomas, *Postilla seu expositio aurea in librum Geneseos, Opera*, Paris, 1876; t. XXXI, p. 1-194; Hugues de Saint-Cher, *Postilla*, Venise, 1588, t. I; Nicolas de Lyre, *Postilla*, Rome, 1471, t. I; Tostat, *Opera*, Venise, 1728, t. I-IV; Denys le chartreux, *Comment. in Pentateuchum, Opera omnia*, Montreuil, 1896, 1897, t. I, II.

3° *Des temps modernes.* — 1. *Protestants.* — Sans parler des commentaires de Luther et de Mélanchthon sur la Genèse, de Calvin sur le Pentateuque, etc., notons ceux de J. Gerhart († 1637), *In Gen., Deut.*; d'Abraham Calov, *In Gen.*, de Jean Drusius, Louis de Dieu, Louis Cappel, Coccéius et Grotius, au XVIIe siècle; de Jean-Henri Michaelis, Jean Le Clerc (1710 et 1735), de Rosenmuller, *Scholia in V. T.*, dont les deux premiers volumes concernent le Pentateuque; 3e édit., 1821, 1824; *Scholia in V. T. in compendium redacta*, 1828, t. I (Pentateuque). Au XIXe siècle, le Pentateuque a été souvent commenté par les protestants, dont plusieurs ont entièrement versé dans le rationalisme. — En Allemagne, Tuch, *Commentar über die Genesis*, Halle, 1838; 2e édit. par Arnold et Merx, 1871; Baumgarten, *Theologischer Commentar zum A. T.*, Kiel, 1843-1844, t. I; dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T.*, Leipzig, A. Knobel avait expliqué la Genèse, 1852, l'Exode et le Lévitique, 1857, les Nombres, le Deutéronome et Josué, 1861; à partir de la 3e édition, la Genèse fut refondue par A. Dillmann (6e édit., 1892); trad. anglaise, 2 vol., Édimbourg, 1897; une 2e édition de l'Exode et du Lévitique fut faite par le même, 1880, et une 3e par Ryssel, 1897; une 2e édition des Nombres, du Deutéronome et de Josué par Dillmann parut en 1886. Le *Theologisch-homiletisches Bibelwerk*, édité à Bielefeld et Leipzig, contient un commentaire de la Genèse, par Lange, 2e édit., 1877, de l'Exode, du Lévitique et des Nombres par le même, 1874, du Deutéronome, par Schröder, 1866; 2e édit. par Stosch, 1902. Le *Biblischer Commentar über das A. T.*, de Keil et de Franz Delitzsch, contient la Genèse et l'Exode commentés par Keil, 3e édit., Leipzig, 1878; du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome, par le même, 2e édit., 1870; trad. anglaise, 3 in-8°, Édimbourg, 1881, 1885; le *Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften A. und N. T.*, de Strack et de Zöckler, Munich, comprend l'explication des quatre premiers livres du Pentateuque par Strack, 1894 (la Genèse a paru à part en 2e édition, en 1905), et celle du Deutéronome, de Josué et des Juges par Œttli, 1893. Le *Handkommentar zum A. T.* de Nowack, publié à Gœttingue, contient la Genèse de Gunkel, 1901; 2e édit., 1902; l'Exode, le Lévitique et les Nombres de Baentsch, 1903, et le Deutéronome de Steuernagel, 1900. Le *Kurzer Hand-Kommentar zum A. T.*, de Marti, édité à Fribourg-en-Brisgau, renferme les commentaires de la Genèse, 1898, de l'Exode, 1900, des Nombres, 1903, par Holzinger; du Lévitique, 1901, et du Deutéronome, 1899, par Bertholet. Commentaires spéciaux de la Genèse, par Franz Delitzsch, Leipzig, 1852; 4e édit., 1872; 5e édit. sous le titre *Neuer Commentar über die Genesis*, 1887; Gossrau, *Commentar zur Genesis*, Halberstadt, 1887; Schultz, *Das Deuteronomium erklärt*, Berlin, 1859; J. Bohmer, *Das erste Buch Mose*, Stuttgart, 1905. — En Angleterre, *The Holy Bible according to the authorized Version*, éditée par Cook à Londres, contient le Pentateuque en 2 in-8°, Londres, 1877, t. I et II. *The Pulpit Commentary*, édité par Spence et Exell à Londres, contient la Genèse, par Whitelaw; l'Exode, par Rawlinson; le Lévitique, par Meyrick; les Nombres par Winterbotham, et le Deutéronome par Alexander, 1897. *The Expositor's Bible*, de Londres, renferme la Genèse de Dods, 1887, l'Exode de Chadwick, 1890, le Lévitique de Kellogg, 1891, les Nombres de Watson, 1889, et le Deutéronome de Harper, 1895. La *Cambridge Bible for Schools and Colleges* et *The Century Bible* n'ont pas encore de commentaires du Pentateuque. *The international critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*, d'Édimbourg, comprend déjà les Nombres de Gray, 1903, et le Deutéronome de Driver, 1895. Commentaires particuliers : Wright, *The book of Genesis in hebrew*, Londres, 1859; 2e édit. 1896; G. V. Garland, *Genesis with notes*, Londres, 1878; Spurrell, *Notes on the hebrew text of the book of Genesis*, Oxford, 1887; 2e édit., 1896; Driver, *The book of Genesis*, Londres, 1904; *Leviticus*, Leipzig, 1894; Ginsburg, *The third book of Moses, called Leviticus*, Londres, 1884; Howard, *The books of Numbers and Deuteronomy according to the LXX with critical notes*,

Cambridge, 1857; Maclaren, *The books of Exodus, Leviticus and Numbers,* Londres, 1906; Id., *Books of Deuteronomy,* etc., Londres, 1906. — En France, Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la loi,* 2 vol., Paris, 1879, dans *La Bible, traduction nouvelle avec introduction et commentaires.* — En Hollande, *Het Oude Testament,* par Kuenen, Hosykaas, Kosters et Oort, 2 vol., Leyde, 1900, 1901.

2. *Juifs.* — Les commentaires de Raschi (1040-1150), Abenesra (1092-1167) et de David Kimchi (1160-1235) sur le Pentateuque sont réunis dans les Bibles rabbiniques. Celui d'Abarbanel a été édité à Venise, l'an 5539 du monde (1579 de l'ère chrétienne, in-f°, voir t. I, col. 16). S. Cahen a traduit le Pentateuque hébraïque en français, Paris, 1831; Kalisch, *Historical and critical commentary on the old Test. with a new translation,* Londres : Genèse, 1885; Exode, 1855; Lévitique, 1867, 1872; Hirsch, *Der Pentateuch übersetzt und erläutert,* 2e édit., 2 in-8°, Francfort-sur-le-Main, 1893, 1895; Hoffmann, *Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt,* Berlin, 1906.

3. *Catholiques.* — Cajetan, *Commentarii in quinque mosaicos libros,* in-f°, Rome, 1531; Jérôme Oleaster, *Comment. in Pentateuchum,* 4 in-f°, Lisbonne, 1556; Aug. Steuchus d'Eugubio, *V. T. ad hebraicam veritatem recognitio, sive in Pentateuchum annotationes,* in-4°, Venise, 1529; Sante Pagnino, *Catena argentea in Pentateuchum,* in-f°, Anvers, 1565; Louis Lippoman, *Catena in Genesim,* Paris, 1546; *in Exodum,* Paris, 1550; G. Hammer, *Commentationes in Genesim,* in-f°, Dillingen, 1564; Benoît Pereira, *Comment. et disputationes in Genesim,* in-f°, Rome, 1589; *Disputationes centum viginti septem in Exodum,* Ingolstadt, 1601; Asorius Martinengus, *Glossæ magnæ in Genesim,* 2 in-f°, Padoue, 1597; Jean Lorin, *Comment. in Leviticum,* Lyon, 1619; *in Numeros,* Cologne, 1623; *in Deuteronomium,* Anvers, 1625; J. Tirin, *Comment. in V. et N. T.,* Anvers, 1632; Corneille de la Pierre, *Comment. in V. et N. T.,* Lyon, 1732, t. I; réédité par Migne, *Cursus completus Scripturæ sacræ,* t. V-VII; Corneille Jansénius, *Pentateuchus,* Louvain, 1641; J. Bonfrère, *Pentateuchus Mosis commentario illustratus,* in-f°, Anvers, 1625; Cl. Frassen, *Disquisitiones in Pentateuchum,* in-4°, Rouen, 1705; Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'A. et du N. T.,* 2e édit., Paris, 1724, t. I et II; Brentano, Dereser et Scholz, *Die heilige Schrift des A. und N. T.,* Francfort-sur-le-Main, 1820, t. I-III; *La Sainte Bible,* éditée à Paris, contient la Genèse par Crelier, 1889; l'Exode et le Lévitique, par le même, 1886; les Nombres et le Deutéronome, par Trochon, 1887, 1888. Le *Cursus Scripturæ sacræ* des jésuites allemands, édité à Paris, contient un commentaire du Pentateuque par le P. de Hummelauer : *in Genesim,* 1895; *in Exodum et Leviticum,* 1897; *in Numeros,* 1899; *in Deuteronomium,* 1901. Commentaires particuliers : Fr. de Schrank, *Commentarius litteralis in Genesin,* 1835; Th. J. Lamy, *Comment. in librum Geneseos,* 2 in-8°, Malines, 1883, 1884; A. Tappehorn, *Erklärung der Genesis,* Paderborn, 1888; G. Hoberg, *Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt,* Fribourg-en-Brisgau, 1899; B. Neteler, *Das Buch Genesis der Vulgata und des hebraisches Textes übersetzt und erklärt,* Munster, 1905; Fillion, *La Sainte Bible,* Paris, 1888, t. I.

E. MANGENOT.

PENTECOTE (grec : πεντηκοστή; Vulgate : *Pentecoste*), la seconde des trois grandes fêtes des Juifs.

1° *Noms.* — La fête est appelée *ḥag haq-qâṣîr bikkûrê,* ἑορτὴ θερισμοῦ πρωτογεννημάτων, *solemnitas messis primitivorum,* « fête de la moisson et des prémices, » Exod., XXIII, 16; *ḥag šâbu'ôt,* ἑορτὴ ἑβδομάδων, *solemnitas hebdomadarum,* « fête des semaines, » Exod., XXXIV, 22; Deut., XVI, 10; *yom hab-bikkûrim,* ἡμέρα τῶν νέων, *dies primitivorum,* « jour des prémices. » Num., XXVIII, 26. Le mot πεντηκοστή, supposant en hébreu *ḥamiššim,* « cinquante » ou « cinquantième », est employé de différentes manières, dans Tobie, II, 1 : ἡ ἑορτὴ πεντηκοστή, « la fête (de) Pentecôte; » dans II Mach., XII, 32; I Cor., XVI, 8, et dans Josèphe, *Bell. jud.,* II, III, 1 : πεντηκοστή, « Pentecôte; » dans les Actes, II, 1; XX, 16 : ἡμέρα τῆς Πεντηκοστῆς, « jour de la Pentecôte. » — Les Juifs ont ensuite appelé plus communément la Pentecôte *'ǎṣèrèṭ,* en chaldaïque *'ǎṣarṭâ',* dans Josèphe, *Ant. jud.,* III, X, 6, ἀσαρθά, « nom qui signifie Pentecôte. » Cf. *Erachin,* XI, 3; *Midr. Koheleth,* 110, 2, etc. Ce nom vient de *'âṣar,* qui signifie « clore » et « rassembler », d'où le sens de « clôture » ou d' « assemblée » pour *'ǎṣèrèṭ.* Gesenius, *Thesaurus,* p. 1059, soutient que le mot veut toujours dire assemblée, comme Jer., IX, 2; Jos., I, 14; I Reg., X, 20, etc. Cependant les Septante l'ont traduit plusieurs fois par ἐξόδιον, « dénouement, clôture, » Lev., XXIII, 36, Vulgate : *cœtus,* « assemblée; » Num., XXIX, 35, où la Vulgate ne traduit pas *'ǎṣèrèṭ;* Deut., XVI, 8, Vulgate : *collecta,* « assemblée. » Toujours est-il que les docteurs juifs ont pris ce mot dans le sens de « clôture » et l'ont consacré à désigner spécialement la Pentecôte, considérée surtout comme la clôture du temps de la Pâque.

2° *Date.* — D'après la Loi, la date de la Pentecôte était ainsi fixée : à partir du lendemain du sabbat de la Pâque, où l'on avait offert la gerbe nouvelle, on comptait cinquante jours, et, le lendemain de la septième semaine, on offrait une oblation nouvelle. Lev., XXIII, 15, 16. Les Caraïtes entendaient par ce sabbat celui qui tombait dans le cours des fêtes de la Pâque. D'après leur manière de comprendre le texte, les sept semaines de la Pentecôte pouvaient donc commencer du second au huitième jour après la Pâque. Les sadducéens professaient la même opinion. Cf. *Menachoth,* X, 3; Schürer, *Geschichte des judischen Volkes in Zeit. J. C.,* Leipzig, t. II, 1898, p. 413, 414. D'après l'interprétation la plus commune, qui pratiquement a prévalu parmi les Juifs, ce sabbat n'était autre que le 15 nisan. Le lendemain du sabbat ou 16 nisan commençaient les sept semaines au lendemain desquelles on fêtait la Pentecôte. De la sorte, il y avait sept semaines pleines entre la Pâque et la Pentecôte. Pour les Caraïtes, la Pentecôte tombait toujours le lendemain du sabbat. Cf. *Chagiga,* II, 4; *Siphra,* f. 248, 1. Elle ne coïncidait avec celle des autres Israélites que quand la Pâque tombait un vendredi.

3° *Le rituel de la fête.* — 1. Ce jour-là, il y avait assemblée du peuple et le travail, sauf celui de la préparation des aliments, était interdit, comme au premier et au septième jour de la Pâque. L'offrande caractéristique de la Pentecôte était celle de deux pains levés. On y ajoutait en holocauste sept agneaux d'un an, un jeune taureau et deux béliers, et en plus un bouc et deux agneaux d'un an en sacrifice pour le péché. Lev., XXIII, 15-21. D'après les Nombres, XXVIII, 26-31, l'holocauste se composait de sept agneaux, deux jeunes taureaux et un bélier. — 2. En principe, la fête ne durait qu'un jour. Mais, depuis la captivité, les Juifs qui résidaient hors de la Palestine la célébraient deux jours de suite. Cf. *Gem. Pesachim,* 52, 1; *Gem. Rosch haschana,* 5, 1. Peut-être agissaient-ils de la sorte dans la crainte de se tromper sur le vrai jour de la fête. Josèphe, *Ant. jud.,* III, X, 6, dit qu'on immolait ce jour-là en holocauste trois jeunes taureaux, deux béliers et quatorze agneaux, ce qui représente, à un bélier près, le total de ce que prescrivent chacun de leur côté le Lévitique et les Nombres. Les victimes indiquées par les Nombres étaient offertes à titre supplémentaire. Cf. *Menachoth,* IV, 2. — 3. Les deux pains à offrir devaient être faits avec de la farine de froment nouveau

récolté en terre israélite. Sur le soir de la Pentecôte, ou, si le jour suivant était le sabbat, après la fin du sabbat, on achetait aux frais du trésor trois mesures de froment, on les passait à la meule et ensuite à travers douze cribles. On retirait deux dixièmes d'éphi de farine, on y ajoutait de l'eau chaude et du levain et l'on confectionnait les deux pains. Ils devaient avoir sept palmes de long, sept palmes de large et, aux extrémités, des cornes de quatre doigts. Le matin du jour suivant, à la suite des sacrifices publics, on offrait les deux pains à l'est du parvis intérieur, mais on ne les portait pas jusqu'à l'autel, à cause du levain qu'ils renfermaient. L'un des deux pains était ensuite donné au grand-prêtre, s'il le voulait; l'autre se partageait entre les prêtres, qui le mangeaient dans le Temple. Ces deux pains constituaient des prémices. À partir de leur présentation, il était permis d'apporter au Temple des offrandes provenant des récoltes de l'année. Cf. *Menachoth*, XI, 9; *Erachin*, II, 2. — Sur le cérémonial suivi pour présenter les prémices au Temple, voir PRÉMICES. — 4. Après l'offrande des différents sacrifices prescrits, le peuple était invité à se réjouir dans des festins, auxquels on invitait les lévites et tous ceux qui vivaient dans l'entourage du chef de la famille. Deut., XVI, 11. — 5. La fête de la Pentecôte était célébrée partout par les Israélites, même hors de Jérusalem et de la Palestine. Tob., II, 1 (texte grec). On omettait alors naturellement ce qui était spécial à la liturgie du Temple. Judas Machabée rentra à Jérusalem avec son armée victorieuse pour célébrer la fête des semaines ou Pentecôte. II Mach., XII, 30. La Pentecôte qui suivit la résurrection de Notre-Seigneur avait amené à Jérusalem « des hommes pieux de toutes les nations qui sont sous le ciel », c'est-à-dire des divers pays ensuite énumérés. Act., II, 5-11. Du temps de saint Paul, on fêtait encore la Pentecôte à Éphèse. I Cor., XVI, 8. — Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 237-240; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 316-319.

4° *La Pentecôte et la loi du Sinaï*. — 1. Partis de l'Égypte le quinzième jour du premier mois, Exod., XII, 26-34, les Hébreux arrivèrent au Sinaï le premier jour du troisième mois, Exod., XIX, 1, et trois jours après, Exod., XIX, 16, Dieu commença à manifester sa présence sur le Sinaï, par des nuées, des éclairs et des tonnerres. Il s'écoula donc quarante-huit ou quarante-neuf jours entre la Pâque d'Égypte et la promulgation de la Loi au Sinaï. Malgré cette coïncidence entre la promulgation de la Loi et la fête de la Pentecôte, les textes qui prescrivent la célébration de la fête ne font jamais allusion aux événements du Sinaï, et même, dans le rituel mosaïque, rien n'est destiné à commémorer ces événements. Philon et Josèphe n'établissent nulle part aucune corrélation entre la fête et le don de la Loi. La promulgation de la Loi nouvelle à la fête de la Pentecôte donna probablement aux chrétiens l'idée de rattacher à la même fête le souvenir de la promulgation du Sinaï. Saint Jérôme, *Ep.*, LXXVIII, 12, *ad Fabiol.*, t. XXII, col. 707, établit la coïncidence entre l'événement du Sinaï et la Pentecôte, qui en célèbre le souvenir. Saint Augustin, *Cont. Faust.*, XXXII, 12, t. XLII, col. 503, affirme la même relation et voit dans la promulgation de la Loi au Sinaï la figure de la descente du Saint-Esprit à la Pentecôte. Saint Léon, *De Pentecost., serm. I*, t. LIV, col. 400, pense comme les précédents. Les auteurs juifs postérieurs ne connaissent pas plus que leurs anciens la célébration d'une fête pour rappeler la manifestation du Sinaï. Ils admettent la coïncidence signalée par saint Jérôme. « La fête des semaines est le jour où la Loi fut donnée. Ce qui constitue l'honneur de ce jour, c'est que sa date dépend de la fête solennelle précédente, la Pâque. » Maimonide, *More nevochim*, III, 41. Mais ils ajoutent : « La Loi divine n'a pas besoin d'un jour saint dans lequel on rappelle avec honneur son souvenir. Le motif de la fête des semaines est le commencement de la moisson du froment... Il est indiscutable que la Loi a été donnée le jour de la fête des semaines, mais il n'a pas été institué de fête pour la rappeler. » Abarbanel, *In Leg.*, f. 262. Cependant, les auteurs juifs plus modernes n'hésitent pas à attribuer à la Pentecôte un sens historique et à célébrer ce jour-là la promulgation de la Loi. Cf. Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 188. Pour beaucoup même, cette idée devient d'autant plus prééminente que l'objet primitif de la fête a moins de raison d'être dans les pays où ils vivent dispersés. Dans l'enseignement populaire, on s'exprime ainsi : « La Pentecôte ou fête des semaines est célébrée le cinquantième jour à compter du second jour de la Pâque, le six du mois de sivan (troisième mois). C'est l'anniversaire de la promulgation de la loi sur le mont Sinaï. Cette fête dure deux jours. » Wogue, *Catéchisme*, Paris, 1872, p. 59.

5° *Symbolisme de la fête*. — 1. La Pentecôte consacre solennellement la fin de la moisson, qui avait été inaugurée le lendemain de la Pâque. Elle est ainsi comme une suite de la solennité précédente, de laquelle elle dépend par sa date. Elle rappelait à l'Israélite que le Dieu qui l'avait tiré de la servitude d'Égypte avait promis de le conduire « dans une terre fertile et spacieuse, dans une terre où coulent le lait et le miel », Exod., III, 8, que ce Dieu avait tenu sa promesse, et que chaque année il donnait à son peuple l'abondance des moissons et des bénédictions terrestres. C'était donc une fête d'actions de grâces. — 2. La caractéristique de la fête consistait dans l'offrande de deux pains levés. A la Pâque, on avait offert les prémices d'une moisson qui commençait, mais qu'on ne pouvait guère encore utiliser pour l'alimentation de l'homme. A la Pentecôte, la moisson se terminait et l'on pouvait en présenter à Dieu le résultat définitif, tel que l'industrie humaine le traitait pour l'approprier à la nourriture. On apportait au sanctuaire deux pains levés, mais par respect pour la loi qui ne permettait pas l'introduction du levain dans le culte du Seigneur, voir LEVAIN, col. 198, on ne les offrait pas sur l'autel. — 3. Les pains, au nombre de deux, n'étaient sans doute pas sans rapport avec les deux jours de fête dont l'un commençait et l'autre terminait le temps de la moisson; les deux jeunes taureaux ou les deux béliers représentent la même idée, tandis que les sept agneaux se rapportaient aux sept semaines du temps de la moisson. Le jeune taureau ou le bélier, seul de son espèce, pouvait rappeler l'idée du Dieu unique auquel était offert l'holocauste. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 645-652.

6° *La Pentecôte du Nouveau Testament*. — 1. C'est le jour même de la Pentecôte juive, à la troisième heure, c'est-à-dire vers neuf heures du matin, que le Saint-Esprit descendit sur les Apôtres et les disciples rassemblés au nombre de cent vingt. Act., II, 15. Des phénomènes extérieurs analogues à ceux du Sinaï signalèrent sa venue et furent remarqués par la multitude qui se trouvait dans la ville. Act., II, 6. Le Saint-Esprit apparut sous forme de langues de feu. Voir LANGUE, t. IV, col. 74. Il communiqua aux Apôtres le don des langues. Voir LANGUES (DON DES), t. IV, col. 74-81. — 2. L'ancienne Pentecôte était la fête de la moisson; avec la nouvelle commence la moisson évangélique, et dès le jour même saint Pierre fait une récolte d'environ trois mille âmes. Act., II, 41. La Loi nouvelle est promulguée ce jour-là, cinquante jours après la rédemption, comme l'avait été jadis la loi du Sinaï, cinquante jours après la délivrance de la servitude d'Égypte. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme, *Epist. LXXVIII*, 12, *ad Fabiol.*, t. XXII, col. 707, qu' « on

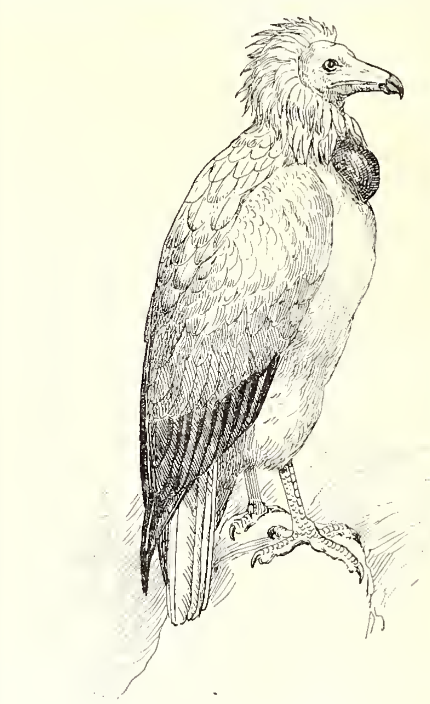
célèbre la solennité de la Pentecôte et qu'ensuite le mystère évangélique reçoit son complément dans la descente du Saint-Esprit ». Cf. J. C. Harenberg, *De miraculo pentecostali,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 569-594; Kellner, *Heortologie,* Fribourg-en-B., 1901, p. 72-75.

H. LESÊTRE.

PEQOD (hébreu : *Peqôd*), nom qui se lit dans deux passages de la Bible : Jer., L, 21, et Ezech., XXIII, 23. Les anciens commentateurs en ont fait généralement un nom commun. Ils ont traduit ce mot dans Jérémie dans le sens de « visitation » divine, c'est-à-dire de châtiment, et ont cru que le prophète appelait ainsi symboliquement Babylone pour annoncer le châtiment que Dieu allait lui infliger. Dans Ézéchiel, ils ont donné à Peqôd le même sens que *pâqîd,* « chef, préfet. » II Esd., XI, 9; XIV, 22; XII, 42. La Vulgate a traduit, dans Jérémie, *Peqôd* par *visita,* et dans Ézéchiel par *nobiles* Dieu dit dans Jérémie au futur vainqueur de Babylone, d'après saint Jérôme : « Monte contre le pays des Dominateurs et *visite* (châtie) ses habitants. » — Depuis que les documents cunéiformes nous ont mieux fait connaître la géographie assyro-babylonienne, on ne peut plus douter qu'il ne faille traduire ainsi ce passage : « Monte contre la terre de *Merâṭaim* (région du sud de la Babylone, Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 41, 182), et contre les habitants de *Peqôd.* » — Dans Ézéchiel, d'après la Vulgate, Dieu dit à Ooliba, personnification de Jérusalem et du royaume de Juda : « Je susciterai contre toi... les fils de Babylone et tous les Chaldéens, nobles, rois et princes. » Il faut traduire l'hébreu : « Je ferai venir contre toi les fils de Babylone et tous les Chaldéens, *Peqôd, Šô'a* et *Qô'a* (*Sutu* ou *Su* et *Qutu* ou *qu,* tribus voisines de la Babylonie, Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 233). » La version des Septante, qui avait pris les noms propres pour des noms communs, dans Jérémie, de même que la Vulgate, a reconnu ici des noms propres qu'elle a transcrits par Φακούκ (*Alexandrinus :* καὶ Φουδ), Σουέ et Ὑχουέ. Symmaque et Théodotion avaient fait de même : Φακοὺδ καὶ Σουὲ καὶ Κουέ. Origène, *Hexapl.,* Ezech., XXIII, 23, t. XVI, 3, col. 2557. Saint Jérôme a suivi dans la traduction de ce passage la version d'Aquila et s'il n'a pas accepté l'interprétation des Septante et des autres traducteurs grecs, c'est, dit-il, *In Ezech.,* XXIII, 23, t. XXV, col. 219, parce qu'on ne trouve pas les noms de *Phacud, Sue* et *Cue* comme noms de peuples dans l'Écriture; ce qui n'est pas exact pour *Peqôd* et ne peut rien prouver d'ailleurs contre l'existence de ces tribus orientales, la Bible n'ayant pas eu occasion de les nommer ailleurs.

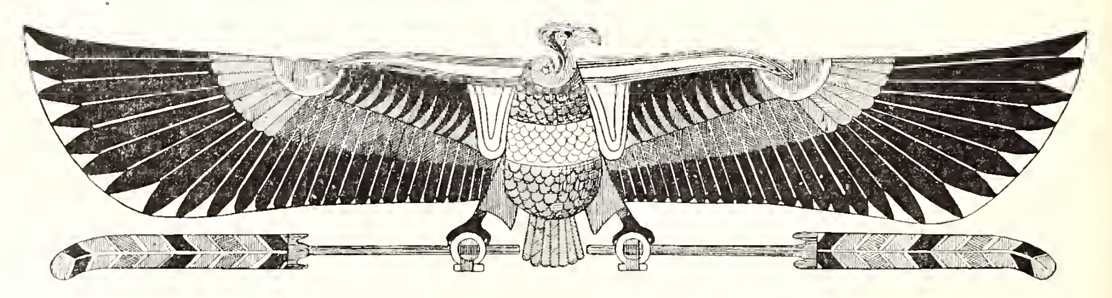
Peqôd est le nom d'une tribu de la Babylonie méridionale et de la contrée où elle habitait, près de l'embouchure du fleuve *Uknu.* Les gens de Peqôd étaient de race araméenne; ils s'allièrent en diverses circonstances avec les Élamites, leurs voisins, et les rois d'Assyrie, Sargon et Sennachérib, leur firent plusieurs fois la guerre. Les inscriptions cunéiformes appellent cette tribu *Puqûdu.* E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* 1878, p. 108, 111, 113; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 182, 195, 240. La tribu de *Puqûdu* dut être soumise à la domination de Nabuchodonosor et lui fournir des soldats quand son armée assiégea et prit Jérusalem, ainsi que l'annonce Ézéchiel. Plus tard, quand Cyrus s'empara de Babylone, *Peqôd* dut être soumise aux Perses et punie, selon la prédiction de Jérémie, du mal qu'elle avait fait aux Juifs dans l'armée de Nabuchodonosor. F. VIGOUROUX.

PERCNOPTÈRE (hébreu : *râḥâm ;* Septante : πορφυρίων ; Vulgate : *porphyrion*), espèce de vautour,



16. — Le percnoptère.

rangé parmi les oiseaux impurs. Lev., XI, 18; Deut., XIV, 17. — Les versions font du *râḥâm* un porphyrion, espèce d'oiseau qui appartient à l'ordre des échassiers. Voir PORPHYRION. Mais ce nom désigne le vautour d'Égypte, *vultur* ou *neophron percnopterus,* « à ailes noires, » connu des Arabes sous le nom de *raḥmah.*



17. — Percnoptère planant et tenant deux chasse-mouches dans ses serres. D'après Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. I, p. 791.

Cet oiseau, long d'une soixantaine de centimètres, a le plumage blanc mêlé de brun et de roussâtre, les grandes plumes des ailes noires, les pieds jaunes; la tête est dénudée et de couleur jaune clair (fig. 16). Le percnoptère et moins fort que les autres rapaces de son espèce ; aussi évite-t-il de se mêler à eux. Il vit ordinairement par paires et sa ponte est de deux œufs, rarement de trois. Ce qui distingue surtout cet oiseau, c'est son genre d'alimentation. Il se nourrit de cadavres d'animaux et de détritus de toute nature, débarrassant ainsi le sol de tout ce qui pourrait empester, et, à ce titre, méritant la protection dont l'homme l'entoure. On le trouve dans les parties chaudes de l'ancien monde, des Pyrénées au sud de l'Inde, et dans presque toute l'Afrique. Il est très commun en Égypte; on le voit représenté sur les monuments (fig. 17). En Palestine, on le rencontre en été, jamais en hiver. Il y vit familièrement dans le voisinage de l'homme et s'abat sans crainte jusque dans les villages, pour chercher sa nourriture dans les tas d'immondices. On comprend que le percnoptère, malgré les services qu'il rend, ait été rangé parmi les oiseaux impurs. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 180. — Michée, I, 16, dit à sa nation : « Fais-toi chauve comme le *nèšér,* car (tes enfants) s'en vont en captivité loin de toi. » Le mot hébreu désigne ordinairement l'aigle; mais c'est un nom générique qui a une signification générale et ici il se rapporte au vautour percnoptère, qui seul est chauve; il en est de même dans Job, XXXIX, 27; Prov., XXX, 17, où il est dit qu'il se nourrit de cadavres. Cf. Buhl, Gesenius' *Handwört.*, p. 550.

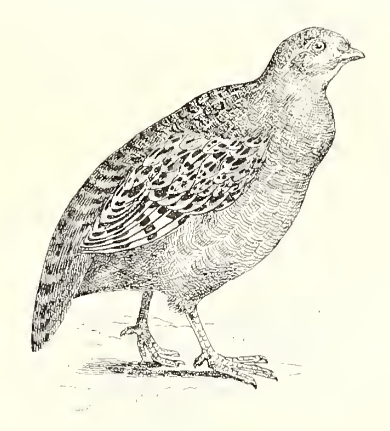
H. LESÊTRE.

PERCY Thomas, théologien anglican, né à Bridgnorth en 1728, mort à Dromore le 30 septembre 1811. D'une condition modeste, il prit ses grades à Oxford et entra dans les ordres. Chapelain du duc de Northumberland et du roi, il devint doyen de Carlisle en 1778, et quatre ans plus tard, évêque de Dromore en Irlande. Parmi ses écrits on remarque : *The Song of Salomon newly translated from the original Hebrew : with a commentary and annotations,* in-12, Londres, 1764; et un manuel souvent réimprimé qui a pour titre : *A Key of the New Testament giving an account of the several books, their contents, their authors, and of the times places and occasions, on which they were written,* in-12, Londres, 1765. — W. Orme, *Biblioth. biblica,* p. 346.

B. HEURTEBIZE.

PERDRIX (hébreu : *qorê'*; Septante : πέρδιξ; Vulgate : *perdix*), oiseau de l'ordre des gallinacés, que caractérise l'absence d'ergots, remplacés par une simple saillie tuberculeuse du tarse. L'espèce perdrix comprend les perdrix proprement dites, les cailles (voir t. II, col. 34), les francolins, etc.

1° *Description.* — Les perdrix proprement dites (fig. 18) ont à peu prés la taille du pigeon. Elles portent un plumage gris, mélangé de diverses couleurs, ont la tête petite, le corps ramassé, les ailes courtes, se nourrissent d'herbes, de graines, d'insectes, de vermisseaux, d'œufs de fourmis, etc., vivent en compagnies de plusieurs individus, nichent à terre, ordinairement dans les sillons, et y pondent de douze à vingt œufs que la femelle est seule à couver. Elles sont timides et défiantes et, d'un vol saccadé et bruyant, changent continuellement de séjour, bien qu'elles n'entreprennent que rarement de longs voyages. Elles font entendre un cri guttural, dur et sec. Ce cri a valu à la perdrix son nom hébreu de *qorê'*, du verbe *qârâ'*, « crier. » La perdrix est activement chassée par les oiseaux de proie, les renards et l'homme, qui la recherche à cause de ses qualités comestibles. A l'approche de l'ennemi, le mâle s'envole d'un côté pour attirer l'attention; la femelle part d'un autre, puis revient en courant auprès de ses perdreaux pour les rassembler en lieu sûr. — La perdrix grecque ou bartavelle, *caccabis saxatilis,* abonde en Palestine, dans les régions rocheuses du désert de Judée et dans les gorges de la forêt du Carmel. Elle se plaît dans les pays montagneux. On en trouve aussi très fréquemment dans les parties sauvages de la Galilée, courant par compagnies, comme des poules domestiques, au milieu des rochers. Les bandes en sont nombreuses en automne; elles se dispersent en hiver, sans doute pour se procurer plus facilement leur nourriture. La grosse perdrix rouge, *perdix schukkar,* s'envole ou court rapidement devant les cavaliers, qui la poursuivent à fond de train et arrivent à la tuer quand elle est fatiguée. La perdrix du désert, *ammoperdix heyii,* a des nuances plus délicates. Elle est grosse à peu près deux fois comme une caille, et a le plumage d'un gris jaunâtre, le mâle seul portant aux joues une sorte de col d'un blanc de neige. « Cette perdrix a tellement la couleur du sol environnant, qu'on lui marche presque sur le corps avant de l'apercevoir... Ces perdrix, fort peu sauvages, constituent un manger délicat... On parvient à les prendre avec la main en les



18. — La perdrix.

poursuivant dans les trous des rochers où elles vont se retirer. Lorsqu'elles sont ainsi pourchassées pendant quelques instants, elles restent parfaitement immobiles en cachant leur tête et souvent même une partie de leur corps entre deux pierres ou dans la fente d'un rocher... Cet oiseau, qui est loin cependant d'être inintelligent, croit évidemment ne plus être vu parce qu'il ne peut plus voir ce qui se passe autour de lui. Cette manière d'agir est une exception pour les espèces de ce groupe. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 403, 406, 469. On rencontre ce genre de perdrix dans l'Arabie pétrée, le bassin de la mer Morte, le désert de Judée et surtout les environs de la grotte d'Odollam. Comme tous les autres oiseaux, elles aiment à se réfugier à l'abri des tamaris et des zizyphus. Dans les riches plaines de Génézareth, d'Acre et de Phénicie, le genre perdrix est principalement représenté par le francolin, *francolinus vulgaris,* bien connu dans l'Inde et dans quelques rares régions du sud de l'Europe. Le mâle est un bel oiseau, avec sa poitrine noire, ses flancs largement mouchetés de blanc et son collier chatain frangé de taches noires et blanches. Le francolin se cache dans les herbes épaisses et dans les cultures des plaines marécageuses, de telle sorte qu'il est bien plus aisé de l'entendre que de l'apercevoir. — Au nom hébreu de *qorê'* se rattache aussi un autre gallinacé, le coq de bruyère des sables, *pterocles,* très abondant dans les districts arides de la Palestine. Cet oiseau ressemble assez au pigeon et fréquente par myriades les terrains sablonneux de

l'Asie et de l'Afrique. On en voit jusque dans le nord de l'Espagne et dans les Landes françaises. Le coq des sables commun, *pterocles arenarius,* le *khudry* des Arabes, se trouve dans le désert de Judée. Une autre espèce, le *pterocles setarius,* le *kata* des Arabes, se montre de temps en temps par milliers dans les parties découvertes de la vallée du Jourdain et dans le désert qui est à l'est. Le désert de Judée et les abords de la mer Morte sont encore fréquentés par deux autres espèces, le *pterocles exustus* et le *senegalensis,* dont le plumage présente, avec des traits délicats, une tonalité générale en harmonie avec celle du terrain. De là vient que les oiseaux du genre perdrix échappent si facilement à la vue de leurs ennemis. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 224-229.

2° *La perdrix dans l'Écriture.* — La Sainte Écriture fait trois fois mention de la perdrix. David constate que Saül le poursuit « comme on poursuivrait une perdrix dans les montagnes ». I Reg., XXVI, 20 Cette comparaison est parfaitement justifiée. On a vu plus haut comment les perdrix des différentes espèces communes en Palestine sont poursuivies à travers les rochers et finissent par se laisser prendre, quand la fatigue les a harassées. Ainsi Saül comptait épuiser les forces de David par une poursuite acharnée et finir par s'emparer de lui. — On lit dans l'Ecclésiastique, XI, 32 (28) :

> Comme la perdrix de chasse dans sa cage,
> Ainsi est le cœur de l'orgueilleux,
> Et comme l'espion il guette la ruine,
> Changeant le bien en mal, il dresse des pièges.

Cette perdrix de chasse, πέρδιξ θηρευτής, est celle qu'on employait comme appeau. On dressait pour cet usage des alouettes, des linottes, des pigeons, des cailles et surtout des perdrix. Celles-ci étaient ensuite placées dans une cage qu'on dissimulait en partie au moyen d'un couvert de feuillage. En avant de la cage, un filet manœuvré par un chasseur caché, pouvait s'abattre sur les oiseaux qu'attiraient les cris des perdrix prisonnières, ou les empêtrer de telle sorte qu'il était ensuite aisé de les prendre à la main. Cf. Tristram, *The natural history,* p. 163-164. L'orgueilleux méchant et perfide est comparé à l'oiseau qui sert d'appeau ; il attire auprès de lui, mais pour perdre et faire tomber dans ses pièges. — Enfin, Jérémie, XVII, 11, emprunte aux mœurs de la perdrix cette autre comparaison :

> Une perdrix couve (des œufs) qu'elle n'a pas pondus;
> Tel est l'homme qui acquiert des richesses injustement;
> Au milieu de ses jours, il doit les quitter,
> Et à sa fin il n'est plus qu'un insensé.

Ce texte semble supposer que la perdrix va s'emparer d'œufs d'oiseaux d'une autre espèce, qu'elle les couve et qu'ensuite les poussins abandonnent celle qui n'est pas leur mère. Cette dernière se trouverait alors dans le cas de la poule qui a couvé des œufs de canards, comme on dit proverbialement en français. Le chaldéen traduit : « Voici, comme la perdrix rassemble des œufs qui ne sont pas à elle, et en les chauffant couve des poussins qui pourtant ne la suivent pas, ainsi en est-il de tout méchant qui possède des richesses mal acquises. » On lit dans les Septante : « La perdrix a crié, elle a rassemblé ceux qu'elle n'a pas engendrés, » et dans la Vulgate : « La perdrix a couvé ceux qu'elle n'a pas engendrés. » Saint Ambroise, qui a toute une lettre sur les mœurs de la perdrix, *Ep. XXXII,* t. XVI, col. 1069-1071, accepte le fait de la perdrix s'emparant d'œufs étrangers. Cf. *Hexaem.,* VI, 3, t. XIV, col. 246. Saint Jérôme, *In Jer.,* III, 17, t. XXIV, col. 789, pour justifier cette assertion, s'appuie sur les auteurs d'histoire naturelle, qu'il cite d'ailleurs assez vaguement. Saint Augustin, *Cont. Faust.,* XIII, 12, t. XLII, col. 289, explique le même texte, mais sans s'arrêter au rapt des œufs étrangers. Il est à remarquer que le texte hébreu ne suppose nullement que des œufs soient pris par la perdrix à d'autres oiseaux. D'ailleurs les faits ne justifient pas cette affirmation. Le coucou va porter ses œufs dans le nid d'un autre oiseau qui les couve à son insu, mais on ne cite pas d'oiseau qui aille s'emparer des œufs d'un autre pour les couver lui-même. Le texte hébreu dit seulement : *qorê' dâgâr velô' yâlâd,* « la perdrix a couvé et n'a pas engendré. » En supposant les deux termes de la phrase unis par un pronom relatif, « la perdrix a couvé (ce qu'elle) n'a pas engendré, » il suffirait, pour justifier l'assertion, de dire, non pas que la perdrix a pris des œufs, mais qu'on lui en a mis à couver qu'elle n'avait pas pondus, et que ces œufs, appartenant à des oiseaux qui n'étaient pas de son espèce, ont donné des poussins qui l'ont abandonnée pour se livrer à leurs allures propres. Ainsi l'homme acquiert injustement des richesses qui, à un moment, l'abandonnent et sont perdues pour lui, par un juste retour des choses. Le verbe *dâgâr* veut dire « amasser » pour couver, quand il s'agit des oiseaux. Mais sa signification ne s'étend pas jusqu'à l'idée d'aller chercher des œufs ailleurs que dans le nid où ils sont déposés. Quant au verbe *yâlâd,* il signifie « engendrer » et « pondre », en parlant des oiseaux. Mais comme ce passage de Jérémie est le seul où *yâlâd* soit employé à propos d'oiseaux, on ne voit pas pourquoi ce verbe ne pourrait pas signifier « engendrer » dans le sens de « faire éclore », d'où la traduction possible : « La perdrix a couvé et n'a pas fait éclore, » c'est-à-dire n'a pas mené à terme sa couvée. Cf. Vatable, dans le *Script. Sacr. cursus compl.* de Migne, Paris, 1841, t. XIX, col. 175. « Sur ce passage de Jérémie, écrit Tristram, *The natural history,* p. 225, on a proposé plusieurs commentaires ingénieux, dont quelques uns sont contraires aux faits. On a affirmé que la perdrix dérobe les œufs d'autres oiseaux, les couve pour son propre compte, d'où la traduction du passage : Elle rassemble des œufs qu'elle n'a pas pondus. Mais il n'est pas vrai que la perdrix dérobe les couvées des autres. Il n'y a qu'une vraie interprétation. La perdrix pond un très grand nombre d'œufs. Une fois, j'ai trouvé un nid de trente-six œufs dans désert de Judée. Mais elle a beaucoup d'ennemis, parmi lesquels l'homme n'est pas le moindre, qui recherchent son nid et lui dérobent ses œufs. Les œufs de perdrix sont assidûment recherchés par les Arabes qui en font leur nourriture. Ils sont aisés à trouver et la quantité détruite annuellement est surprenante. Durant un printemps, en Palestine, près de huit cents œufs de perdrix grecque, *caccabis saxatilis,* ont été apportés à notre camp; nous avions l'habitude de les utiliser chaque jour, encore tout frais, pour faire des omelettes. Autrefois on les ramassait sans doute dans le même but. La pensée du prophète est donc que l'homme devenu riche par des moyens injustes n'aura guère la jouissance de sa prospérité mal acquise, mais qu'il la perdra prématurément, comme la perdrix qui commence à couver, mais est rapidement dépouillée de tout espoir de couvée. » La comparaison porterait ainsi, non sur la manière dont les richesses injustes sont acquises, mais sur la rapidité avec laquelle elles disparaissent. Il faudrait donc traduire :

> La perdrix couve, sans mener à terme;
> Ainsi l'homme qui acquiert des richesses injustement.

H. LESÊTRE.

PÈRE (hébreu : *'ab;* Septante : πατήρ; Vulgate : *pater*), celui qui a engendré des enfants avec le concours de la mère. Le nom de père est employé par la Sainte Écriture dans des sens divers, tantôt par rapport aux hommes tantôt par rapport à Dieu.

I. PAR RAPPORT AUX HOMMES. — 1° *Père au sens naturel,* Gen., II, 24; IX, 18, etc. — Sur les droits du père, voir FAMILLE, t. II, col. 2170. Les devoirs envers

sont souvent rappelés aux enfants. Exod., XX, 12; Matth., XV, 4; XIX, 5; Marc., VII, 10; X, 19; Luc., XVIII, 20; Eph., VI, 2, etc. Les coups ou les malédictions adressés au père étaient punis de mort. Exod., XXI, 15, 17. Voir MÈRE, t. IV, col. 995.

2° *Grand-père.* — Abraham est appelé père de Jacob, bien qu'Isaac sépare l'un de l'autre. Gen., XXVIII, 13. Jacob appelle pères Abraham et Isaac. Gen., XLIX, 29.

3° *Ancêtres.* — Gen., XLVI, 34; Num., XIV, 18, etc., et particulièrement ceux d'un peuple. Très fréquemment, il est parlé aux Israélites de leurs pères, c'est-à-dire des premiers hommes de leur race qui ont reçu les promesses divines et ont été témoins des merveilles de la puissance de Dieu. Exod., III, 15; XIII, 5; Num., XX, 15; Ruth, IV, 17; III Reg., XIV, 15; IV Reg., XIV, 3; XVIII, 3; Tob., III, 13; Judith, V, 7; Ps. XXII (XXI), 5; XLIV (XLIII), 2; Is., LI, 2; XLIII, 27; Jer., XVI, 11, 12; I Mach., X, 52; II Mach., I, 25; Joa., VII, 22; Act., III, 13, etc. Quelquefois, on donne le nom de père à un ancêtre très éloigné. Adam est le père commun de tous les hommes. Eccli., XL, 1; XLIX, 19. David est le père du roi Asa, III Reg., XV, 11, et ensuite du Christ. Luc., I, 32. — Rejoindre ses pères, dormir avec ses pères, c'est mourir et passer dans une autre vie où l'on retrouve les ancêtres. Gen., XV, 15; XLVII, 30; Deut., XXXI, 16; II Reg., VII, 12; III Reg., II, 10; XIV, 20; XVI, 6; XXII, 40; IV Reg., XXI, 18; I Mach., II, 69, etc. Le roi Antiochus Eupator exprime cette idée sous la forme païenne quand il écrit que son père a été « transféré parmi les dieux ». II Mach., XI, 23.

4° *Souche d'un peuple.* — Sem est le père de tous les fils d'Héber, Gen., X, 21; Abraham, celui d'une multitude de nations, Gen., XVII, 4; Eccli., XLIV, 20; Moab, celui des Moabites, et Ben-Ammi, celui des Ammonites, Gen., XIX, 37; Esaü, celui des Iduméens. Gen., XXXVI, 9, 43, etc. Ézéchiel, XVI, 3, dit que le père des Israélites était un Amorrhéen, afin de signifier que les fils de Jacob sont partis de Chanaan pour aller en Égypte, où ils sont devenus un peuple. Les Israélites revendiquent souvent comme pères, c'est-à-dire comme fondateurs de leur nation, Abraham, Matth., III, 9; Luc., I, 73; III, 8; XVI, 24; Joa., VIII, 39, 53, 56; Act., VII, 2; Rom., IV, 1, 12, 16; Jacob., II, 21; Isaac, Rom., IX, 10; Jacob, Joa., IV, 12, et même David. Marc., XI, 10; Act., IV, 25.

5° *Instituteur d'un genre de vie.* — Jabel est le père de ceux qui habitent sous la tente et au milieu des troupeaux, Jubal le père de ceux qui jouent des instruments. Gen., IV, 20, 21. Jonadab, fils de Réchab, est le père des Réchabites, qui s'abstiennent de vin. Jer., XXXV, 6, 8. Phinées est le père de ceux qui se montrent zélés pour la cause de Dieu. I Mach., II, 54.

6° *Maître.* — Michas demande à un lévite d'être son père et son prêtre. Jud., XVII, 10; XVIII, 19. David appelle Saül son père. I Reg., XXIV, 12. Élisée donne ce nom à Élie, IV Reg., II, 12, et lui-même le reçoit du roi d'Israël, IV Reg., VI, 21; XIII, 14, et du roi de Syrie. IV Reg., VIII, 9. Les serviteurs de Naaman l'appellent père. IV Reg., V, 13. Les relations de maître à disciple sont assimilées aux relations de père à fils. Voir FILS, t. II, col. 2252. Saint Paul dit aux Corinthiens qu'ils pourraient avoir dix mille maîtres, mais qu'ils n'ont qu'un père, l'apôtre qui les a engendrés en Jésus-Christ. I Cor., IV, 15.

7° *Bienfaiteur.* — Job, XXIX, 16, a été le père des pauvres. L'homme de bien doit être comme un père pour les orphelins. Eccli., IV, 10. Razias était « appelé le père des Juifs à cause de sa bienfaisance. » II Mach., XIV, 37. Éliacim, intendant d'Ézéchias, devait être un père pour les habitants de Jérusalem, Is., XXII, 21, mais il ne sut pas conserver sa situation.

8° *Conseiller.* — 1. En Égypte, Joseph est constitué père du pharaon. Gen., XLV, 8. « Les traducteurs de ce passage, à commencer par les Septante, ont cru y reconnaître le mot hébreu de *ab*, « père ». Ce sont les textes égyptiens qui nous informent que, loin d'être hébreu, le titre de *ab en pirâo* désigne un inspecteur ou intendant royal attaché tout spécialement à la maison pharaonique. Plusieurs des précieux papyrus historiques du temps de la XIXe dynastie, dont les textes, sous forme de simples lettres et communications, ont été composés par des scribes et employés de la cour, se rapportent à ces *ab en pirâo,* ces officiers supérieurs du pharaon dont le haut rang est clairement indiqué par le style plein de respect de la part de ces scribes de rang inférieur. » Brugsch, *L'Exode et les monuments égyptiens,* 1875, p. 17. On ne voit pas que le titre de « père » ait été employé dans le protocole égyptien. Il y avait seulement, à la cour du pharaon, des *rokhou* ou « commis » du roi, qui pouvaient traiter avec lui sans intermédiaire et qui, descendants éloignés des princes et des princesses de jadis, étaient plus ou moins apparentés au souverain régnant; puis des *samîrou* ou « amis », anciens compagnons du prince dont ils avaient partagé l'éducation et les jeux. Cf. Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient classique,* t. I, p. 280, 281. On peut s'étonner que Joseph ait pris, vis-à-vis de ses frères, un titre purement égyptien et probablement inconnu d'eux; mais ce titre était suffisamment expliqué pour eux par ceux qui suivent, *'ādôn,* « seigneur », et *mošēl,* « prince », de toute l'Égypte. Le Samaritain traduit ici *'āb* par *rê'êh,* « ami, conseiller ». En égyptien, [hiéroglyphes], *âb,* voulant dire « cœur », on pourrait expliquer le titre dans le sens d'ami. Mais, [hiéroglyphes], *âb,* signifie aussi « préposé, inspecteur »; *pe abu n pirao,* « les inspecteurs royaux, » Papyrus Anastasi, V, 24; ce qui convient à la fonction de Joseph. — 2. Le roi Assuérus appelle Aman son « second père », c'est-à-dire son ministre et son conseiller. Esth., XIII, 6. — 3. La même appellation était en usage à la cour des rois syriens. I Mach., XI, 32. Matathias mourant recommandait à ses fils d'avoir confiance en leur frère Simon, homme de conseil et destiné à être pour eux un père. I Mach., II, 32.

9° *Auteur.* — Job, XXXVIII, 28, parle du père de la pluie, c'est-à-dire de celui qui l'a créée. Les chefs d'Israël, devenus idolâtres, disent au bois : « Tu es mon père, » et à la pierre : « Tu m'as mis au monde, » Jer., II, 27, c'est-à-dire attribuent leur existence aux idoles de bois ou de pierre.

10° *Père adoptif.* — Saint Joseph est appelé père de Jésus, en ce sens qu'époux de Marie, il a été appelé à remplir les fonctions de père adoptif auprès du divin Enfant. Luc., II, 33, 48. Les Juifs ont adopté le diable pour père, en se comportant à son égard comme des enfants dociles et en obéissant à ses inspirations. Joa., VIII, 44.

11° *Vieillard.* — A raison de son âge, il doit être traité comme un père. I Tim., V, 1. — La Vulgate ajoute à Bacchus le nom de père, qui ne se lit pas dans le texte grec. II Mach., XIV, 33. — Dans Job, XXXIV, 36, *'âbi* ne signifie pas « mon père », comme traduit la Vulgate; c'est un mot de sens douteux ou une simple interjection dont les Septante n'ont pas tenu compte. — Le mot *'âb* entre dans la composition de beaucoup de noms propres. Voir AB, t. I, col. 12.

II. PAR RAPPORT À DIEU. — Dieu est le père par excellence et toute paternité a en lui son origine. Eph., III, 15. Mais Dieu est père à des titres divers. — 1° *Père de tous les hommes.* — Cette idée n'apparaît qu'aux temps voisins de l'Évangile. « O Père, c'est votre Providence qui gouverne » le vaisseau sur la mer. Sap., XIV, 3. Notre-Seigneur apprend aux hommes à reconnaître le Père céleste, le Père qui est dans les cieux, Matth., V, 16, 48, etc., qui s'occupe de tous et fait lever son soleil sur les méchants comme sur les

bons. Matth., v, 45. Il leur enseigne à l'invoquer en l'appelant « notre Père ». Matth., vi, 9; Marc., xi, 25; Luc., xi, 2, 13. Il veut qu'on ne donne à personne le nom de père, c'est-à-dire en l'entendant dans le sens de créateur et de souverain Maître, parce que les hommes n'ont qu'un seul Père, celui qui est dans les cieux. Matth., xxiii, 9. — 2° *Père des Israélites.* — Jéhovah est le père et le créateur d'Israël. Deut., xxxii, 6. Les prophètes le rappellent, Is., lxiv, 8; Jer., iii, 4; xxxi, 9, parfois pour reprocher aux Israélites de ne pas faire honneur à cette paternité. Mal., i, 6. Isaïe, lxiii, 16, va jusqu'à dire, en s'adressant à Dieu : « Vous êtes notre père; car Abraham nous ignore et Israël ne nous connaît pas, » ce qui signifie que la paternité d'Abraham et de Jacob est absolument négligeable en regard de celle de Dieu, et que d'ailleurs les patriarches ne peuvent rien pour leurs descendants. — 3° *Père du juste.* — David invoque Dieu comme son père. Ps. lxxxix (lxxxviii), 27. Jéhovah promet d'être un père pour Salomon, si ce prince lui est fidèle. II Reg., vii, 14; I Par., xvii, 13. Le fils de Sirach s'adresse à Dieu comme au souverain Maître de sa vie. Eccli., xxiii, 1, 4. Il lui dit : « Seigneur, tu es mon père! » ce que les versions traduisent par : « Seigneur, père de mon Seigneur. » Eccli., li, 10. Dans la Sagesse, ii, 16, les impies constatent que le juste se glorifie d'avoir Dieu pour père. — 4° *Père du chrétien.* — Dieu est un père pour le chrétien, en vertu de l'adoption divine méritée par le Fils et opérée par le Saint-Esprit, Rom., viii, 15; Gal., iv, 6, par conséquent dans un sens bien supérieur à celui de la paternité qui s'exerce envers les hommes en général, les Israélites ou les justes de l'ancienne Loi. — 5° *Père de son Fils éternel.* — Vis-à-vis de ses créatures, Dieu est père, sans distinction de personnes divines, par droit de création, de conservation, d'élection, de rédemption et d'adoption. Mais, au sein même de l'auguste Trinité, l'une des personnes a le titre de Père vis-à-vis d'une autre personne qui a le titre de Fils et qui est éternellement engendrée par la première. Notre-Seigneur est ce Fils du Père, et sa filiation éternelle n'est en rien modifiée par son incarnation. Il parle du Père céleste, qui exerce sa puissance et sa bonté sur toutes les créatures en tant que Dieu unique et indivisible; mais il nomme aussi très souvent un être divin qu'il appelle « mon Père », devant lequel il s'abaisse en tant qu'homme, Joa., xvii, 4; Matth., xxvi, 39; Marc., xiv, 36; Luc., xxii, 42, etc., mais avec lequel il revendique, en tant que Dieu, les droits d'égalité. Joa., x, 30; xiv, 9; Matth., xxviii, 19, etc. Notre-Seigneur parle continuellement de son Père dans ce sens qui lui est personnel. Matth., xxiv, 36; xxvi, 39, 42; Luc., ii, 49; x, 21; xxii, 29; xxiii, 34, 46; Joa., i, 14; ii, 16; iii, 35; v, 17; viii, 27; xiv, 6, 9, etc. Les Juifs le comprenaient si bien en ce sens qu'ils lui reprochaient de « dire que Dieu était son père, se faisant lui-même l'égal de Dieu. » Joa., v, 18. Voir Fils de Dieu, t. ii, col. 2254; Jésus-Christ, t. iii, col. 1501-1503. Cf. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques,* Paris, 1905, p. 267-337.

H. Lesêtre.

PÉRÉE (Περαία), « région au delà » et à l'est du Jourdain, nom d'une province de Palestine au temps du Sauveur.

I. Nom et acceptions. — Employé par Josèphe, *Bell. jud.*, III, iii, 3, ce nom correspond à la locution πέραν τοῦ Ἰορδάνου, « au delà du Jourdain », communément usitée dans les Septante pour traduire l'expression *'êber hay-Yardên* du texte hébreu, souvent employée pour désigner toute la région orientale occupée par les Israélites. Dans l'Ancien Testament en général et parfois dans le Nouveau, comme Joa., i, 28, iii, 26; x, 40 et Matth., iv, 15, où l'Évangéliste reproduit le mot d'Isaïe, viii, 23 (Vulgate, ix, 1), la locution est prise comme un véritable nom propre équivalant au nom de Pérée, ou Transjordane, de l'historien juif. Elle remplace, depuis la captivité, le nom de Galaad, pour désigner de même que dans les temps anciens toute la partie orientale de la terre d'Israël. Dans l'énumération des régions dont les populations accouraient pour écouter la parole de Jésus, la « Transjordane » ou Pérée est citée après la Galilée, la Décapole, Jérusalem et la Judée. Matth., iv, 25; cf. Marc., iii, 7-8.

II. Limites et étendue. — Josèphe recense la Pérée avec la Judée, la Samarie et la Galilée, comme une des quatre grandes divisions de la terre d'Israël. Elle est beaucoup plus vaste que la Galilée, mais aussi plus accidentée et plus sauvage, quoiqu'encore abondante en fruits, couverte d'arbres, spécialement de vignes, d'oliviers, de palmiers et bien arrosée par des sources et des cours d'eau permanents. Elle s'étend en longueur du sud au nord, de Machéronte (*Menkour*) ou de la Moabitide et de l'Arnon à Pella, et du Jourdain, à l'ouest, à la frontière d'Arabie ou jusqu'à Hésébon (*Hesbân*), Philadelphie (*'Ammân*) et Gérasa (*Djéraš*), à l'orient. *Bell. jud.*, III, iii, 3. Ainsi limitée, la Pérée comprend seulement la partie méridionale extrême de la Décapole, si même elle ne l'exclut pas tout entière. Il s'agit sans doute de la Pérée politique, telle qu'elle fut quand Pompée déclara libres les principales villes de la Décapole, ou quand, à la mort d'Hérode l'ancien, Auguste les annexa à la province de Syrie. Cf. *Ant. jud.*, XIV, iv, 4; XVII, xi, 4; *Bell. jud.*, I, vii, 7. La Pérée était en cette condition au temps du Sauveur.

Cependant l'historien juif, en appelant Gadara la métropole de la Pérée, *Bell. jud.*, IV, vii, 3, en recule ainsi la frontière septentrionale jusqu'au Yarmouk, aujourd'hui le *Šerî'at el-Menâdereh,* limite du territoire de Gadara (*Umm-Keis*). Dans ces limites, outre cette dernière ville, étaient enclavées Pella (*Fahêl*), Dion (*Khirbet*) et Capitoliade (*Beit er-Râs*), et Gérasa (*Djêraš*), c'est-à-dire la moitié des villes de la Décapole. C'était à peu près tout le territoire des anciennes tribus de Gad et de Ruben, le pays de *'Adjloûn* actuel et la *Belqâ* septentrionale au nord de l'*ouadi Môdjib*, l'ancien Arnon, divisé en deux parties à peu près égales par la *Zerqâ*, l'ancien Jaboc. Les Talmuds, qui considèrent la Perée au point de vue des observances légales, y font entrer encore plusieurs localités du Hauran et du Djédour, comme Néve (*Nâoua*), Édréi (*ed-Dera'a*) et quelques autres qui appartenaient à la tribu de Manassé orientale. Cf. Mischna, *Baba Batra,* III, 2; *Ketouboth,* xiii, 9; Tosiftha, même traité à la fin; Talmud Bab., *Sanhedrin,* ii, b, etc. Cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* in-8°, Paris, 1868, p. 56, 241-251. Voir la carte de Gad, t. iii, col. 28.

III. Population. — Au temps du Sauveur, la Pérée était occupée par les races les plus diverses. — Les Moabites, qui avaient profité de la scission du royaume d'Israël pour se réinstaller dans la partie située entre l'Arnon et le Jaboc, ne l'avaient plus quittée. Les Ammonites s'étaient avancés vers l'ouest, et au temps des Machabées ils occupaient Jaser et les alentours. I Mach., v, 6-9. A eux s'étaient mêlés les Nabuthéens et diverses autres branches ismaélites ou arabes. Cf. I Mach., x, 25; ix, 35, 36; *Ant. jud.*, XII, iv, 11, etc. Après la déportation en Assyrie des tribus orientales d'Israël, les Syriens de Damas avaient pu occuper complètement la contrée. Josèphe, *Bell. jud.*, xviii, 1, nous les montre peuplant les villages de la Pérée, tant au sud qu'au nord du Jaboc, et son récit les suppose, sinon formant le fond de la population, du moins nombreux dans les principales villes du pays, à Philadelphie ou *'Ammân*, à Hésébon, à Gérasa, à Pella, à Gadara. — A ces éléments purement orientaux et sémites, était venu se joindre lors de l'invasion gréco-macédonienne

l'élément occidental ou japhétique. Pella de Pérée, comme son homonyme d'Apamée, doit sans doute son origine á des soldats de l'armée d'Alexandre qui, s'étant arrêtés au pied des monts de Galaad, et non loin au nord du Carith (*ouadi Yâbis*), avaient voulu donner à leur ville le nom de la patrie de leur maître. Elle aurait pour fondateur, ainsi que Dion, s'il faut en croire Étienne de Byzance, Alexandre lui-même (332 avant J.-C.). Cf. Reland, *Palæstina,* p. 736-737. Les autres villes de la Décapole dont les noms sémitiques indiquent une origine plus ancienne durent être relevées ou agrandies et embellies, pour recevoir des colonies de même genre. Vers la même époque, les Juifs trop à l'étroit dans la Judée étaient revenus dans cette Transjordane que leur avait donnée Moïse. Devant la fureur des autres populations toutes païennes, les Machabées avaient dû ramener leurs fréres dans la terre de Juda, I Mach., v, 45. Aprés les conquêtes, en cette région, de Jean Hyrcan (135-107), d'Alexandre Jannée (106-39) et de son fils Hyrcan (79-40), les Juifs s'établirent de nouveau dans un grand nombre de villes de la Pérée où se trouvaient des Syriens et en relevèrent un grand nombre d'autres qui avaient été ruinées. Joséphe, *Ant. jud.,* XIII, 4. De gré ou de force, une multitude de païens embrassèrent alors la religion des Juifs. Cf. *Ant. jud.,* XIII, xv, 4; *Bell. jud.,* II, xviii, 1. Pompée, en 63, soustrait Gadara, Pella, Dion á la domination des Juifs et déclare leurs habitants autonomes. *Ant. jud.,* XIV, iv, 2, 4. C'était sans doute le même motif qui détermina plus tard Auguste, aprés la mort d'Hérode (40-4), à enlever Gadara à Hérode Antipas (4-39), et á la rattacher à la Syrie, parce que cette ville était « grecque ». *Ant.,* XVII, xi, 4. Elles étaient toutefois plus grecques, par leur caractére extérieur et la religion, que par le nombre de leurs habitants hellènes, puisque l'historien, *Ant.,* XIII, xv, 4, nomme Gadara même une ville « de Syrie » et qu'au commencement des troubles de Judée (61), les Juifs se jettent sur elle pour venger, par le massacre des Syriens, leurs fréres traités de même á Césarée. *Bell. jud.,* II, xviii, 1. — Telle était la population de la Pérée quand le Christ commença la prédication de l'Évangile. Les foules qui accouraient de lá et de la Décapole pour l'entendre étaient, sans doute, pour le plus grand nombre, des Juifs de la région et « des judaïsants » ou convertis. Voir Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, p. 197-200. Cf. Décapole, t. ii, col. 1333-1336; Galaad, t. iii, col. 45-59; Moab, t. iv, col. 1138-1178. L. Heidet.

PEREIRA DE FIGUEIREDO Antonio, théologien portugais né au bourg de Macao, le 14 février 1725, mort à Lisbonne, le 14 août 1797. Il fit ses études au collége des Jésuites á Villa-Viçosa et entra en 1744 á l'Oratoire de Lisbonne, où il enseigna la grammaire (1752), la rhétorique (1755), et la théologie (1761). Dans le conflit qui s'éleva entre le Portugal et le Saint-Siége il défendit d'abord l'Église, mais Pombal le gagna á sa cause et le combla d'honneurs. Il quitta l'habit religieux et attaqua violemment le Pape et les doctrines romaines dans une foule de publications. Nous n'avons à mentionner parmi ses écrits que sa traduction des Écritures : *O Velho e Novo Testamento em Portuguez,* 23 in-8°, Lisbonne, 1778-1790. Les notes qu'il a jointes á sa version ne sont pas toujours orthodoxes. Voir Portugaises (Versions) de la Bible.

PEREYRA Benoit, exégète espagnol, né vers 1535, prés de Valence, mort à Rome le 6 mars 1610. Il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1552, professa longtemps la philosophie, la théologie et l'Écriture Sainte et se fit une grande réputation par son savoir et son érudition. Nous lui devons : 1° Un long commentaire et diverses dissertations sur la *Genèse,* en 4 in-f° : *Ben. Pererii, Valentini, commentariorum et disputationum in Genesim tomi quatuor.* Cet ouvrage d'abord imprimé à Rome, 1591-1595, le fut ensuite plusieurs fois à Lyon et à Cologne. — 2° Un commentaire sur *Daniel,* en 16 livres, dédié au cardinal Caraffa, in-f°, Rome, 1587 : *Ben. Pererii, Valentini, commentariorum in Danielem prophetam libri sexdecim.* Il fut réimprimé à Lyon l'année suivante, á Anvers en 1594. Les éditions de Tréves (1618 et 1625) ne donnent que la 4ᵉ partie de ce travail. — 3° Des Dissertations considérables sur l'*Exode,* Ingolstadt, in-4°, 1601; Lyon, 1602 et 1607; sur l'*Évangile de S. Jean,* Lyon, in-4°, 1608 et 1610; sur l'*Apocalypse,* Lyon, in-4°, 1606; Venise, in-8°, 1607; sur l'*Épître aux Romains,* Ingolstadt, in-4°, 1603; Lyon, 1604; *Ben. Pererii, Valentini, selectarum disputationum in Sacram Scripturam tomi quatuor.* Ses autres ouvrages d'exégése restés manuscrits sont : 1° *In B. Matthæi et B. Lucæ Evangelia commentarii;* 2° *Passio secundum IV Evangelistas explicata;* 3° *Explicatio aliquot capitum S. Evangelii secundum Matthæum et Lucam;* 4° *Prolegomena in Epistolam Divi Pauli ad Romanos;* 5° *Expositio Evangelii S. Joannis;* 6° Diverses dissertations sur des points spéciaux. P. Bliard.

PEREZ DE VALENCE Jacques, théologien espagnol, né á Ayora, diocése d'Orihuela, mort en 1490 ou 1491. Religieux augustin, il occupa les premiéres charges de son ordre avant de devenir évêque de Chrysopolis et suffragant de Frédéric Borgia, cardinal de Valence, plus tard pape sous le nom d'Alexandre VI. On a publié de Jacques Perez : *Expositio in caput* III *Threnorum,* in-f°, Paris, 1482; *Centum et quinquaginta Psalmi cum diligentissima etiam titulorum omnium expositione,* in-f°, Valence, 1484; *Expositio in Cantica canticorum,* in-f°, Venise, 1498; *Expositio in Exodum,* in-f°, Paris, 1533. — Voir N. Antonio, *Biblioth. Hispana vetus,* t. i, p. 329. B. Heurtebize.

PERGAME (grec : τὸ Πέργαμον, ἡ Πέργαμος; ce nom n'apparaissant qu'au datif et á l'accusatif dans le Nouveau Testament, sans article, on ignore quel genre lui attribuait l'écrivain sacré), ancienne capitale de la Mysie, dans le district de Teuthranie, région accidentée et montagneuse; puis métropole de la province romaine de l'*Asia propria,* en Asie Mineure. Aujourd'hui, Bergamo ou Bergama (fig. 19). Pergame est mentionnée en deux endroits du Nouveau Testament : 1° Apoc., i, 11, dans la liste de sept Églises d'Asie Mineure auxquelles saint Jean reçut l'ordre d'adresser le récit de ses visions de Patmos; 2° Apoc., ii, 12, en tête de la troisième des sept lettres écrites par l'Apôtre à ces mêmes Églises, de la part de N.-S. Jésus-Christ.

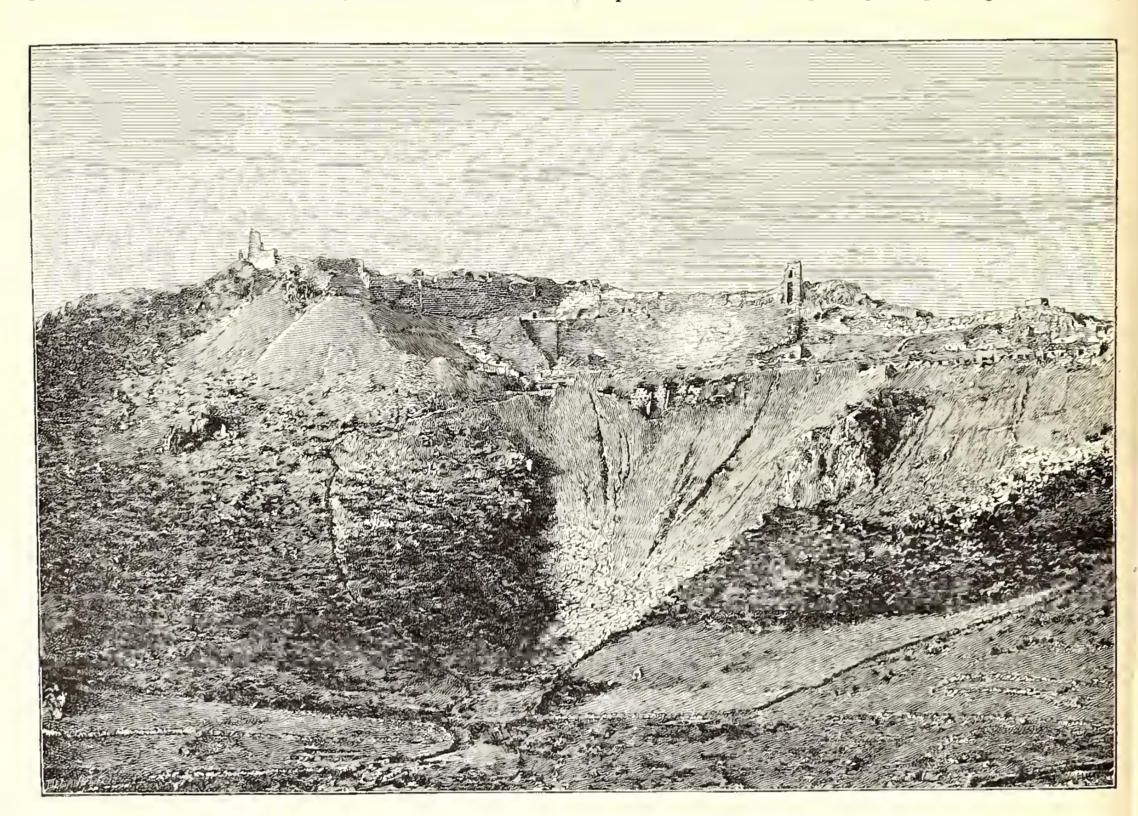


19. — Monnaie de Pergame.
Têtes affrontées de Tibère et de Livie. CEBACTOI EΠΙ ΠΕΤΡ[Ω-NIOY].— ℞. ΘΕΟΝ CEBACTON ΠΕΡΓΑΜΗΝΟΙ. Temple d'Auguste.

I. Topographie. — Au dessus d'une plaine ondulée, traversée par deux cours d'eau, se dresse une colline très remarquable, haute d'environ 300 métres, á la forme arrondie, qui, vue d'en bas, ressemble à un cône de pin et que les anciens surnommaient pour ce motif στροβιλοειδές. Strabon, XIII, iv, 1. C'est au sommet de cette masse de trachyte que fut bâtie la cité primitive de Pergame, avec une citadelle ou acropole extrême-

ment forte. Plus tard, une ville beaucoup plus considérable s'étala peu à peu au pied de la montagne.

Le Kétéios (aujourd'hui *Kestel-tchaï*) et le Sélinos (*Bergama-tchaï*), venant tous deux du nord, coulent dans des ravins profonds et abrupts. Le premier longe simplement la ville; comme autrefois, le second la traverse sur une étendue d'environ 800 mètres. Pline, *H. N.*, v, 126. Ils vont se jeter, l'un et l'autre, à quelques kilomètres au sud de Pergame, dans le Caïcos, aujourd'hui *Bakyr-tchaï*, la rivière principale de la région, qui arrose une vallée d'une grande beauté, large et fertile. Strabon, XIII, IV, 2, et qui a son embouchure à environ 25 kil. (120 stades) de Pergame, dans la mer Égée, près de l'ancienne ville d'Élaïa, aujourd'hui *Tchanderlik*.



20. — Vue de l'Acropole de Pergame. D'après une photographie.

Le Caïcos était autrefois navigable. A Pergame, le Kétéios est presque toujours à sec; le Sélinos a un peu d'eau, qui arrose quelques jardins. Du sommet de l'acropole, la vue s'étend jusqu'à la mer et jusqu'à Mitylène.

II. Histoire de Pergame. — 1° *A l'origine.* — Antérieurement à la dynastie qui établit la puissance de Pergame, cette ville n'a qu'une histoire assez obscure, ou presque toute légendaire. Elle paraît avoir été fondée par des colons grecs, qui, d'après la tradition la plus vraisemblable, étaient orignaires d'Arcadie. Voir Hesselmeyer, *Die Urprünge der Stadt Pergamos in Kleinasien*, 1885; E. Chrœmer, *Pergamos*, Leipzig, 1888. La première mention faite de Pergame dans un texte historique ne remonte qu'au début du IVe siècle avant J.-C. Xénophon, *Anabas.*, VII, VIII, 8; *Hellenic.*, III, I, 6. Les plus anciennes monnaies qu'on ait d'elle datent des années 420-400 avant notre ère.

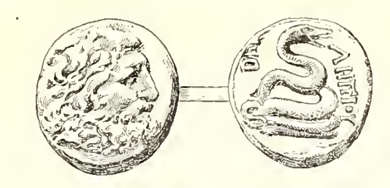
2° *Sous les princes de la famille des Attales.* — Au commencement du IIIe siècle avant J.-C., Pergame acquit tout à coup une grande célébrité, grâce à ses princes et rois, les Attalides, dont voici la liste : Philétère (284-263); Eumène Ier (263-241); Attale Ier (241-197); Eumène II (197-159); Attale II (159-138); Attale III (138-133). Nous ne relèverons que les traits principaux de leur histoire, en tant qu'elle peut intéresser leur capitale.

Apres la mort d'Alexandre le Grand, Pergame tomba sous la domination de Lysimaque, l'un de ses généraux et successeurs. La ville ne consistait alors qu'en une citadelle, bâtie, avec un certain nombre de maisons, au sommet de la montagne isolée qu'enserrent le Kétéios et le Sélinos. Lysimaque y mit en sûreté son riche trésor de 9000 talents (environ 44 000 000 de francs), dont il confia la garde à l'eunuque Philétère. Celui-ci, mettant à profit les troubles politiques qui régnaient alors, réussit à s'emparer du trésor et de la citadelle, qu'il transmit à son neveu Eumène, petit dynaste des environs, fondateur de la brillante famille des Attalides. Attale Ier reçut d'Eumène un territoire considérablement agrandi, grâce à des victoires remportées soit sur Antiochus de Syrie, soit sur les Gaulois, ou Galates, qui envahirent l'Asie Mineure en 279. Il prit le titre de roi, après avoir battu à son tour ces derniers (240); et voyant l'avantage qu'il y aurait à profiter de l'amitié des Romains, dont l'influence commençait à se faire sentir en Asie Mineure, se fit leur fidèle allié. Sous son règne, Pergame devint non seulement la capitale d'un royaume considérable et l'une des villes les plus importantes de l'Asie antérieure, mais aussi un grand centre commercial et artistique, et une métropole d'une magnificence vraiment royale. La prospérité et la splendeur de la cité s'accrurent encore sous Eumène II, Strabon, XIII, IV, 2, qui y multiplia les monuments somptueux, sacrés ou profanes. Il l'enrichit notamment d'une bibliothèque admirable pour l'époque, où l'on comptait plus de 200 000 volumes ou rouleaux; grâce à elle, Pergame fut

aussi le centre d'un grand mouvement littéraire et scientifique. Elle fut transportée plus tard à Alexandrie, Antoine en ayant fait présent à Cléopâtre. Pline, *H. N.*, III, 2. Eumène donna également aux arts une impulsion considérable, et établit à Pergame une école de sculpture très illustre, qui posa la base de l'art dit pergaménien. La ville avait alors, comme autre source de richesses, la fabrication des parfums et des coupes d'argile, le travail de l'ivoire, la taille des pierres fines, et surtout la préparation des parchemins. A cette époque, en effet, on n'exportait pas encore les papyrus d'Égypte, et l'on se servait en Asie, pour les livres, de peaux de moutons, de chèvres et de veaux, auxquelles on faisait subir une préparation spéciale. Comme l'art de préparer ces peaux atteignit à Pergame une perfection particulière, on ne tarda pas à leur donner le nom de *chartæ pergamenæ*, qui subsiste encore sous la forme de « parchemin. » A la mort d'Eumène II, son frère Attale II prit les rênes du gouvernement, comme tuteur du jeune Attale III, fils du roi défunt. Il est question d'Attale II au premier livre des Machabées, XV, 22. Voir ATTALE II, t. I, col. 1227-1228. Attale III mourut sans héritier en 133, après avoir légué son royaume aux Romains, par un testament que Salluste soupçonne d'avoir été simulé, *Histor.*, V; cf. Horace, *Od.*, II, XVIII, 5, mais dont on reconnaît aujourd'hui la sincérité. — Ces divers princes battirent successivement monnaie, et Pergame continua ensuite, jusqu'à la fin du IIIe siècle de notre ère, d'user de ce privilége. Ses monnaies les plus courantes sont les *cistophori*, ainsi nommées parce qu'elles portaient gravée la *cista mystica*, avec d'autres objets rappelant le culte de Bacchus. On y voit aussi les insignes des trois autres grandes divinités de Pergame : Zeus, Athéné, Esculape.

3° *Sous la domination romaine.* — Après la mort d'Attale III, le royaume de Pergame fut incorporé à l'empire romain, sous le nom d'*Asia propria*, et, pendant deux siècles encore (jusqu'en 129 de l'ère chrétienne), la ville demeura la capitale de la province. Strabon, XIII, VI, 23, l'appelle ἐπιφανὴς πολίς. Cf. Pline, *H. N.*, V, 30. Elle était le siège d'un tribunal suprême; elle avait à sa tête, comme d'autres villes d'Asie, un asiarque, sorte de magistrat municipal indépendant, qui présidait les fêtes civiles et religieuses. On y avait installé une école de médecine, dont sortit le célèbre Galien. Les Romains continuèrent les traditions artistiques des Attalides, et contribuèrent aussi beaucoup à orner soit l'acropole, soit la ville basse, qui leur durent de beaux monuments. Pergame ne demeura donc pas alors sans gloire, bien qu'Éphèse et Smyrne se fussent développées à ses dépens et l'eussent peu à peu rejetée dans l'ombre. Vers la fin du premier siècle après J.-C., à l'époque où fut composée l'Apocalypse, Éphèse lui ravit même, sinon officiellement, du moins dans l'appréciation populaire, son titre de capitale de la province; c'est pour cela sans doute que Pergame n'est citée qu'au troisième rang parmi les sept églises, à la suite d'Éphèse et de Smyrne. Apoc., II. Voir W. M. Ramsay, dans le *Diction. of the Bible* de Hastings, t. III, p. 750-751. Au second siècle de notre ère, elle avait encore 120 000 habitants; mais, plus tard, elle dépérit graduellement, surtout sous les empereurs byzantins. Elle compte aujourd'hui environ 14 500 habitants, Turcs, Grecs, Arméniens, etc.

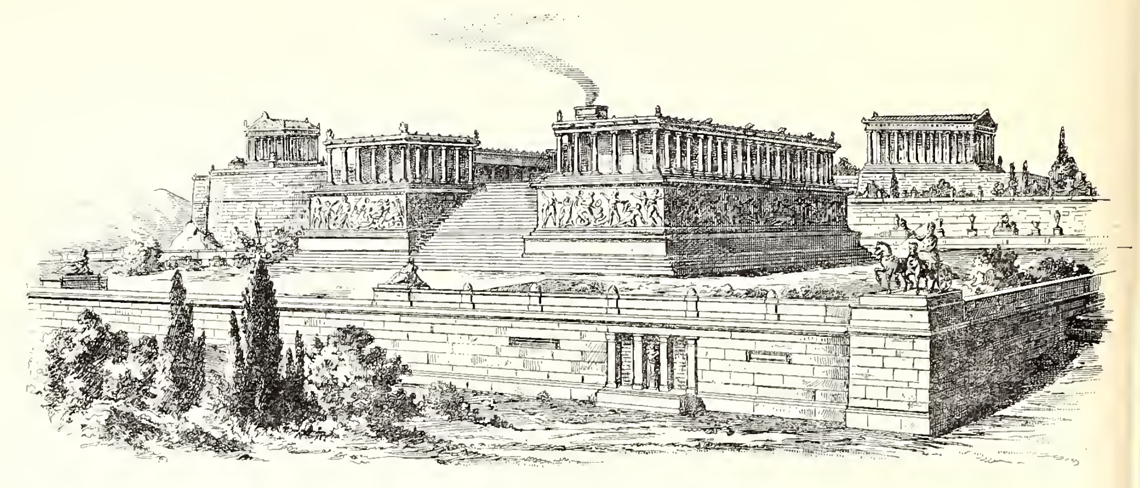
III. PERGAME ET LE CHRISTIANISME. — Nous ignorons dans quelles circonstances spéciales le christianisme avait pénétré à Pergame. Ce fut peut-être dès l'époque de saint Paul. Cf. Act., XIX, 10. Du moins, le passage de l'Apocalypse qui la concerne suppose qu'elle possédait, à la fin du premier siècle, une chrétienté considérable, fervente et parfaitement organisée, bien que, malheureusement, la secte impure des Nicolaïtes, voir NICOLAÏTES, t. IV, col. 1616-1617, y eût un certain nombre d'adhérents, comme à Éphèse. Apoc., II, 6. — Les interprètes se demandent, sans pouvoir se mettre entièrement d'accord, pourquoi, dans la lettre de saint Jean à « l'ange » de Pergame, cette ville est appelée à deux reprises, Apoc., II, 13, « le trône (ou l'habitation) de Satan. » La pensée générale est claire : ces mots signifient évidemment que l'évêque de Pergame exerçait son ministère dans un endroit qui présentait des difficultés particulières; mais il est difficile d'indiquer avec certitude le motif pour lequel Satan était censé avoir son siége à Pergame plutôt qu'ailleurs. — 1° D'après d'assez nombreux commentateurs, cela viendrait de ce que l'esprit de persécution, qui est vraiment un esprit satanique, Apoc., II, 10, faisait alors rage à Pergame plus que dans aucune autre ville d'Asie; un passage de la lettre, Apoc., II, 13, mentionne le martyre du « témoin fidèle » Antipas. — 2° Une autre interprétation se rattache au culte vraiment extraordinaire dont le dieu Esculape fut l'objet à Pergame, à toutes les époques de son histoire, mais surtout sous la domination romaine. C'est, en effet, sous les Romains que fut bâti, dans la ville basse, aux frais de l'Asie entière, Philostrate, *Apoll.*, IV, 1, le célèbre Asclépéion ou temple d'Esculape, dont les dépendances étaient considérables, et qui jouissait du droit d'asile. Les malades y accouraient de très loin, dans l'espoir d'obtenir des guérisons miraculeuses; ils attendaient que le dieu leur dictât en songe des ordonnances infaillibles. Tacite, *Ann.*, III, 63; Pausanias, III, XXVI, 8. Esculape était, d'après Martial, IX, XVI, 2, le *pergamenus deus* par excellence. Or, ce dieu avait pour emblème le serpent, comme on le voit par de nombreuses monnaies de l'antiquité (fig. 21). D'un autre côté, Satan est, dans la Bible, le « serpent antique ». Cf. Gen., III, 1 sq.; Apoc., XII, 9; XXII, 2, etc. — 3° Selon d'autres, l'allusion porterait spécialement sur ce fait que Pergame était devenue, dès le règne d'Auguste, un centre du culte rendu à Rome et aux empereurs. — 4° On a pensé aussi tout spécialement à l'autel gigantesque qui fut érigé en l'honneur de Zeus Soter sur le plateau de l'acropole, par les soins d'Eumène II, entre les années 183 et 174 avant J.-C. Il était tout entouré de colonnades, et avait près de 35 m. de long sur 37 m. de large. Sa façade extérieure était ornée d'un haut-relief qui représentait la lutte des géants avec les dieux, en souvenir des victoires que les Attalides avaient remportées sur les Galates (fig. 22). — 5° Enfin, et telle est peut-être l'interprétation la plus naturelle, on a supposé que si Pergame est appelée le « trône de Satan », ce n'est pas seulement pour un de ces motifs particuliers, mais surtout parce qu'elle était devenue chaque jour davantage, depuis le commencement du IIIe siècle avant notre ère, un centre général d'idolâtrie. A côté du culte rendu à Rome et à l'empereur, à Esculape et à Jupiter, il y avait celui qu'on offrait à Athéna Polias Nikêphoros, à Bacchus, à Vénus, etc., comme l'indiquent encore les ruines de vingt temples divers, échafaudés sur la montagne et éparpillés dans la ville basse. Par ce culte et par les orgies qui s'y associaient, Pergame était vraiment devenue le trône de Satan.



21. — Monnaie de Pergame.
Tête d'Esculape à droite. — ℞. Serpent. ΑCΚΛΗΠΙΟΥ [CΩΤΗ]ΡΟC.

IV. ÉTAT ACTUEL DES MONUMENTS DE PERGAME. — Jusqu'aux vingt dernières années du XIXe siècle, les

ruines de Pergame, malgré leur étendue considérable, ne disaient presque rien aux peu nombreux voyageurs qui allaient les visiter. Mais le gouvernement prussien entreprit en 1878, sous l'habile direction de MM. Humann, Bohn, Conze, etc., des fouilles importantes, qui durèrent jusqu'à l'année 1886. Elles nous ont livré le plan complet des monuments de l'acropole et de la ville, en même temps qu'elles mettaient à jour des débris très précieux d'architecture, de sculpture, etc. En bas de la colline, on voit les restes plus ou moins bien conservés des remparts, d'un aqueduc souterrain, de quais, de ponts, d'un stade, de thermes, d'un théâtre, d'un amphithéâtre, de l'Asclépéion, etc. En haut, sur les quatre terrasses superposées du plateau de l'acropole, on admire les restes d'un gymnase, de l'autel de Jupiter, de plusieurs des temples mentionnés ci-dessus, d'un palais royal, de la bibliothèque d'Eumène II, d'un théâtre, etc. De nombreuses sculptures, statues, etc., sont devenues les richesses opimes du musée de Berlin.



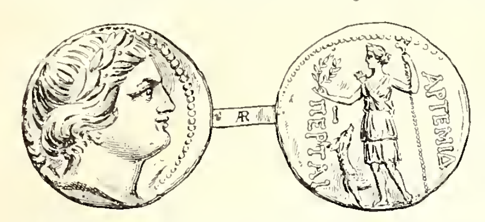
22. — Autel de Jupiter à Pergame. Reconstitution.
D'après Baumeister, *Denkmäler des klassischen Altertums*, t. II, p. 1216, fig. 1404.

V. BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Auteurs classiques :* Strabon, XIII, 4; Martial, IX, 17; Pline, *H. N.*, XXXV, IV, 10; Tite-Live, XXXII, XXXIII, 4; Polybe, XVI, 1; XXXII, 23; Ptolémée, V, II, 14; Josèphe, *Ant. jud.*, XIV. — 2° *Auteurs modernes :* Macfarlane, *Visit to the seven Apocalyptic Churches*, 1832; Arundell, *Discoveries in Asia Minor*, t. II, p. 302-307; von Prokesch-Osten, *Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient*, Stuttgart, 1836-1837, t. III, p. 304 sq.; von Schubert, *Reise in's Morgenland*, 2e édit., Erlangen, 1840, t. I, p. 316-318; Van Capelle, *Commentatio de regibus et antiquitatibus Pergamenis*, Amsterdam, 1842; Welcker, *Tagebuch einer griechischen Reise*, Berlin, 1865, t. II, p. 193 sq.; *Ergebnisse der Ausgrabungen zu Pergamon*, trois rapports publiés sur les fouilles allemandes par MM. Humann, Conze et Bohn, en 1880, 1882 et 1888, dans le *Jahrbuch der königl. preussischen Kunstsammlungen*; Thiersch, *Die Königsburg von Pergamon*, Stuttgart, 1883; Urlichs, *Pergamon, Geschichte und Kunst*, Leipzig, 1883; E. Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, t. IX, *L'Asie antérieure*, Paris, 1884, p. 598-612; Humann, *Führer durch die Ruinen von Pergamon*, Berlin, 1885; Fabricius et Trendelenburg, l'article *Pergamon* dans les *Denkmäler des klassischen Altertums* de Baumeister, t, II, p. 1206-1287, Berlin, 1889; U. Pedroli, *Il regno di Pergamo, Studi e ricerche*, Turin, 1896; E. Le Camus, *Les sept Églises de l'Apocalypse*, Paris, 1896, p. 247-264; G. Habich, *Die Amazonengruppe des Attalischen Weihgeschenks, eine Studie zur Pergamenischen Kunstgeschichte*, Berlin, 1896; J. L. Ussing, *Pergamos, dens Historie og Monumenten*, Copenhague, 1897; Conze, *Pro Pergamo*, Berlin, 1898; E. Schweizer, *Grammatik der Pergamenischen Inschriften, Beiträge zur Laut-und Flexionslehre der gemein-griechischen Sprache*, Berlin, 1898, E. Pontremoli et M. Colignon, *Pergame, restauration et description des monuments de l'Acropole*, Paris, 1900; W. Dörpfeld, *Der südliche Thor von Pergamon*, Berlin, 1901, dans les *Abhandlungen der königl. preussisch. Akademie der Wissenschaften;* Conze, *Die Kleinfunde aus Pergamon*, dans le même recueil, Berlin, 1902; G. Cardinali, *Il regno di Pergamo, Ricerche di storia e di diritto pubblico*, Rome, 1906; enfin la grande publication artistique *Altertümer von Pergamon*, dont les parties suivantes ont été publiées : t. II, *Das Heiligtum der Athena Polias Nikephoros*, par R. Bohn, Berlin, 1897; t. III, 1re partie, J. Schrammen, *Der grosse Altar, der obere Markt*, Berlin, 1906; t. IV, *Die Theater-Terrasse*, par R. Bohn, Berlin, 1896; t. V, 2e partie, *Das Trajaneum*, par H. Stiller, Berlin, 1895; t. VIII, *Die Inschriften von Pergamon*, par Max Fränkel, avec la collaboration de E. Fabricius et C. Schuchhardt, Berlin, 1895.
L. FILLION.

PERGÉ (Grec : Πέργη, Vulgate : *Perga*), ville de Pamphylie, située à l'ouest du Cestrus, à environ 60 stades (12 kil.) de l'embouchure. Strabon, XIV, IV, 2 (fig. 23). Saint Paul et saint Barnabé dans leur première mission viennent de Paphos à Pergé en remontant le fleuve. Act., XIII, 13-14. Les Apôtres y séjournèrent probablement peu et ne paraissent pas y avoir prêché. Conybeare et Howson, *The Life and Epistles of St. Paul*, in-8°, Londres, 1891, p. 131, suivis par C. Fouard, *S. Paul et ses missions*, in-8°, Paris, 1892, p. 26-28, croient que saint Paul et ses compagnons arrivèrent à Pergé à l'époque où les habitants fuient les plaines malsaines du rivage pour se réfugier sur les hauteurs du Taurus; W. Ramsay, *The Church in the Roman empire*, 1893, p. 16-18, croit au contraire que cette migration est de date récente et qu'elle n'est pas antérieure aux Turcs. C'est à Pergé que Jean Marc quitta saint Paul et s'en retourna à Jérusalem. Act., XIII, 13. Voir JEAN MARC, t. III, col. 1166. A leur retour de Pisidie, saint Paul prêcha à Pergé. Act., XIV, 24.

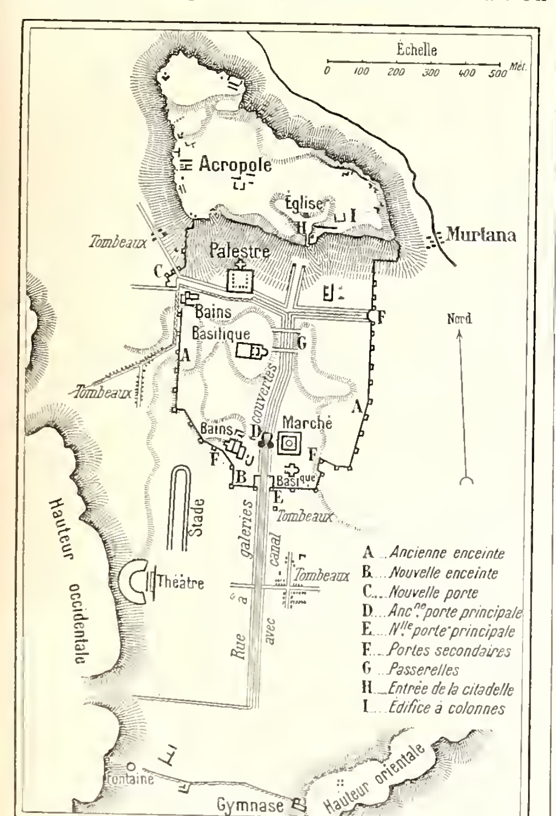
Pergé était la seconde ville de Pamphylie, le centre des

indigènes, tandis qu'Attalie était une colonie grecque. A Pergé se trouvait un temple célèbre d'Artémis, la même divinité que l'Artémis d'Éphèse. Les monnaies lui donnent le titre de reine de Pergé, Γάνασσα, en



23. — Monnaie de Pergé. — Tête laurée d'Artémis à droite. — ℞. ΑΡΤΕΜΙΔ ΠΕΡΓΑΙ. Artémis en chiton court, debout à gauche, le carquois sur l'épaule, appuyée sur un sceptre et tenant une couronne de laurier. A ses pieds une biche; dans le champ I.

dialecte pamphylien et plus communément celui d'Artémis de Pergé. C. Lankoronski, *Les villes de Pamphylie et de Pisidie,* in-f°, Paris, 1890-1891, t. I, p. 17-37, 39, 49, 62. Inscription, n. 33 et 36, p. 172-173. W. Ramsay dans le *Journal of hellenic Studies,* 1880, p. 147-271; Hill, *Catalog. of British Museum, Pamphylia,* in-8°, Londres, 1897, p. 129-131. Le temple d'Artémis était situé près de la ville sur une hauteur. On



24. — Plan de Pergé.
D'après Lankoroski. *Les villes de Pamphylie,* t. I, p. 174.

y tenait chaque année une grande assemblée. Strabon, XIV, IV, 2. Il en reste quelques ruines. Le temple et son enceinte avaient droit d'asile. *Arch. Epigraph. Mittheilungen aus Oesterreich,* 1897, p. 67; C. Lankoronski, *Les Villes de Pamphylie,* t. I, p. 174. n. 39; Hill, *Catalogue of the Greek coins of Lycia, Pamphylia,* 1897, p. 119-142. Pergé porte aujourd'hui le nom de Murtana. E. BEURLIER.

PÉRIBOLE (hébreu : *gédér,* « mur; » Septante : περίπατος, περίβολος; Vulgate : *peribolus*), enceinte, mur formant enceinte. — Ézéchiel, XLII, 7, 10, parle d'un mur extérieur, long de cinquante coudées et parallèle aux chambres du Temple, de manière à laisser un espace vide entre les chambres et le mur. Les Septante traduisent par περίπατος, « lieu où l'on se promène, » ce qui convient à l'espace vide et non au mur. La Vulgate emploie le mot *peribolus,* de περίβολος, qui veut toujours dire « enceinte » ou « clôture ». — Sous Simon Machabée, on grava sur des tables d'airain le récit de ce qui avait été fait pour l'indépendance et la gloire de la nation, et on plaça ces tables sur le péribole du Temple, en un lieu apparent. I Mach., XIV, 48. Il est à croire que le mot péribole ne désigne pas ici le mur même du Temple, à distance duquel étaient tenus les gentils, mais un mur d'enceinte donnant sur le parvis des gentils et ménageant le lieu apparent qui permettait à tous de lire l'inscription. — Dans le Temple d'Hérode, le parvis des gentils contenait un péribole, ou mur d'enceinte, probablement à la place du péribole machabéen. Josèphe, *Bell. jud.,* V, V, 2, en parle en ces termes : A l'intérieur des portiques, « tout l'espace à ciel ouvert était dallé de pierres de toutes sortes. Quand on se rendait par là au second Temple, tout autour s'élevait une barrière en pierre, δρύφακτος λίθινος, de trois coudées de hauteur, fort élégamment construite. A intervalles égaux, se dressaient des colonnes pour rappeler, les unes en caractères grecs, les autres en latins, la loi de pureté en vertu de laquelle il n'est permis à aucun étranger d'entrer dans l'ἅγιον (le saint), car le second Temple était appelé ἅγιον (le saint). » Pareille défense était déjà en vigueur au temps d'Antiochus le Grand, puisque ce prince reconnaît « qu'il n'est permis à aucun étranger de pénétrer dans le péribole du Temple, interdit aux Juifs eux-mêmes quand ils n'ont pas été purifiés conformément à la loi de leurs pères. » Josèphe, *Ant. jud.,* XII, III, 4. L'historien juif dit ailleurs, *Ant. jud.,* XV, XI, 5; *Bell. jud.,* VI, II, 4, que l'infraction à cette défense comportait la peine de mort, et que l'autorité romaine avait sanctionné l'application de cette loi même à des Romains. Cf. Philon, *Legat. ad Caium,* 31, édit. Mangey, t. II, p. 577; *Middoth,* II, 3; *Kelim,* I, 8. On a révoqué en doute l'assertion de Josèphe concernant la peine de mort infligée aux étrangers qui franchissaient le péribole. Mais, en 1871, la vérité de l'assertion a dû être reconnue, lorsque Clermont-Ganneau, *Revue archéologique, nouv. sér.,* t. XXIII, 1872, p. 214-234, 290-296, pl. X, retrouva une colonne de pierre portant, en grec, l'une des inscriptions mentionnées par Josèphe. Cette inscription, actuellement à Constantinople, au musée Tschinili-Kiöschk, et dont le musée judaïque du Louvre possède un moulage, est ainsi conçue :

ΜΗΘΕΝΑ ΑΛΛΟΓΕΝΗ ΕΙΣΠΟ
ΡΕΥΕΣΘΑΙ ΕΝΤΟΣ ΤΟΥ ΠΕ
ΡΙ ΤΟ ΙΕΡΟΝ ΤΡΥΦΑΚΤΟΥ ΚΑΙ
ΠΕΡΙΒΟΛΟΥ ΟΣ Δ ΑΝ ΛΗ
ΦΘΗ ΕΑΥΤΩΙ ΑΙΤΙΟΣ ΕΣ
ΤΑΙ ΔΙΑ ΤΟ ΕΞΑΚΟΛΟΥ
ΘΕΙΝ ΘΑΝΑΤΟΝ

« Que nul étranger ne pénètre au dedans de la barrière qui entoure l'ἱερόν (les parvis réservés) et du péribole; celui qui serait pris serait cause pour lui-même que la mort s'ensuivrait. » Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.,* Leipzig, t. II, 1898, p. 271-275. En conséquence de cette défense, les Juifs surveillaient avec soin les entrées du péribole. Aussi s'émurent-

ils violemment quand ils crurent que saint Paul avait fait franchir l'enceinte sacrée à un gentil, Trophime d'Éphèse. Ils entraînèrent l'Apôtre hors du Temple dont ils firent aussitôt fermer les portes. Act., XXI, 29, 30. Le péribole était appelé *soreg* et l'on donnait le nom de *hel* à l'espace compris entre cette barrière et les bâtiments du Temple lui-même. Cf. *Middoth*, II, 3. Ce traité de la Mischna n'attribue à la barrière que dix palmes (0m67) de hauteur; l'indication de Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 2, parlant de trois coudées (1m57), paraît plus vraisemblable. L'espace circonscrit par le péribole s'élevait de quelques degrés au-dessus du terre-plein du parvis des gentils. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5. Treize portes donnaient accès dans le *hel* et devant chacune se dressait l'une des colonnes mentionnées plus haut. Saint Paul semble faire allusion à ce mur de séparation, *medium parietem maceriæ*, dans son Épître aux Éphésiens, II, 14. Voir TEMPLE. H. LESÊTRE.

PÉRIL (grec : κίνδυνος; Vulgate : *periculum*), risque de perdre la vie. — L'hébreu n'a pas de mot particulier pour rendre l'idée de péril. Il se sert des locutions *benéfêš*, « pour la vie », au risque de la vie, II Reg., XVIII, 13 (*qerî*); XXIII, 17; III Reg., II, 23; Lam., V, 9; Prov., VII, 23, et *berâšênû*, « pour notre tête », au risque de notre tête. I Par., XII, 19. L'Ecclésiastique, XXXIV, 13, dit qu'il a été plusieurs fois en péril de mort, mais qu'il en a été tiré par son expérience, Vulgate : « par la grâce de Dieu ». Dans deux autres passages de ce livre, on peut recourir au texte hébreu pour y trouver ce qui correspond à l'idée de péril. On lit dans les Septante et la Vulgate, III, 27 : « Qui aime le péril y périra. » Il y a dans l'hébreu : « Qui aime les richesses, *tôbôt*, soupirera après elles. » Plus loin, XLIII, 26, les versions traduisent : « Ceux qui naviguent sur la mer en racontent le péril. » Il y a dans l'hébreu : « Ceux qui descendent sur la mer en raconteront l'extrémité, *qâṣâh*, » diront, s'ils le peuvent, jusqu'où elle s'étend. Tobie, IV, 4, rappelle à son fils les périls que sa mère a courus pendant qu'elle le portait dans son sein. Esther, XIV, 1, 4, en péril de mort, demande à Dieu son assistance. Plusieurs fois, il est question des périls affrontés par les princes Machabées et leurs compatriotes. I Mach., XI, 23; XIV, 29; II Mach., I, 11; XI, 7; XV, 17. — Les Apôtres étaient en péril sur la barque pendant la tempête. Luc., VIII, 23. Saint Paul a été en péril à toute heure. I Cor., XV, 30. Il énumère tous ceux par lesquels il a passé. II Cor., XI, 26. Dieu l'en a délivré. II Cor., I, 10. D'ailleurs aucun péril ne le détachera de l'amour du Christ. Rom., VIII, 35. H. LESÊTRE.

PERIPSEMA (grec : περίψημα), qualificatif que se donne saint Paul, I Cor., IV, 13 : « Nous sommes comme les περικαθάρματα du monde et le περίψημα de tous. » Le mot περικαθάρματα désigne le produit d'un nettoyage complet, les balayures d'une maison, et le mot περίψημα, de περιψάω, « frotter tout autour, » le résidu ou la râclure d'un objet qu'on a remis en état. L'Apôtre voudrait donc dire qu'il est traité par la plupart des hommes comme la balayure et le rebut de l'humanité. Cf. Is., LIII, 3. Cependant les deux mots grecs sont susceptibles d'un autre sens. Le premier est un composé de κάθαρμα, nom donné à des misérables que l'on entretenait à Athènes aux frais de l'État, pour en faire des victimes expiatoires en cas de malheurs publics. Cf. Aristophane, *Plut.*, 454; *Eq.*, 1133; Döllinger, *Paganisme et Judaïsme*, trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. I, p. 315. Dans l'ancienne Italique, περικάθαρμα était rendu par *lustramentum*, pour *lustramen*, « objet expiatoire. » Cf. S. Ambroise, *In Ps. CXVIII*, VIII, 7, t. XV, col. 1297. Dans les Proverbes, XXI, 18 : « Le méchant sert de rançon pour le juste, » les Septante rendent *kofèr*, « rançon, » par περικάθαρμα. Le mot περίψημα se prête également à un sens analogue. Dans l'édition sixtine du livre de Tobie, V, 18, on lit : « Que l'argent devienne le περίψημα de notre enfant, » c'est-à-dire sa rançon. D'après Hesychius et Suidas, les Athéniens jetaient à la mer l'homme dont ils faisaient leur victime expiatoire en disant : « Sois notre περίψημα. » Cf. Cornely, *I Epist. ad Cor.*, Paris, 1890, p. 111. Dans l'idée de saint Paul, les Apôtres seraient donc comme des victimes expiatoires, rejetées par le monde et associées au Christ pour compléter ce qui manque à ses souffrances. Col., I, 24. Leur abjection participerait ainsi à celle du Messie, dont il est dit dans Isaïe, LIII, 3, 5 :

> Il était méprisé et abandonné des hommes...
> Mais c'étaient vraiment nos maladies qu'il portait...
> Il a été transpercé à cause de nos péchés.

Saint Paul serait à la fois « balayure et rebut » et en même temps « rançon et victime expiatoire », à l'exemple du Messie. Le second sens est rendu probable par la gradation que suit l'Apôtre : les prédicateurs de l'Évangile sont traités « comme les derniers des hommes, comme des condamnés à mort »; après le dénuement, les coups, les malédictions, les persécutions, les calomnies, l'idée d'expiation paraît se présenter plus logiquement que celle du mépris et de l'humiliation. I Cor., IV, 9-13. H. LESÊTRE.

PERKINS Guillaume, théologien calviniste, né en 1558 à Warton dans le comté de Warwick, mort en 1602. Il étudia à l'université de Cambridge. Ministre calviniste, il acquit une grande réputation comme prédicateur. Dans ses œuvres publiées à Londres, 1616, 3 in-f°, on remarque : *A digest or harmonie of the old and new Testament; Exposition of Galatians, Exposition of Christ's sermon on the Mount; Commentary on Hebr. XI; Exposition of Jude; Exposition of Revelation I, II, and III.* — Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica*, p. 347; Walch, *Biblioth. theologica*, t. IV, p. 701, 758, 857. B. HEURTEBIZE.

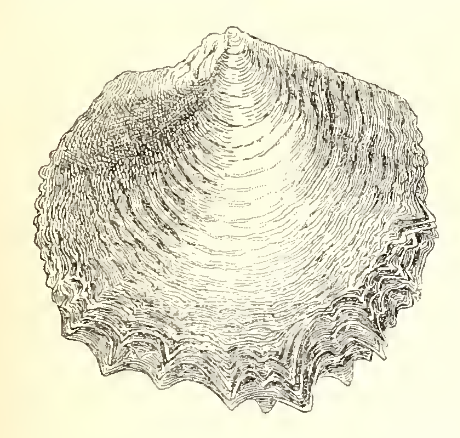
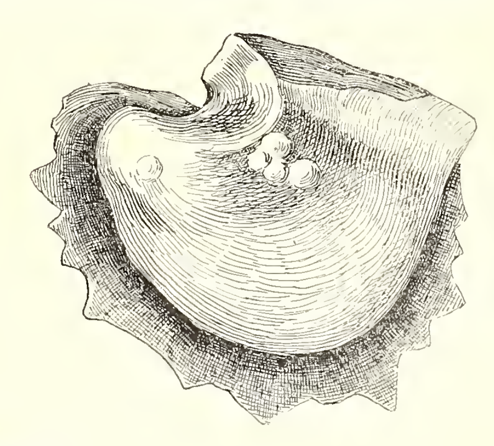
PERLE (grec : μαργαρίτης; Vulgate : *margarita*), substance qui se forme dans l'intérieur de plusieurs espèces de coquilles marines. — 1° Un certain nombre de coquilles sont tapissées intérieurement par une substance calcaire argentée, secrétée par le manteau du mollusque, comme la coquille elle-même dont la composition chimique est identique. Cette substance s'appelle nacre. Parfois, à la suite d'une blessure faite au mollusque par la piqûre d'un petit ver, par un grain de sable ou un petit corps étranger introduit et enfermé dans la coquille, il se produit une concrétion isolée de matière nacrée, sous forme ronde, oblongue ou irrégulière. C'est la perle. Elle est généralement adhérente à la coquille, mais peut aussi se sécréter à l'intérieur du manteau et des organes. D'abord très petite, elle s'accroît par couches annuelles. Ce qui fait son prix, c'est sa grande dureté, sa dimension et surtout son éclat chatoyant qui reproduit celui de la nacre. Sa coloration va du blanc azuré au blanc jaunâtre, au jaune d'or et au noir bleuâtre; on trouve même des perles roses, bleues et lilas. Les principales coquilles perlières sont l'*avicula margaritifera* (fig. 25), la *meleagrina margaritifera*, appelée aussi printadine ou mère-perle, la *pinna marina*, l'*unio margaritiferus*, mulette ou moulette perlière, etc. On trouve aussi des perles dans les huîtres et les moules ordinaires; mais elles sont ternes et sans valeur. Les Chinois et les Indiens font produire des perles d'un certain prix à des moules et des huîtres, en introduisant dans le manteau de ces bivalves de petits corps durs qui déterminent la sécrétion nacrée.

Les anciens recueillaient les coquilles perlières dans la mer Rouge, dans la mer des Indes, cf. Pline, *H. N.*, IX, 54; XXXIV, 48; Strabon, XV, 717, et dans le golfe Persique, aux environs de l'île de Tylos. Cf. Pline, *H. N.*, VI, 32; Strabon, XVI, 767; Athénée, III, 93; Élien, *Hist. animal.*, X, 13. Les perles ont été estimées à très haut prix dans l'antiquité. Pline, *H. N.*, IX, 54, dit qu'elles occupent le sommet parmi les choses précieuses. Cf. Pline, *H. N.*, VI, 24; IX, 56, 58; XXXIII, 12; XXXIV, 48; XXXVII, 6. Les Romains en faisaient grand cas. La femme de Caligula, l'impératrice Lollia Paulina, en possédait dans sa parure pour 40 millions de sesterces (près de 10 millions de francs). On en mettait à toutes les parties du costume. Cléopâtre, dans une fête donnée par Marc-Antoine, en avala une qui valait des centaines de mille francs. Horace, *Sat.*, II, III, 238-240, parle d'un personnage qui prit une perle à l'oreille de Métella et la fit dissoudre dans du vinaigre, pour avaler tout d'un trait un million de sesterces (près de 250000 francs). Le goût de ces objets coûteux s'était également répandu en Grèce et en Orient.

2° Les perles ont été certainement connues en Palestine, au moins depuis l'époque de Salomon. Mais on ne sait pas d'une manière certaine quel mot pouvait les désigner. Le mot *gâbiš* est le nom du cristal, probablement du cristal de roche, et non des perles. Voir CRISTAL, t. II, col. 1119. Les *penînîm* ne sont que des pierres précieuses, d'après les versions. Prov., III, 15; VIII, 11; XX, 15; XXXI, 10. Ces pierres précieuses peuvent sans doute être des perles, puisque ces dernières sont des sécrétions calcaires; elles pourraient être aussi du corail rouge ou une substance analogue. Voir CORAIL, t. II, col. 957. A Suse, il y avait dans le palais royal un dallage fait avec de l'émeraude et du *dar*. Esth., I, 6. Le mot *dar* est le nom des perles en arabe. Les Septante traduisent par λίθος πίννινος, « pierre de pinne, » de *pinna marina*, ce qui indiquerait une incrustation de nacre provenant des coquilles du mollusque perlier. La Vulgate rend *dar* par *lapis parius*, « pierre de Paros, » marbre. Il est assez probable en effet qu'il s'agissait de marbre translucide et nuancé comme les perles ou la nacre. Dans le Cantique, I, 10, on dit à l'Épouse : « Nous te ferons des *tôrîm* avec des *ḥârûzîm*. » D'après les versions, il s'agit de « chaines d'or marquetées d'argent ». Il est possible que les deux mots hébreux désignent des colliers dans la composition desquels entraient les perles, le corail et les pierres précieuses. Ils ne se rencontrent pas ailleurs, et ce sens leur convient bien, par comparaison avec les termes arabes correspondants. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, p. 278, 885.

3° Dans le Nouveau Testament, la mention des perles est très claire. Notre-Seigneur compare le royaume des cieux à un marchand qui trafique sur les perles. En ayant rencontré une de grand prix, il vend tout ce qu'il a pour l'acheter. Matth., XIII, 45, 46. Il ne craint pas d'engager momentanément toute sa fortune, parce qu'il est sûr de revendre la perle avec gros bénéfice à quelque riche amateur. Saint Paul recommande aux femmes chrétiennes d'éviter le luxe dans leur parure et de savoir se passer de perles. I Tim., II, 9. La femme qui représente la grande Babylone est ornée de perles. Apoc., XVII, 4; XVIII, 16. Babylone faisait commerce de ces précieux objets. Apoc., XVIII, 12. — Le Sauveur défend de jeter les perles devant les pourceaux, qui les fouleraient aux pieds. Matth., VII, 6. La doctrine et la grâce de l'Évangile ne doivent pas être communiquées à des âmes indignes qui les profaneraient.

H. LESÊTRE.

25. — *Avicula Margaritifera.*

PERSANES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — 1° Sous les rois de Perse, Cyrus et ses successeurs, un grand nombre de Juifs s'établirent dans toutes les parties de leur empire, et il est à croire que dans les synagogues on expliqua les Écritures dans la langue du pays. Nous savons du moins par le Talmud, *Sota*, 49[b], que les Israélites qui habitaient en Perse, en parlaient la langue en même temps que l'hébreu. Mais s'il a existé des traductions persanes de l'Écriture à leur usage, il ne nous en est rien parvenu. On ne possède rien non plus des anciennes versions du Nouveau Testament, qui ont dû être faites d'assez bonne heure, puisque le christianisme se répandit en Perse dès les premiers siècles. Saint Jean Chrysostome, *Hom. II*, 2, *in Joa.*, t. LIX, col. 32, dit expressément que de son temps l'Évangile de saint Jean était traduit en persan, et Théodoret de Cyr, *Græc. affect. curat.*, IX, t. LXXXIII, col. 1045, dit que les Perses « vénèrent les écrits de Pierre, de Paul, de Jean, de Matthieu, de Luc et de Marc, comme venant du ciel, » ce qui semble indiquer qu'ils étaient traduits en leur langue. De toutes ces versions primitives, rien n'a survécu.

2° *Le Pentateuque.* — Maimonide parle d'une traduction persane du Pentateuque antérieure à Mahomet. L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*, Berlin, 1832, p. 9. Celle que nous possédons est bien moins ancienne. Elle a été imprimée pour la première fois à Constantinople en 1546, en caractères hébreux, et réimprimée, en caractères perses, dans la quatrième partie de la Polyglotte de Walton. Elle a pour auteur Rabbi Jacob ben-Joseph Taous (« le Paon »), qui vivait à Constantinople dans la première moitié du XVI[e] siècle. Quelques critiques

ont voulu la faire remonter plus haut, mais il est impossible de lui donner une origine antéislamique, parce qu'elle est écrite en néo-perse et abonde en mots arabes, ce qui ne se rencontre que dans les livres écrits depuis la conversion de la Perse au mahométisme. De plus, Babel, Gen., x, 10, est traduit par « Bagdad »; or Bagdad ne fut bâtie qu'en 763 (l'an 145 de l'Hégire). A. Kohut, *Kritische Beleuchtung der persischen Pentateuch-Uebersetzung des Jacob Ben-Joseph Tavus unter stetiger Rücksichtsname auf die ältesten Bibelversionen,* in-8°, Leipzig et Heidelberg, 1871, de même que Lorsbach, dans le *Ienaer All. Lit. Zeitung,* 1816, n. 58; Zunz, dans Geiger *Wissenschaftliche Zeitschrift,* 1839, t. IV, p. 391, et Munk, *Notice sur Rabbi Saadia Gaon,* Paris, 1838, p. 62-87, s'accordent à faire naître R. Jacob vers 1510. La traduction, faite sur l'hébreu, est d'une littéralité excessive : Taous évite les anthropomorphismes et emploie des euphémismes; il se sert du Targum d'Onkelos et de la version arabe de Saadia, des commentaires de Kimchi et d'Aben Ezra; dans plusieurs passages, il laisse l'hébreu sans le traduire. Gen., VII, 11; XII, 6, 8, etc.; Exod., III, 14; XVII, 7; Num. XXI, 28, etc., Deut., III, 10, etc. Son œuvre a peu de valeur critique. « L'auteur de cette traduction, étant juif, dit Richard Simon, *Hist. critique du vieux Testam.,* p. 307, a affecté partout les hébraïsmes, et c'est ce qui fait qu'elle ne peut pas être d'un grand usage, si ce n'est dans les synagogues des Juifs de Perse. »

3° *Manuscrits de diverses traductions persanes de livres de l'Ancien Testament.* — Il existe en manuscrit des traductions persanes de plusieurs livres de l'Ancien Testament. La Bibliothèque nationale de Paris en possède plusieurs. Le *Catalogue des manuscrits hébreux,* Paris, in-4°, 1866, signale les suivants (cf. *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecæ regiæ,* in-f°, t. I, Paris, 1739, *Codices hebraici,* p. 4-5) : — N° *70* (ancien *34*), Genèse et Exode, renfermant l'hébreu original et, après chaque verset, la version persane, de même que le n° *71* (ancien *35*) qui contient le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome. Cette version persane, écrite en caractères hébreux, reproduit la paraphrase chaldaïque d'Onkelos; elle est différente de celle qui a été imprimée dans la Polyglotte de Constantinople et dans le t. VI de la Polyglotte de Walton. — N° *90* (ancien *38*), Josué, les Juges, Ruth, Esdras et Néhémie, en caractères hébreux. Traduction très littérale sur l'hébreu. Écrit en 1601. — N° *91* (ancien *39*). Livres de Samuel, des Rois et des Paralipomènes, en caractères hébreux. Écrit dans la ville de Lâr, comme le précédent, en 1601. — N° *97* (ancien *44*). Isaïe, Jérémie et Ézéchiel, en caractères hébreux. Ézéchiel s'arrête au ch. X, 4. La version est faite sur le texte massorétique, d'après la paraphrase chaldaïque de Jonathan. Écrit au commencement du XVIe siècle. — N° *100* (ancien *25*). Jérémie, en caractères hébreux. La version est très différente de celle du n° 97; elle a été faite sur la paraphrase chaldaïque. — N° *101* (ancien *47*). Lamentations et les douze petits prophètes, en caractères hébreux. Traduction faite sur le texte hébreu, mais avec de nombreux contre-sens. — N° *116* (ancien *43*). Proverbes, Cantique des Cantiques, Ruth, Ecclésiaste, Esther, texte hébreu ponctué accompagné verset par verset de la traduction persane, faite sur l'hébreu et écrite en caractères hébreux. — N° *117* (ancien *113*). Proverbes, Ecclésiaste et Cantique avec traduction persane, suivant verset par verset, l'hébreu qui est ponctué. Elle est écrite en caractères hébreux. En général, elle s'accorde avec celle du n° *116*, mais avec beaucoup de variantes. C'est le manuscrit dont s'est occupé Hassler, dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1829, p. 469-480. — N° *118* (ancien *40*). Job et les Lamentations, texte hébreu ponctué avec traduction persane, verset par verset, en caractères hébreux. — N° *120* (ancien *42*). Job, du même traducteur, mais avec de nombreuses variantes. Hébreu et persan comme au n° *118*. — N° *122* (ancien *41*). Job (incomplet). La traduction est presque toujours d'accord avec la précédente. — N° *127* (ancien *224*), Esther, texte hébreu ponctué, suivi verset par verset de la traduction persane, en caractères hébreux. En tête du manuscrit se trouve un calendrier liturgique qui finit à l'année 1523. — N° *128* (ancien *45*). Daniel, avec une histoire apocryphe de ce prophète (cette histoire a été publiée en caractères hébreux avec une traduction allemande par Zotenberg, dans Ad. Merx, *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes,* 1869, t. I, p. 385-427. — N° *129* (ancien *46*). Daniel. Cette version s'accorde avec celle du n° 128. — N° *130* (ancien *236*). Livres deutérocanoniques, en caractères hébreux. La traduction de Tobie est faite d'après le texte hébreu publié pour la première fois à Constantinople en 1516 et reproduit dans le t. IV de la Polyglotte de Londres. Judith est traduit d'après le texte hébreu publié à Venise vers 1650, Bel et le dragon, d'après l'hébreu contenu dans le même volume où se trouve l'hébreu de Judith.

Parmi les manuscrits persans, écrits en persan, la Bibliothèque nationale, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale de Paris,* in-8°, 1905, possède les traductions suivantes de livres de l'Ancien Testament : N° *1.* Une traduction persane des Psaumes, d'origine juive, copiée en 1316 sur un manuscrit judéo-persan du Lâr, avec les variantes de deux autres manuscrits. — N° *2.* Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des Cantiques, Esther, Ruth. Écrit à Agra en 1604 d'après un manuscrit judéo-persan. — N° *3.* Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des Cantiques, Esther (non achevé). La traduction est la même que la précédente, avec quelques variantes. — N° *4.* Isaïe, Jérémie, Lamentations (deux versions), Baruch. Copié en 1606 à Hamadan d'après un manuscrit judéo-persan. — N° *5.* Judith, traduit sur la Vulgate, par le P. Gabriel, capucin (commencement du XVIIe siècle).

La Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg possède aussi plusieurs versions persanes qui faisaient partie de la collection du karaïte Abraham Firkowitz et de la société d'Odessa. Cf. A. Harkavy et H. L. Strack, *Catalog der hebraïschen Bibel-Handschriften in St-Petersburg,* in-8°, Saint-Pétersbourg et Leipzig, 1875. — N° *139.* Petits prophètes, contenant Michée, I, 13, jusqu'à Malachie, III, 2. — N° *140.* Haphtaroth, en hébreu ponctué, avec la traduction persane; la version persane est écrite en caractères arabes. — N° *141.* Pentateuque hébreu et persan. L'hébreu est ponctué, mais d'une façon particulière. La version est écrite en petits caractères et suit l'original verset par verset, mais elle est très différente de la version de R. Jacob Taous. — N° *142.* Fragments de Job.

Walton, dans les Prolégomènes de sa *Polyglotte,* XVI, 9, p. 694. mentionne deux Psautiers manuscrits traduits sur la Vulgate.

La bibliothèque du British Museum à Londres possède (voir Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum,* in-4°, Londres, part. I, 1899) : N° *159,* version persane des Psaumes par Baba ben Nurial, faite à Ispahan vers 1740, par ordre de Nadir Chah. Cette traduction est précédée du texte hébreu du Pentateuque et suivie de divers poèmes en caractères persans rabbiniques. — N° *160,* même version persane des Psaumes. Caractères rabbiniques persans du XVIIIe ou XIXe siècle.

La Bibliothèque bodléienne d'Oxford possède trois exemplaires (Nos *1827-1829*) de la traduction persane des Psaumes faite par un religieux portugais, le P. Juan, 1610; deux exemplaires (un incomplet) d'une autre traduction différente des Psaumes (Nos *1830-1831*);

une traduction de Judith, d'après la Vulgate (Nº *1832*).

4º *Traductions persanes des Évangiles.* — 1. *Imprimées.* — Les chrétiens des provinces occidentales de la Perse, se rattachant à l'Église syriaque, se servirent d'abord de la Peschito. Aussi une des premières traductions des Évangiles qui fut faite en persan dérive-t-elle de la Peschito. Elle a été publiée dans la Polyglotte de Walton, d'après un manuscrit appartenant à Pococke et écrit en 1341, avec une traduction latine de Sam. Clericus et de Thom. Grovius. La traduction latine a été réimprimée par Bode, in-4º, Helmstadt, 1751, avec une préface historique et littéraire. Une seconde traduction des Évangiles, faite sur le texte grec, fut publiée d'après deux manuscrits, l'un de Cambridge, l'autre d'Oxford; avec les variantes du manuscrit de Pococke traduit d'après la Peschito, par un professeur arabe de Cambridge, Abraham Wheloc, et par Pierson. *Quatuor Evangeliorum versio persica,* in-fº, Londres, 1652-1657. Elle est accompagnée d'une traduction latine. — Nadir Schah fit faire en 1740, par les jésuites Duhan et Desvignes, une nouvelle traduction persane des quatre Évangiles, qui a été publiée par Dorn à Saint-Pétersbourg en 1848. Voir Dorn, dans *Hall. Allg. Literaturzeitung,* 1848, t. II, p. 464. — Colebrooke a fait imprimer à Calcutta en 1804 une version des Évangiles. De même L. Sebastiani à Sérampore en 1812. H. Martyn a édité à Londres en 1821 *The New Testament, translated from the Greek into Persian.* — La société biblique a publié depuis diverses traductions persanes complètes ou partielles des Écritures.

2. *Manuscrites.* — Le fonds persan de la Bibliothèque nationale de Paris contient les manuscrits suivants : Nº *6*. Les quatre Évangiles. Traduction anonyme, copiée en 1756. — Nº 7. Traduction des quatre Évangiles, dont il est parlé plus haut, faites par des missionnaires, et des docteurs arméniens sur la Vulgate par l'ordre qu'en donna le roi de Perse Nadir Schah, en 1736. Copie de l'original, faite par les soins de P. Lagarde († 1750). — Nº *8*. Autre traduction des Évangiles, faite sur le grec, écrite pour le roi Louis XIII en 1616, par un missionnaire français. — Nº *9*. Même traduction avec quelques légères divergences. Écrite en 1631. — Nº *10*. Évangile de saint Matthieu. Copié sur un très ancien manuscrit du Vatican. Cette version se rapproche beaucoup de celle qui est contenue dans le nº *9*. — Nº *11*. Autre copie (incomplète) de l'Évangile de saint Matthieu, faite sur le manuscrit précédent. — Nº *12*. Évangéliaire pour le commun du temps. Copié en 1374.

La Bibliothèque bodléienne possède le Nouveau Testament traduit par le R. H. Martin, deux exemplaires (Nºs *1833-1834*) et plusieurs traductions plus ou moins complètes des Évangiles (Nºs *1835-1840*). Voir Sachau et Ethe, *Catalogue of the Persian manuscripts in the Bodleian Library,* in-4º, Oxford, 1889, col. 1050-1056.

La Bibliothèque de Berlin possède le manuscrit d'une traduction persane de l'Évangile de saint Matthieu (Nº *1096*) qui est pour le fond la même que celle qui a été publiée à Londres par Whelock, in-fº, 1657. Le Nº *1097* contient entre autres choses la traduction des douze premiers chapitres de saint Matthieu, faite en 1799. Voir W. Pertsch, *Verzeichniss der persischen Handschriften,* t. IV des *Handschriften Verzeichnisse der k. Bibliothek zu Berlin,* in-4º, Berlin, 1888, p. 1043-1045.

Voir Rosenmüller. *De versione Pentateuchi persica comment.,* in-4º, Leipzig, 1813; J. Fürst, *Bibliotheca judaica,* t. III, p. 153; J. Mc Clintock et J. Strong, *Cyclopædia of Biblical Literature,* t. VII, New-York, 1889, p. 984; *The Bible of every Land,* in-4º, Londres, 1860, p. 64-71.

F. VIGOUROUX.

PERSE (hébreu; *Pâras*; Septante : Περσίς; Vulgate : *Persis*), contrée d'Asie. Le nom de la Perse est, dans les inscriptions cunéiformes, *Pârça,* en perse, *Pârs* et *Fârs,* en arabe, *Fâris.*

I. GÉOGRAPHIE. — La Perse proprement dite (fig. 26) occupait primitivement la partie la plus méridionale de la grande chaîne de montagnes qui s'étend de la mer Noire au golfe Persique tout le long de la rive gauche du Tigre. Le pays était borné au sud et au sud-ouest par le golfe Persique, au nord-ouest et au nord par la Susiane et la Médie, à l'est par de grands déserts. La région qui avoisine la mer se compose de bancs d'argile et de sable parallèles au rivage; elle a été modifiée sur plusieurs points par le travail des alluvions. Le sol est tantôt marécageux, tantôt rocheux et mal arrosé, partout malsain et stérile. Cf. Pline, *H. N.*, XII, 20. Au delà, plusieurs chaînes de hauteurs s'élèvent graduellement l'une derrière l'autre, dans toute la longueur du pays, pour atteindre le plateau. Cette région moyenne est ordinairement boisée et fertile en céréales, sauf dans plusieurs cantons du nord et de l'est. Cf. Strabon, XV, 727. Quelques rivières seulement, l'Oroatis, l'Araxès, le Bagradas, parviennent à traverser les hauteurs et les sables et à se jeter dans le golfe. D'autres n'ont pas d'écoulement; leurs eaux forment au fond des vallées des lacs dont le niveau varie avec les saisons. La partie montagneuse se découpe en pics aigus, couverts de neige, séparés par des ravins aux parois presque verticales, au fond desquels se précipitent de furieux torrents. Le sommet le plus élevé, le Kouh-i-Dina, au nord, atteint 5200m; au sud, le Djébel Boukoun monte jusqu'à 3230m.

Sur le haut plateau, le climat se ressent de la sécheresse du sol et de l'absence de rivières. La pureté de l'atmosphère est telle qu'on peut distinguer à l'œil nu les satellittes de Jupiter; la planète elle-même y jette de si vifs rayons qu'elle porte une ombre très nette sur une surface claire. On s'explique ainsi le goût des anciens mages pour l'observation des astres et le culte qu'ils rendaient à certains d'entre eux. Voir MAGE, t. IV, col. 544. Par contre, comme cette pureté de l'atmosphère n'oppose aucun obstacle aux rayons solaires et au rayonnement nocturne, on peut passer, en moins de quelques heures, de 7 à 62 degrés centigrades. En hiver, avec des tourbillons de neige, la température peut descendre à — 30º.

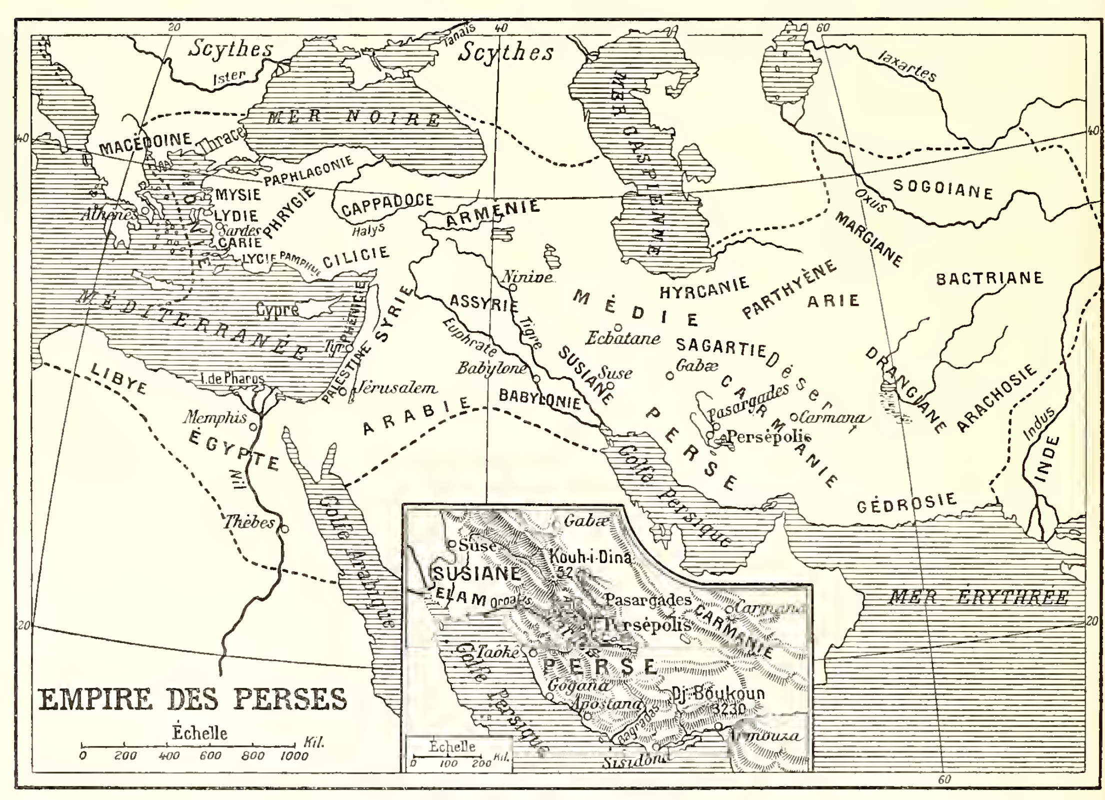
La race était endurcie à la fatigue par la vie dans la montagne. Élancés et robustes, la tête fine sous leur épaisse chevelure et leur barbe bouclée (fig. 27), les Perses étaient intelligents et passionnés pour la guerre. Plusieurs tribus se partageaient le pays : les Pasagardes, les Maraphiens et les Maspiens, qui exerçaient la prépondérance, les Panthialéens, les Dérousiéens et les Carmanes, qui menaient la vie sédentaire, les Daens, les Mardes, les Dropiques et les Sagartiens, qui préféraient l'état nomade. De gros villages avaient été bâtis sur le bord de la mer, Armouza, Sisidôna, Apostana, Gogana et Taôkê, ce dernier possédant un palais royal. Cf. Hérodote, I, 125; Néarque, dans Arrien, *Hist. indic.*, XXXVII, 5, 7, 8; XXXIX, 3; Strabon, XV, III, 3. A l'intérieur s'élevaient les villes de Carmana, au nord-est, cf. Ptolémée, VI, 8, de Gabæ, au nord, avec un palais, cf. Ptolémée, VI, 4; Strabon, XV, III, 3, de Persépolis et de Pasagardes, au centre du pays. Cf. E. Reclus, *Géographie universelle,* t. IX, p. 168-187; Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 456-459.

II. HISTOIRE. — Les Perses ne sont pas nommés dans la table ethnographique, mais ils étaient, comme les Mèdes, japhétites et de race iranienne. Gen., X, 2. Primitivement confinés dans leurs vallées ardues, ils avaient dû s'étendre au nord-ouest aux dépens de l'Élam, au moment où ce pays avait été affaibli par la puissance assyrienne. Voir ÉLAM, t. II, col. 1638. Ils élisaient leurs rois dans la famille d'un de leurs chefs primitifs, Akhâmanisch, l'Akhéménès des Grecs, dont

la légende s'est emparée. Cf. Élien, *Var. hist.*, XII, 21. Tchaispi ou Téispès, son successeur et peut-être son fils, profita de la ruine de Suse par Assurbanipal pour s'emparer de la partie orientale de l'Élam. C'était le pays d'Ansân, et lui-même prit dès lors le titre de roi d'Ansân. Cf. Hérodote, VII, 11, et l'inscription de Béhistoun, col. I, lig. 5, 6. Ce titre est attribué à Cyrus et à ses trois prédécesseurs par les monuments babyloniens de Cyrus, *Cylindre,* lig. 20, 21, dans les *Beiträge zur Assyriologie,* t. II, p. 20, 21, d'où l'on conclut que la conquête du pays d'Ansân est bien l'œuvre de Téispès, et qu'il n'existe pas de lacune dans la série chronologique entre ce dernier et Akhéménès.

Phraorte, roi des Mèdes (647-625), qui songeait à lig. 18. Dans la Bible, Daniel parle toujours des Mèdes et des Perses, Dan., V, 28; VI, 8, 12, 15; le livre d'Esther, I, 3, 14, 18, 19, nomme au contraire les Perses et les Mèdes, sauf dans un endroit où il est question du livre des rois de Médie et de Perse, Esth., X, 2, qui contenait les annales du royaume commencées sous les anciens rois. Voir CYRUS, t. II, col. 1191-1194. — Les rois de Perse se succédèrent dans l'ordre suivant, jusqu'à la conquête d'Alexandre le Grand :

Cyrus	550	Artaxerxès Ier.	465
Cambyse.	529	Darius II	424
Smerdis le Mage. . . .	522	Artaxerxès II Mnémon .	405
Darius Ier	521	Artaxerxès III Ochus . .	359
Xerxès Ier	485	Darius III Codoman . . .	336



26. — Carte de la Perse.

l'attaque de l'Assyrie, commença par s'annexer ses voisins, et soumit les Perses, dont les princes devinrent désormais vassaux de la Médie. Cf. Hérodote, I, 102. Il fut vaincu et périt dans son attaque contre les Assyriens. Son fils Cyaxare (624-585), pour s'assurer la victoire, réorganisa son armée, composée de Mèdes et de Perses. Cf. Hérodote, VII, 62. Ces derniers prirent part à la lutte contre Assurbanipal, à la prise de Ninive, et aux diverses campagnes du roi des Mèdes. Voir MÉDIE, t. IV, col. 919.

A Téispès avait succédé Cambyse, et à Cambyse son fils Cyrus, vers 559. Celui-ci pensa que les Perses, autrefois dominés par les Mèdes, pouvaient et devaient à leur tour exercer la souveraineté dans l'empire médo-perse. En 553, il se révolta contre Astyage, fils et successeur de Cyaxare; il le défit, s'empara d'Ecbatane et substitua une administration perse au gouvernement mède. L'empire n'était pas changé extérieurement; mais tandis que les rois précédents avaient été les chefs des Mèdes et des Perses, Cyrus et ses successeurs furent rois des Perses et des Mèdes. Voir l'inscription de Béhistoun, col. I, lig. 34, 35, 40, 41, 46, 47; col. II,

Sur ces rois, voir MÉDIE, t. IV, col. 920; CAMBYSE, t. II, col. 89; DARIUS Ier, col. 1299; ASSUÉRUS (Xerxès Ier), t. I, col. 1141; ARTAXERXÈS Ier, col. 1039; DARIUS II, t. II, col. 1306; ARTAXERXÈS II, t. I, col. 1042; DARIUS III, t. II, col. 1306. — Alexandre le Grand, roi de Macédoine, conquit l'empire des Perses en 331. Voir ALEXANDRE LE GRAND, t. I, col. 345. Après sa mort, la Perse fit partie du royaume de Syrie, gouverné par les Séleucides. Voir SYRIE. Mais ensuite les rois Parthes la disputèrent à ces derniers et Arsace VI finit par s'en emparer en 138. Voir ARSACE, t. I, col. 1034. Les Arsacides y régnèrent jusqu'en 226 après J.-C.

III. MŒURS ET COUTUMES DES PERSES. — Hérodote, I, 131-140, fournit quelques détails sur la manière de vivre des Perses. Les Perses pratiquaient la polygamie, épousant plusieurs femmes et ayant en outre des concubines en grand nombre. Ils se faisaient gloire d'avoir beaucoup d'enfants; mais les hommes ne s'en occupaient qu'à l'âge de cinq ans; jusqu'à vingt, ils leur apprenaient à monter à cheval, à tirer de l'arc et à dire la vérité. Assez sobres du côté de la nourriture, ils l'étaient beaucoup moins dans l'usage du vin et

s'enivraient à tout propos, même quand il s'agissait de délibérer sur des choses sérieuses. Les grands festins donnés par Xerxès I[er] répondaient parfaitement au goût de ses sujets. Le vin royal y était servi en abondance. Esth., I, 5-11. Le texte sacré remarque que « le vin avait mis la joie au cœur du roi, » et, s'il observe que « chacun buvait sans que personne lui fît violence, » c'est que sans doute l'utilité de cette violence ne se faisait nullement sentir. Curieux des usages de l'étranger, ils adoptaient tout ce qui pouvait contribuer à leurs plaisirs. Aussi leurs mœurs s'efféminèrent au point que, malgré leur nombre et leurs ressources, ils furent incapables de tenir tête aux Grecs. S'estimant eux-mêmes au-dessus de tous les autres peuples, ils méprisaient ces derniers à proportion de leur éloignement. On s'explique ainsi qu'ils se soient montrés si outrés de la conduite des Grecs à leur égard et se soient imaginé qu'ils les réduiraient aisément.

Leur législation ne permettait à personne, pas même



27. — Perses de Persépolis.
D'après G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, t. v, p. 179, 191.

au roi, de faire mourir un homme pour un seul crime. Le mensonge leur était odieux et ils trouvaient honteux de faire des dettes. Ils se donnaient des marques de respect proportionnées à la condition de chacun. Ils ne pouvaient supporter les lépreux, dont ils attribuaient la maladie à un péché commis contre le soleil. Cf. Ctésias, *Res persic.*, 41. On sait par la Bible, Dan., VI, 8; Esth., VIII, 8, qu'un décret signé de l'anneau royal était irrévocable, et que, pour l'empêcher d'avoir son effet, il fallait un autre décret qui rendît le premier impraticable. Esth., VIII, 10, 11. Cf. I Esd., VI, 11. Hérodote, IX, 108, 110, montre Xerxès se refusant à révoquer une parole donnée, malgré le plus grave inconvénient, et ajoute que la loi ne permet pas au roi de refuser les grâces qu'on lui demande le jour du festin royal. Sur les courriers des rois de Perse, voir ANGARIER, t. I, col. 575. Les archives du royaume étaient tenues avec grand soin. I Esd., IV, 15, 19; Esth., VI, 1; X, 2. Sur l'écriture perse, voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6[e] édit., t. I, p. 137-146. Sur la monnaie, voir DARIQUE, t. II, col. 1294. Sur l'administration provinciale, voir SATRAPE.

Les rois perses tenaient à habiter dans de magnifiques palais. Le site austère de l'antique Pasargades et la simplicité de la demeure royale de Cyrus ne convenaient plus à leurs goûts raffinés. Ils s'y rendaient pour ceindre la couronne, après la mort de leur prédécesseur, cf. Plutarque, *Artaxerxes,* 3, mais ils n'y demeuraient pas. Darius I[er] préféra le séjour de Persépolis; il développa la ville, y éleva de splendides bâtiments et tint même à ce que son tombeau fût creusé dans les rochers à pic des environs, où plusieurs de ses successeurs vinrent le rejoindre (fig. 28). Cf. M. Dieulafoy, *L'art antique de la Perse,* t. II, pl. X; Flandin-Coste, *La Perse ancienne,* pl. 173-176. Voir PERSÉPOLIS. Xerxès I[er] agrandit et orna le palais de Persépolis. Artaxerxès I[er] préféra Suse. Il y édifia un palais plus vaste que tout ce qu'on avait fait jusqu'alors. Cf. Dieulafoy, *L'acropole de Suse,* p. 274-358.

Les rois perses recevaient leurs vassaux et les ambassadeurs étrangers sur leur trône d'or, au fond de leur apadana ou salle de réception. Voir PALAIS, t. IV, col. 1972. On ne les apercevait qu'un instant. Ils portaient une robe de pourpre avec des broderies d'or. Plutarque, *Artaxerxes,* 24, estime un de ces vêtements à 12 000 talents (70 millions de francs). Une bandelette bleue et blanche formait diadème autour de la kidaris du roi. On ne l'entrevoyait lui-même qu'à l'ombre d'un parasol et au vent d'un chasse-mouches. Il ne paraissait d'ailleurs en public qu'à cheval ou sur son char, entouré de sa garde. Les hommes de sa famille et des six anciennes familles princières pouvaient l'aborder à toute heure et composaient son conseil. Esth., I, 14. Une lettre d'Artaxerxès à Esdras mentionne ces sept conseillers. I Esd., VII, 14. Ce droit conféré à six familles venait de ce que sept Perses s'étaient concertés pour tuer Smerdis le Mage et faire désigner l'un d'eux pour roi, à condition que chacun des six autres aurait toujours libre accès auprès de l'élu et que celui-ci ne pourrait prendre femme que dans la famille de ses compagnons. Ce fut Darius qui devint roi et la convention fut observée. Hérodote, III, 76, 84. La fréquentation de leur harem, la chasse et quelquefois la guerre occupaient le temps de ces monarques. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 736-746.

Sur la religion des Perses, voir MAGE, t. IV, col. 544; MÉDIE, col. 921; MICHEL, col. 1069. Il ne faut pas juger de cette religion, à l'époque des Achéménides, par la forme systématique et philosophique qui lui a été imposée par Zoroastre ou les réformateurs désignés sous ce nom, et n'a triomphé que bien des siècles plus tard. D'après Hérodote, I, 131, 132, les Perses ne représentaient pas les dieux; mais, sur le sommet des montagnes, ils offraient des sacrifices à la divinité suprême, qui est le ciel, au soleil, à la lune, à la terre, au feu, à l'eau et aux vents. Ils y joignirent ensuite la déesse Mylitta des Assyriens. Ils sacrifiaient, sans autel ni feu, et coupaient la victime par morceaux qu'ils faisaient bouillir, ils invoquaient le dieu, avec le secours d'un mage, pour la prospérité du roi et celle de tous les Perses en général, et disposaient ensuite de la victime.

Les Achéménides étaient certainement polythéistes. On les voit invoquer Ormuzd, le dieu bon, Mithra, Anahata, et aussi Ahriman, le principe du mal concrétisé pour eux sous forme du dieu malfaisant. C'est parce que les fourmis, les serpents et d'autres reptiles ou volatiles étaient l'œuvre de ce dieu, que les mages les tuaient de leurs propres mains. Hérodote, I, 140. Les Perses croyaient à la survivance de l'âme. Après la mort, l'âme se trouvait exposée à des dangers, contre lesquels les vivants pouvaient la défendre par des sacrifices offerts aux dieux protecteurs. Plus tard, ces dangers se spécialisèrent dans un jugement subi sur le pont Cinvât, et à la suite duquel les âmes étaient envoyées au bonheur, ou à l'enfer, ou à un état intermédiaire. A la fin du monde, tous ressuscitent, subissent une nouvelle épreuve qui purifie les pécheurs

et arrivent enfin à être sauvés, à l'exception d'Ahriman et de quelques autres.

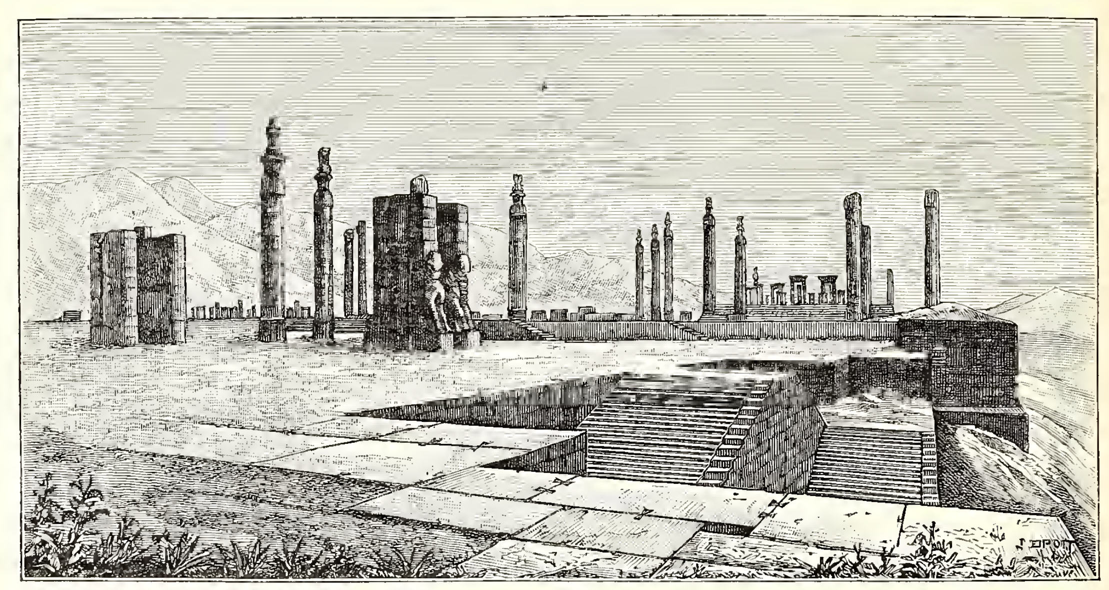
Les Perses connaissaient aussi certains cas d'impureté; il leur était défendu de souiller l'eau, parce que l'impureté se communique surtout par elle. Ils ne voulaient pas non plus souiller la terre avec le contact des cadavres. Ils laissaient dévorer ceux-ci par les oiseaux et les chiens, ou ne les inhumaient qu'enduits de circ pour empêcher le contact, cf. Hérodote, I, 140, et plus tard les déposaient dans les tours du silence. Ces pratiques se conciliaient avec leur foi à la résurrection.

On a souvent cherché à établir des relations d'influence réciproque ou de dépendance sur certains points entre la religion des Perses et celle d'Israël. Ces relations sont difficiles à préciser et surtout à justifier. « En fait, presque tous les points où l'on croit voir des rapports étroits, même la résurrection, appartiennent selon nous à la réforme. Que si l'on compare le judaïsme à la réforme elle même, l'influence des Perses ne saurait être antérieure aux environs de l'an 150 avant J.-C. Or il est constant qu'à cette époque le judaïsme était déjà dans une fermentation extraordinaire, en possession de toutes les idées qu'on dit empruntées au mazdéisme. » Lagrange, *La religion des Perses*, Paris, 1904, p. 45, 46.

IV. Les Perses dans la Bible. — 1° Dans son cantique de victoire, Judith dit que « les Perses ont frémi de sa vaillance et les Mèdes de son audace. » Judith, XVI, 12. Les faits racontés dans le livre de Judith doivent se placer vraisemblablement sous les règnes d'Assurbanipal, en Assyrie, et de Manassé, en Juda. Voir t. III, col. 1830, A cette époque, Phraorte, roi des Mèdes, s'apprêtait à entrer en campagne contre le monarque assyrien. Judith parle donc des Perses et des Mèdes, non comme de vassaux, mais comme de rivaux des Assyriens. Elle nomme ceux-ci au troisième rang, les Mèdes au second et les Perses au premier, ce qui donnerait à penser que le cantique a été composé à une époque où l'Assyrie avait été soumise par les Mèdes et où ceux-ci subissaient la domination des Perses.

2° Ezéchiel, XXVII, 10, dit que les Perses, les Lydiens et les Libyens servaient dans l'armée de Tyr et étaient ses hommes de guerre. Ailleurs, XXXVIII, 5, il met dans l'armée de Gog des Perses, des Éthiopiens et des Libyens. La présence des Perses dans ces énumérations a quelque lieu d'étonner, surtout dans le premier passage. Les Lydiens d'Asie Mineure et les Libyens du nord de l'Afrique étaient en communication facile avec Tyr par mer. Les Perses au contraire auraient eu à traverser la Médie, la Babylonie et la Syrie pour atteindre cette ville. Aussi se pourrait-il que le mot *pâras* désignât, dans le premier texte, les Pharusiens, de l'île de Pharos, à l'embouchure du Nil, qui étaient d'excellents archers. Dans le second texte, il s'agit d'une armée idéale, dans laquelle la présence des Perses étonne moins à côté des Scythes, des Arméniens, des Éthiopiens et des Libyens. Pourtant, comme les Perses sont associés à ces deux derniers peuples africains, on peut douter qu'ici encore *pâras* désigne la Perse.

3° Daniel, V, 28, annonça à Baltasar que son royaume allait être donné aux Mèdes et aux Perses. La nuit même, Cyrus prit la ville. Le prophète se trouva ensuite en rapport avec Darius le Mède, qui gouvernait la Babylonie au nom de Cyrus le Perse, mais d'après la loi des Mèdes et des Perses, plusieurs fois invoquée. Dan., VI, 8, 12, 15, 28. Voir Darius le Mède, t. II, col. 1298. — Dans une de ses visions « pour le temps de la fin, » c'est-à-dire ici pour le temps qui doit aboutir à l'époque messianique, le prophète voit successivement un bélier à deux cornes, qui figure l'empire des Mèdes et des Perses, et un bouc velu, qni figure la monarchie grecque. Dan., VIII, 20-22. — La troisième année de Cyrus, roi de Perse, le prophète a une autre vision sur les destinées du peuple d'Israël. Cette vision a lieu deux ans après l'édit qui a autorisé le retour des Israélites en Palestine. I Esd., I, 1-3, Daniel n'a pas profité de l'autorisation et la plupart des exilés sont demeurés volontairement en Babylonie. L'ange qui lui apparaît lui dit : « Le chef du royaume de Perse m'a résisté vingt et un jours, et Michel, un des premiers chefs, est venu à mon secours, et je suis demeuré là auprès des rois de Perse. » Dan., X, 13. L'ange qui parle au prophète est probablement Gabriel, qui s'était déjà montré à lui. Dan., IX, 21. Le chef du royaume de Perse n'est pas un homme, mais un *ṣar*, comme Michel, tandis que les rois sont appelés *malkê Pâras*. S'il résiste vingt et un jours, c'est qu'il souhaite que tous les Israélites ne quittent pas le royaume de Perse, où leur présence est



28. — Vue des ruines de Persépolis. D'après F. Justi, *Geschichte des alten Persiens*, p. 102.

avantageuse. Michel, qui est le protecteur du peuple de Dieu, vient cependant en aide au premier ange pour faire cesser l'opposition de l'ange des Perses. Voir Michel, t. iv, col. 1068-1069. Cf. Rosenmüller, *Daniel*, Leipzig, 1832, p. 348-351. L'ange revèle ensuite au prophète les destinées de la Perse : « Il y aura encore trois rois en Perse; le quatrième posssédera de plus grandes richesses que tous les autres, et quand il sera puissant par ses richesses, il soulèvera tout contre le royaume de Javan. Et il s'élèvera un roi vaillant, qui aura une grande puissance et fera ce qui lui plaira... » Dan., xi, 2, 3. Ces trois rois qui doivent suivre Cyrus sont Cambyse, Darius Ier et Xerxès Ier, en négligeant l'éphémère Smerdis. Le quatrième, à partir de Cyrus, est Xerxès Ier, puissant par ses richesses et qui mit tout en mouvement contre la Grèce. Les cinq autres rois ne sont pas nommés dans la prophétie; mais avec eux la Perse perdit peu à peu de sa puissance. Deux grands princes sont surtout mis en relief : Xerxès Ier qui alla porter le défi aux Grecs jusque chez eux, Alexandre le Grand qui releva le défi au cœur même de l'empire perse. Voir Daniel, t. ii, col. 1275.

4° La délivrance des Israélites exilés fut l'œuvre de Cyrus, roi de Perse, dès la première année de son arrivée au pouvoir souverain. II Par., xxxvi, 22, 23; I Esd., 1-11. Le livre d'Esdras raconte ensuite ce qui fut fait par les rois de Perse au sujet des Juifs : l'autorisation de rebâtir le Temple, I Esd., iii, 7; iv, 3; les tentatives hostiles des ennemis des Juifs auprès de Xerxès et d'Artaxerxès, I Esd., iv, 7; la lettre d'Artaxerxès interdisant la restauration de la ville, I Esd., iv, 18-22; l'édit de Darius confirmant l'autorisation donnée par Cyrus de rebâtir le Temple et assignant des redevances pour les sacrifices, I Esd., vi, 6-12; le retour d'Esdras sous Artaxerxès, I Esd., vii, 1-6, et, en général, la bienveillance dont firent preuve les rois de Perse. I Esd., ix, 9. Néhémie remplissait les fonctions d'échanson auprès d'Artaxerxès, quand il obtint de revenir à Jérusalem pour en relever les murailles. II Esd., ii, 1-10.

5° Tous les événements rapportés dans le livre d'Esther se passent à Suse et dans le royaume des Perses, sous le règne de Xerxès. Voir Assuérus, t. i, col. 1141; Esther, t. ii, col. 1973; Mardochée, t. iv, col. 753.

6° La victoire d'Alexandre le Grand sur Darius, roi des Perses et des Mèdes, est rappelée I Mach., i, 1. On raconte ensuite comment Néhémie, renvoyé en Judée par le roi de Perse, retrouva une eau épaisse à l'endroit où l'on avait jadis caché le feu sacré, que cette eau, répandue sur le sacrifice, s'était enflammée, et que le roi de Perse, informé de l'événement, fit enclore le lieu où l'on avait trouvé l'eau et ainsi le rendit sacré. II Mach., i, 19-35. Voir Naphthar, col. 1597. — En Perse s'élevaient les temples que les deux rois Antiochus III et Antiochus IV cherchèrent en vain à piller. I Mach., vi, 1-4; II Mach., i, 13-16; ix, 1, 2; voir Nanée, t. iv, col. 1473. — Enfin, c'est de Perse que les Mages arrivèrent pour adorer l'enfant Jésus. Matth., ii, 1-12. Voir Mage, t. iv, col. 543-545. — Les Perses ne sont pas nommés dans le Nouveau Testament, mais seulement les Mèdes. Act., ii, 9.

Bibliographie. — Hérodote, I; Xénophon, *Anabasis, Hellenica, Cyropædia*; J. Gilmore, *Fragments of the Persika of Ctesias*, in-8°, Londres, 1889; J. Malcolm, *History of Persia from the earliest Ages to the present Times*, 2 in-4°, Londres, 1815; B. Brisson, *De regio Persarum principatu*, 1691; in-8°, Strasbourg, 1710; J. H. G. Kern, *Specimen historiarum continens scriptores græcos de rebus persicis Achæmenidarum monumentis collatos*, in-8°, Liège (1855); M. Dieulafoy, *L'art antique de la Perse*, 2 in-f°, Paris, 1884-1889; G. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. vi, Perse, 1890, p. 403-897; G. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient eastern World, fifth Monarchy*, t. iv, 1867; G. W. Benjamin, *Persia*, in-12, Londres, 1888; F. Justi, *Geschichte des alten Persiens*, in-8°, Berlin, 1879; A. von Gutschmid, *Geschichte Irans und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grossen bis zum Untergang der Arsaciden*, in-8°, Tubingue, 1888; Ker Porter, *Travels in Georgia, Persia, with numerous engravings*, 2 in-4°, Londres, 1821-1828; Flandin et P. Coste, *Voyage en Perse* (*Perse ancienne*), Paris, texte, in-8°; planches, in-f°, 1843-1854.

H. Lesètre.

PERSÉE (grec : Περσεύς), le dernier roi de Macédoine (fig. 29). La Vulgate l'appelle : *Persen Cetæorum regem.* Il succéda à Philippe V, qui passait pour son père, mais on ignore s'il était son fils légitime ou illégitime ou supposé (179 avant J. C.). En 171, il fit la guerre avec plus de bravoure que de succès. Il la soutint d'abord habilement, mais en 168 il fut défait à Pydna, près de l'*Azam* actuel, sur la côte occidentale du golfe de



29. — Monnaie de Persée, roi de Macédoine.

Tête de Persée à droite, diadémée. — ℟. Dans une couronne, aigle éployé, tenant un foudre. Dans le champ : ΒΑΣΙ | ΛΕΩΣ ΠΕΡ | ΣΕΩΣ et un monogramme.

Salonique, par L. Æmilius Paulus. Il se rendit, avec sa famille, à Samothrace, entre les mains du vainqueur qui l'emmena à Rome et le fit figurer à son triomphe. Avec lui finit le royaume de Macédoine. Après un court emprisonnement, il fut autorisé à se retirer à Albe où il mourut. Le bruit de sa défaite arriva jusqu'en Palestine et contribua à donner aux Juifs une haute idée de la puissance militaire des Romains. I Mach., viii, 5.

PERSÉPOLIS (grec : Περσέπολις), une des capitales du royaume de Perse sous les Achéménides. Elle est nommée une fois, II Mach., ix, 2, d'après un grand nombre de commentateurs. Antiochus IV Épiphane, à court d'argent, tenta de piller le temple de cette ville, d'après ces commentateurs, mais les habitants le forcèrent à fuir honteusement. — Alexandre le Grand avait déjà mis le feu à Persépolis, lors de sa guerre contre les Perses, pour venger, dit-on, la prise d'Athènes par Xerxès. Clitarque, dans Athénée, xiii, p. 576; Diodore de Sicile, XVII, lxxi, 2, 3; lxxii, 6; Plutarque, *Alexand.*, 38; Quinte-Curce, v, 7, 3. D'après Diodore de Sicile, *loc. cit.*, et quelques autres, Arrien, iii, 18, 11; Pline, *H. N.*, vi, 26, la ville entière aurait été la proie des flammes; d'après Strabon, XV, iii, 6, et Plutarque, *loc. cit.*, le palais royal aurait été seul détruit. Une partie de ses monuments avait certainement échappé à la destruction. Ptolémée, vi, 4, 4; vii, 5, 13. On y voit encore des ruines importantes. Strabon, XV, iii, 6, dit que Persépolis était, après Suse, la plus riche des villes de Perse, quand elle fut incendiée par Alexandre, et ses ruines attestent encore son ancienne splendeur; il est douteux, malgré les suppositions contraires, qu'elle se soit relevée jamais de ce désastre.

Persépolis était située près de la plaine de Merdascht,

au confluent de l'Araxe (*Bendamir*) et du Médus (*Pulouan*), à 40 kilomètres environ de Pasargades, la capitale primitive de la Perse, avec laquelle on l'a autrefois confondue à tort. Darius, fils d'Hystaspe, fut le premier roi qui y établit sa cour. D'après Athénée, *Deipnosoph.*, XII, p. 513, les rois de Perse résidaient à Persépolis pendant trois mois en automne, mais son affirmation n'est pas confirmée par les autres écrivains anciens. Xénophon, *Cyrop.*, VIII, p. 22; Plutarque, *De exil.*, XII, édit. Didot, t. IV, p. 730; Zonaras, III, 26. Quoi qu'il en soit de ce point, il est certain que Persépolis, depuis Darius Ier, fut avec Suse une des résidences royales. La magnificence de ses ruines (fig. 28, col. 155), remplit les voyageurs d'admiration. Elles portent aujourd'hui le nom de *Chel Minar* « les quarante colonnes ». On y voit encore les restes de deux superbes palais élevés par Darius fils d'Hystaspe et par son fils Xerxès, en même temps que le reste d'autres édifices. — Voir M. Dieulafoy, *L'art antique de la Perse*, in-f°, t. III, 1885; G. N. Curzon, *Persia*, 2 in-8°, Londres, 1892, t. II, p. 115-196.

La ville de Persépolis est-elle réellement la ville dont parle l'auteur du second livre des Machabées? Il y a des raisons d'en douter. Le premier livre des Machabées, VI, 1, place l'événement qui est rapporté II Mach., IX, 2, en Élymaïde, et non dans la Perse proprement dite où se trouvait Persépolis. On peut traduire le nom de Persépolis « ville ou capitale des Perses » et entendre par là Suse. Voir ÉLYMAÏDE, t. II, col. 1712. Le temple que voulait piller le roi séleucide était dédié à Nanée. II Mach., IX, 2. Nanée était une déesse élamite qui devait être honorée à Suse et non à Persépolis. Voir NANÉE, t. IV, col. 1473.

PERSIDE (grec : Περσίς, féminin de Περσικός, « Perse »; Vulgate : *Persis*), chrétienne de Rome, saluée par saint Paul, Rom., XVI, 12 : « Saluez Perside, la bien-aimée, qui a travaillé beaucoup pour le Seigneur. » On ne sait plus rien sur elle. Le nom de *Persis* se lit comme celui d'une affranchie, *Corpus inscript. lat.*, t. VI, n. 23959.

PERSONNE (hébreu : *pânêh*; Septante : πρόσωπον; Vulgate : *persona*), tout être intelligent, divin ou humain. — L'idée abstraite de personne est étrangère à l'hébreu. On y emploie le mot *pânêh*, « face », pour désigner une personne en particulier. La face de Jéhovah est prise pour sa personne même. Exod., XXXIII, 14; Deut., IV, 37; Ps. XXI (XX), 10; LXXX (LXXIX), 17; Lam., IV, 16; Is., LXIII, 9. Saint Paul pardonne « à la face » du Christ, c'est-à-dire à cause de la personne du Christ. II Cor., II, 10. — D'autres fois, le mot *pânai*, « ma face », se prend dans le sens de « ma personne ». II Reg., XVII, 11; Is., III, 15, etc. Une seule fois le mot personne se lit avec le sens que nous lui donnons en français. II Cor., I, 11. — Le plus souvent, les versions se servent du mot πρόσωπον, *persona*, pour rendre les locutions hébraïques *nâšaʾ pânîm*, « lever la face », *hikkîr pânîm*, « regarder la face », *gûr mip-penê*, « craindre devant la face », qui signifient en réalité : juger quelqu'un d'après l'extérieur et se laisser influencer plus que de raison par les apparences. Les versions traduisent un peu servilement par βλέπειν εἰς πρόσωπον, *respicere personam*, « regarder au visage », λαμβάνειν πρόσωπον, *accipere personam*, « recevoir la personne ». Il est vrai que les deux mots grec et latin désignent originairement la figure et le masque, et se rapprochent ainsi du sens de *pânêh*. Les auteurs sacrés rappellent fréquemment que Dieu ne juge pas les hommes selon les apparences, ou, comme nous traduisons en français, « ne fait pas acception » des personnes. Deut., X, 16; II Par., XIX, 7; Job, XXXIV, 19; Sar., VI, 8; Act., X, 34; Rom., II, 11; Gal., II, 6; Eph., VI, 9; Col., III, 25; I Pet., I, 17. On voit que les Apôtres reviennent souvent sur cette idée pour l'opposer soit aux prétentions des Juifs qui se regardaient comme des privilégiés, soit à l'erreur des païens qui refusaient à l'esclave les droits de l'homme libre. Les ennemis de Notre-Seigneur reconnaissent eux-mêmes qu'il ne juge pas les hommes sur leur extérieur. Matth., XXII, 16; Luc., XX, 21. Il est prescrit de ne porter aucun jugement en tenant compte de l'extérieur des personnes, de leur puissance, de leur richesse, etc. Lev., XIX, 15; Deut., I, 17; XVI, 19; Job, XXXII, 21; Prov., XVIII, 5; XXIV, 23; Jacob., II, 1, 9. Par contre, il faut avoir égard à la personne du vieillard pour le respecter. Lev., XIX, 32. H. LESÊTRE.

PESCHITO. Voir SYRIAQUES (VERSIONS) DE LA BIBLE.

PESTE (hébreu : *dèbèr, qèṭèb, qoṭèb, mâvèṭ, rèšèf*; Septante : quelquefois λοιμός, mais presque toujours θάνατος, « mort »; Vulgate : *pestilentia, pestis*), maladie épidémique qui se propage rapidement dans une population et fait périr les hommes en grand nombre.

I. NATURE DE LA PESTE. — 1° *Son origine.* — La peste est due à un bacille très court, à bouts arrondis, qu'on trouve dans le pus des bubons pesteux, dans le foie, la rate et le sang des pestiférés. Ce bacille a été découvert en 1894, à Hong-Kong, par Yersin, de l'Institut Pasteur. Cf. Yersin, *Ann. de l'Institut Pasteur*, Paris, sept. 1894, p. 662; Netter, *La peste et son microbe*, Paris, 1900. Il ne résiste pas à une dessiccation prolongée pendant trois ou quatre jours, ni à une température de 58° pendant quelques heures ou de 100° pendant quelques minutes, ni à l'action des désinfectants habituels.

2° *Sa transmission.* — La peste est une maladie contagieuse qui se transmet par le contact direct avec la malade ou avec des objets infectés par lui. L'air ne transporte pas le germe infectieux, sinon à très faible distance; l'isolement est donc une cause d'immunité. Le sol conserve le bacille, mais en atténuant sa virulence. Certains animaux contractent et transmettent facilement la peste. Les rats et les souris sont les premiers atteints et succombent en masse à la veille ou au début d'une épidémie. Puis viennent les buffles, les porcs, les chiens, les poules, etc. Les mouches paraissent être des agents directs de transmission Le bacille pesteux pénètre dans l'économie surtout par les lésions de l'enveloppe cutanée, mais aussi en partie par les voies respiratoires et le tube digestif. Il s'attaque à toute l'humanité, sans distinction de race, de sexe ou d'âge. Sa propagation est favorisée par la famine, la misère, la malpropreté, le manque d'hygiène, les excès, l'encombrement qui multiplie les points de contact. L'altitude et la température n'ont que peu d'influence sur le développement et la durée des épidémies.

3° *Son développement dans l'organisme.* — Après une période d'incubation de trois à dix jours, quelquefois de vingt-quatre heures seulement, la maladie débute par des frissons, un violent mal de tête et une fièvre intense, accompagnée de délire et d'accablement. Au bout de deux ou trois jours, si le cas est bénin, la convalescence commence. Le plus souvent, la fièvre, le délire et l'insomnie augmentent. Les bubons, ou gonflements ganglionnaires, apparaissent à l'aîne, puis à l'aisselle et enfin au cou; ils grossissent et suppurent du huitième au dixième jour. En même temps ou peu après, les charbons, ou tumeurs gangréneuses entourées d'une zone très rouge, se montrent et se développent, de préférence aux jambes et au cou. La mort peut arriver à cette période. La durée de la maladie est d'environ huit jours, bien que la mort se produise parfois dès le deuxième ou troisième jour, ou même plus tôt. La prédominance des bubons fait donner à la maladie le nom de peste bubonique. Elle devient peste pneumonique si le mal se localise surtout sur l'appareil pulmonaire. Des hémorragies sous-cutanées peuvent

produire des taches noires sur la peau; c'est alors la peste hémorragique ou mort noire. Quand les symptômes de dépression s'accentuent, la maladie ressemble à une grave fièvre typhoïde et prend le nom de peste typhoïdique. Il y a donc différentes variétés de pestes, les unes malignes, les autres bénignes et moins contagieuses. La peste est souvent foudroyante, notamment au début des épidémies; elle tue alors ses victimes en quelques heures. Parfois, au contraire, elle est si atténuée que les malades peuvent continuer à vaquer à leurs occupations. C'est alors la peste ambulatoire.

4° *Ses ravages.* — La peste est, avec la fièvre jaune, la plus meurtrière des maladies. Au début de l'épidémie, presque personne n'échappe; on estime qu'ensuite la mortalité est en moyenne de 50 à 60 pour cent, pouvant aller cependant à 90 ou 95 pour cent. La période d'activité de l'épidémie est de huit mois environ; ensuite la mortalité baisse lentement. Depuis la peste d'Athènes, décrite par Thucydide, *Bell. Pelop.*, II, 48, l'histoire a enregistré un certain nombre de pestes très meurtrières. La peste noire, qui sévit en Asie et en Europe de 1346 à 1361, coûta la vie à 24 millions d'hommes en Europe, et probablement à un plus grand nombre en Asie. Quelques détails empruntés à la description de la peste de Marseille, en 1720, donneront une idée de ce qui devait se passer dans les villes de l'antiquité quand l'épidémie les visitait. « Marseille présente alors le plus épouvantable spectacle; cent mille personnes se craignent, veulent se fuir et se rencontrent partout. Les liens les plus sacrés sont rompus. Tout ce qui languit est déjà réputé malade, tout ce qui est malade est regardé comme mort. On s'échappe de sa propre maison, où quelques parents rendent le dernier soupir; on n'est reçu dans aucune autre. Les portes de la ville sont encombrées d'une foule empressée de se dérober au souffle empoisonné. Les gens du peuple campent sous des tentes... Il en est qui vont chercher un refuge sur le sommet des collines ou dans le fond des cavernes. Les marins se croient plus heureux parce qu'ils vivent dans des barques sur le port. Mais la mer et les ruisseaux, les collines et les cavernes ne protègent point contre les atteintes de la contagion... Toutes les boutiques fermées, le commerce arrêté, les travaux interrompus, toutes les rues, toutes les places, toutes les églises désertées; ce n'est encore là qu'un premier coup d'œil de la dévastation de Marseille. Quelques jours après, l'aspect de Marseille était effrayant. De quelque côté qu'on jette les yeux, on voit les rues jonchées des deux côtés de cadavres qui s'entretouchent et qui, étant presque pourris, sont hideux et effroyables à voir. Comme le nombre des forçats qu'on a pour les prendre dans les maisons est beaucoup inférieur pour pouvoir dans tous les quartiers les retirer journellement, ils y restent souvent des semaines entières et ils y resteraient encore plus longtemps, si la puanteur qu'ils exhalent et qui empeste les voisins ne les déterminait, pour leur propre conservation, de faire un effort sur eux-mêmes et d'aller les retirer des appartements où ils sont pour les traîner sur le pavé. Ils vont les prendre avec des crocs et les tirent de loin avec des cordes jusqu'à la rue; ils font cela pendant la nuit pour être libres de les traîner le plus loin qu'ils peuvent de leurs maisons et de les laisser étendus devant celle d'un autre qui frémit, le lendemain matin, d'y trouver ce hideux objet qui l'infecte et lui porte l'horreur et la mort. On voit tout le cours, toutes les places, tout le port, traversés de ces cadavres qui sont entassés les uns sur les autres. Sous chaque arbre du cours et des places publiques, sous l'auvent de chaque boutique, on voit entre tous ces cadavres un nombre prodigieux de pauvres malades et même des familles tout entières, étendus misérablement sur un peu de paille ou sur de mauvais matelas. » A. Boudin, *Histoire de Marseille*, cité par L. Laruelle, *La peste dans l'état actuel de la science*, dans la *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, juillet 1897, p. 41-43. Voir tout l'article, p. 39-73, et E. Deschamps, *Peste*, dans le *Traité de médecine* de Brouardel, Paris, 1903, t. II, p. 52-58. Tel était le spectacle que devaient présenter équivalemment les villes anciennes quand la peste y éclatait. Les rares victimes de la peste qui échappent à la mort demeurent languissantes, plus ou moins paralysées et atteintes dans leur intelligence. La peste, qui se répandait dans tout l'ancien monde, est aujourd'hui confinée dans quelques foyers, en Afrique, la Cyrénaïque, et en Asie, l'Assyrie, l'Irak-Arabie, la Perse, le Turkestan, l'Afghanistan, l'Hindoustan et la Chine. Elle ne détermine pas toujours, dans les endroits où elle est endémique, les mêmes désastres qu'autrefois en Europe. Mais elle a eu de temps en temps des réveils terribles, et l'on a pu constater que sa virulence ne s'était pas atténuée avec les siècles. En 1894, elle fit à Canton, en quelques semaines, 60 000 victimes. En revanche elle n'a jamais envahi l'Amérique. — Voir H. F. Müller, *Die Pest*, in-8°, Vienne, 1900.

II. La peste dans la Bible. — 1° *Ses caractères.* — La peste apparaît dans la Bible comme un mal qui effraie par sa soudaineté et ses ravages. Sa nature infectieuse ressort de ce fait qu'elle accompagne souvent la famine dans les villes assiégées, où toute hygiène est rendue impossible. Mais les écrivains sacrés ne fournissent aucun détail permettant d'identifier la peste dont ils parlent. Les noms qui la désignent en hébreu sont des termes généraux, impliquant l'idée de mort, mais convenant à diverses calamités. Pour rendre ces différents termes, les Septante n'ont guère que le mot θάνατος, « mort », dont la signification est très étendue. Cf. Ose., XIII, 14. Il est donc à croire que les termes du texte hébreu visent des affections morbides assez diverses, n'ayant de commun que leur caractère virulent, leur extension rapide et la multiplicité de leurs ravages. Le typhus, la peste noire, le choléra, et d'autres épidémies analogues ont donc pu sévir sur les Israélites et leurs voisins, sans qu'il soit possible de préciser, en aucun cas, la nature spécifique du mal. Cf. W. Ebstein, *Die Medizin im Alten Testament*, Stuttgart, 1901, p. 100-101.

2° *Pestes mentionnées dans la Bible.* — 1. Après la peste du bétail, qui constitue la cinquième plaie d'Égypte, Exod., IX, 3-6, un autre genre de peste s'abattit, sous forme de pustules, sur les hommes et les animaux. Exod., IX, 8-11. Ce fut la sixième plaie. Voir Pustules. Sur le mal épidémique qui frappa les Philistins détenteurs de l'Arche, voir Ofalim, t. IV, col. 1757. — 2. La peste signalée sous David, à la suite du dénombrement, dura trois jours et fit périr 70 000 hommes. Reg., XXIV, 15; I Par., XXI, 12-14. L'exécution de la sentence divine est alors confiée à un ange, « qui promène la mort dans tout le territoire d'Israël. » Cette peste est présentée comme un châtiment divin, que David lui-même préféra à une famine de trois ans et à une guerre de trois mois. Elle commence et elle s'arrête sur l'ordre de Dieu. Il y a donc là une épidémie qui peut être naturelle en elle-même et analogue à celles qui sévissaient de temps en temps, mais qui fut surnaturelle dans ses circonstances. — 3. Sous le roi Ézéchias, l'ange de Jéhovah fit périr en une nuit 185 000 hommes de l'armée de Sennachérib, aux environs de Jérusalem. IV Reg., XIX, 35; Is., XXXVII, 36. Josèphe, *Ant. jud.*, X, I, 5, attribue ce ravage à une peste, λοιμικὴ νόσος. Mais les textes ne donnent aucun détail permettant de reconnaître le genre de maladie. Il ne serait pas impossible que l'agent employé par Dieu ait été le typhus, qui se distingue de la peste par l'absence de bubons et de charbons, mais dont on a observé fréquemment le développement au milieu des armées

en campagne, au point de lui faire donner le nom de typhus des camps. « Le typhus est une des affections les plus graves, les plus meurtrières. La proportion de mortalité ne saurait être calculée; elle varie essentiellement suivant les lieux, les circonstances au milieu desquelles la maladie éclate. Ainsi, dans quelques épidémies, presque tous les malades succombent, ou bien la mortalité en enlève la moitié, les deux tiers. » Grisolle, *Traité de pathologie interne*, Paris, 1874, t. I, p. 71. L'intervention de Dieu aurait rendu le mal particulièrement meurtrier pour les soldats de Sennachérib. Hérodote, II, 141, confirme le fait, tout en le dénaturant. D'après cet historien, l'armée assyrienne campait devant Péluse, dans le delta du Nil, quand une multitude de rats rongèrent dans le cours d'une nuit les carquois, les arcs et les courroies des soldats, si bien que, devenus incapables de se servir de leurs armes, les Assyriens n'eurent plus qu'à prendre la fuite le lendemain. Cette invasion de rats est curieuse à noter. Peut-être pourrait-elle être l'indice d'une peste à laquelle, comme il arrive d'ordinaire, ces rongeurs auraient succombé les premiers. — Sur la maladie du roi Ézéchias, voir ULCÈRE. — 4. Amos, IV, 10, mentionne une peste qui sévit de son temps, sous le roi Jéroboam II, *bedérék*, « à la manière » de la peste d'Égypte, et non ἐν ὁδῷ, *in via*, « sur le chemin » de l'Égypte, comme traduisent les versions, qui ont pris *dérék* dans son sens ordinaire de « route ». Le prophète fait également allusion à la puanteur des camps montant jusqu'aux narines, ce qui permet de penser que l'épidémie s'étendit surtout sur les armées de Jéroboam. — Bien d'autres pestes que celles-là se produisirent sans nul doute dans le cours de l'histoire d'Israël. La plupart furent limitées, moins meurtrières et dues à des causes purement naturelles. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VII, 7, cite une peste qui, au temps d'Hérode, fit périr beaucoup d'hommes du peuple et de courtisans. Quelques années plus tard, la disette fut accompagnée d'une nouvelle peste; le double mal se prolongea durant deux ans et causa de grands ravages. *Ant. jud.*, XV, IX, 1. Notre-Seigneur avait prédit que des pestes et des famines précéderaient la ruine de Jérusalem. Matth., XXIV, 7; Luc., XXI, 11. Pendant le siège de la ville, la peste ne put manquer de se joindre aux autres maux, quand il fallut laisser les cadavres sans sépulture dans les rues, dans les maisons et autour des murailles. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, XII, 3; XIII, 7; VI, I, 1, etc.

3° *Les menaces de peste.* — 1. Le Seigneur menace les Israélites infidèles de trois fléaux : l'épée, c'est-à-dire la guerre, la peste et la famine. Lev., XXVI, 25. Après une révolte du peuple au désert, Jéhovah veut le détruire par la peste et ne pardonne que sur les instances de Moïse, en stipulant cependant qu'aucun des coupables ne verra la Terre Promise. Num., XIV, 12, 23. La menace de la peste et de toutes sortes de maladies est encore rappelée dans le Deutéronome, XXVIII, 21-26. Dans son cantique, Moïse y joint la mention de la famine, des bêtes féroces et de l'épée. Deut., XXXII, 24, 25. Cette menace répondait à une crainte déjà ancienne parmi les Hébreux. Quand Moïse se présenta pour la première fois devant le pharaon, il lui demanda l'autorisation d'emmener son peuple à trois jours de marche dans le désert, « pour offrir des sacrifices à Jéhovah, afin qu'il ne nous frappe pas de la peste ou de l'épée. » Exod., V, 3. — 2. Des prières sont adressées au Seigneur dans le Temple de Salomon, pour qu'il préserve les Israélites de la peste et des autres fléaux, III Reg., VIII, 37; II Par., VI, 28, et le Seigneur promet de les exaucer. II Par., VII, 13. Ces prières sont réitérées sous Josaphat. II Par., XX, 9. Du reste, la peste est le châtiment de l'infidélité; quant au juste, qui met sa confiance dans le Seigneur, il est à l'abri « de la peste funeste », *mid-débér havvôt*, et non *mid-dâbâr*, ἀπὸ λόγου ταραχώδους, *a verbo aspero*, « de la parole funeste », comme ont lu les versions. Il n'a à craindre, Ps. XCI (XC), 3, 6 :

> Ni la peste *(débér)* qui marche dans les ténèbres,
> Ni la contagion *(qétéb)* qui ravage en plein midi.

Deux prophètes, Jérémie et Ézéchiel, reviennent fréquemment sur la menace de la peste. Ils joignent ordinairement trois fléaux : l'épée, la famine et la peste. Jer., XIV, 12; XXI, 7, 9; XXIV, 10; XXVII, 8, 13; XXIX, 17-18; XXXII, 24, 36; XXXIV, 17; XXXVIII, 2; XLII, 17, 22; XLIV, 13; Ezech., VII, 15; XII, 16. Dans une ville assiégée, les trois fléaux s'appellent l'un l'autre. L'ennemi empêche le ravitaillement et souvent accapare les sources; la famine et les maladies infectieuses sont bientôt la conséquence du siège. C'est là ce dont les prophètes menacent Jérusalem. Ézéchiel, XXVIII, 23, appelle contre Sidon la peste et l'épée; il ne parle pas de famine, parce que la ville pouvait se ravitailler par mer. Une autre fois, faisant écho à la menace de Moïse, il annonce l'envoi contre Jérusalem de « quatre châtiments terribles, l'épée, la famine, les bêtes malfaisantes et la peste. » Ezech., XIV, 19, 21. La mention des trois principaux fléaux s'est perpétuée dans l'Église. L'une des invocations des litanies des Saints demande encore que les fidèles soient préservés *a peste, fame et bello.*

4° *La peste des animaux.* — Jérémie, XXI, 6, prédit qu'à Jérusalem Dieu frappera de la peste hommes et bêtes. Les animaux d'Égypte furent atteints par les pustules de la sixième plaie, IX, 9-10. La plaie précédente avait été particulière à ceux qui se trouvaient dans les champs, chevaux, ânes, chameaux, bœufs et brebis. Exod., IX, 3, 6. Les animaux domestiques ont toujours été extraordinairement nombreux dans les champs de la Basse-Égypte et parfois les épizooties y exercent de prodigieux ravages. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 329. Le texte sacré ne permet pas de préciser le genre de peste qui constitua la cinquième plaie. Le typhus du gros bétail, la fièvre charbonneuse, la péripneumonie contagieuse ou d'autres causes infectieuses ont pu facilement entrer en activité sur l'ordre de Dieu, tout en résultant naturellement de la putréfaction engendrée par les cadavres des grenouilles de la seconde plaie, ou des piqûres envenimées des cousins et des mouches des deux plaies suivantes. Cette plaie n'atteignit du reste que les animaux laissés dehors, dans les champs. Cf. S. Augustin, *In Heptat.*, II, 33, t. XXXIV, col. 608. Les autres devaient être frappés par la sixième plaie, sans cependant en périr. C'est ce qui permit ensuite au pharaon de pouvoir atteler sa charrerie pour la mettre à la poursuite des Hébreux. Exod., XIV, 6-9. — 5° Les versions parlent quelquefois de pestilence, Ps. I, 1, et d'homme pestilent, Prov., XV, 12; XIX, 25; XXI, 11; XXIX, 8; I Mach., X, 61; XV, 3, 21, dans des passages où il n'est question que d'impiété ou d'impies. Les Juifs appellent saint Paul « une peste », τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμόν, *hunc hominem pestiferum*, Act., XXIV, 5, c'est-à-dire un homme qu'ils jugent dangereux comme la peste. H. LESÊTRE.

PÉTASE (grec : πέτασος), chapeau à fond bas et à larges bords dont était coiffé le dieu Mercure. II Mach., IV, 12, dans le texte grec. Voir MERCURE, 2°, t. IV, col. 992.

PETAU Denis, théologien français, né à Orléans en 1583, mort à Paris le 11 décembre 1652, entré au noviciat de Nancy en 1605, professa d'abord la rhétorique puis, pendant 22 ans, la théologie dogmatique au collège de Clermont à Paris avec un rare succès. Petau n'appartient à l'exégèse que par la paraphrase en vers grecs de tous les Psaumes de David et des cantiques de la Bible : Διονυσίου τοῦ Πεταβίου... παραφράσις ἔμμετρος ἁπάντων τῶν τοῦ Δαβίδου Ψαλμῶν, καὶ

τῶν ἐν ταῖς ἱέραις βίβλοις; cette paraphrase est accompagnée d'une sorte de traduction latine pour la commodité de ceux qui ne savent pas le grec. In-12, Paris, 1637. — On peut signaler aussi ses commentaires sur Job et Osée restés manuscrits, ainsi qu'une paraphrase en vers grecs sur les Lamentations de Jérémie et des remarques sur Jérémie, Ézéchiel et Daniel.

P. Bliard.

PETERSEN Jean Guillaume, théologien protestant et visionnaire allemand, né à Osnabruck en 1649, mort près de Magdebourg le 31 janvier 1727. Après avoir étudié à Lubeck, à Giessen et à Rostock, il fut nommé pasteur à Hanovre, puis surintendant dans le diocèse de Lubeck. Ministre à Lunebourg, il fut accusé de renouveler les erreurs des Millénaires et forcé, en 1692, de renoncer à la prédication. On lui reprochait en outre de regarder toutes les religions comme également bonnes. Il se retira alors près de Magdebourg, continuant avec l'aide de sa femme à propager toutes ses erreurs. Nous citerons parmi les écrits de ce visionnaire : *Psalmen Davids, nach dem Maas der ertheilten Gabe Christi, in dem reichesten prophetischen Sinne, durch den Schlussel Davids aufgeschlossen*, in-4°, Francfort et Leipzig, 1719; *Zeugniss Iesu aus dem königlichen Propheten Iesaia durch den Geist der Weissagung, von Capitel zu Capitel erklärt, worinnen gezeiget wird, dass der Geist Gottes nebst der vergangenen, auch auf die gegenwärtige, ingleichen auf die nachfolgende Zeit nach seinem völligen Sinn gedeutet habe*, in-4°, Francfort, 1719; *Zeugniss Iesu in dem Propheten Ieremia*, in-4°., Francfort, 1719; *Zeugniss Iesu aus dem Propheten Ezechiel, durch den Geist der Weissagung dargethan*, in-4°, Francfort, 1719; *Sinn des Geistes in dem Propheten Daniel*, in-4°, Francfort, 1720; *Apostolischer Zusammenhang, darinnen das verklärte Evangelium so wohl in der Apostelgeschichte : als in allen Episteln Paulli, Petri, Ioannis, Iacobi and Iudæ in der Connexion, als dem Schlussel der wahren Exegesis und Erforschung des Sinnes und des Geistes hervorleuchtet und gezeiget ist*, in-4°, Francfort, 1722; *Erklärung der zwölf kleinen Propheten*, in-4°, Francfort, 1723. *Erklärung des Hohenliedes Salomonis*, in-8°, Budingen, 1728. J.-G. Petersen écrivit lui-même sa biographie : *Lebensbeschreibung J. W. Petersen's, der heiligen Schrift Doctoris, vormals Professoris zu Rostock*, in-8°, Halle, 1717, et sa femme deux ans plus tard l'imita en publiant : *Leben Frauen J. E. Petersen, Gebohrner von und zu Merlau, Hernn Dr J. W. Petersen's Eheliebsten*, in-8°, s. l. (Halle), 1719. — Voir en outre Walch, *Biblioth. theologica*, t. IV, p. 496, 528, 538, 545, 552, 557, etc.

C. Heurtebize.

PETHOR (hébreu : *Peṭôr;* Septante : Φαθουρά; *Alexandrinus* : Βαθουρά), ville de Mésopotamie, patrie de Balaam. La Vulgate a traduit ce nom de lieu par *ariolum*, « devin, » dans Num., XXII, 5, tandis que les Septante l'ont conservé comme nom propre. Dans le second passage où le texte hébreu mentionne cette ville, Deut., XXIII, 4 (Vulgate, 5), il est omis par les Septante et par saint Jérôme. C'est à Pethor que Balac, roi de Moab, envoya chercher Balaam, afin de lui faire maudire les enfants d'Israël. Voir Balaam, t. I, col. 1319. Le Deutéronome nous apprend que Pethor était une ville d'Aram Naharaïm ou Mésopotamie et les Nombres, qu'elle était située sur « le fleuve du pays des fils de son peuple » (Vulgate par erreur : des fils d'Ammon) c'est-à-dire de l'Euphrate. Le nom de cette ville, en assyrien *Pitru*, se lit sur l'obélisque de Salmanasar. Voir Eb. Schrader, *Keilinschriften and Geschichtforschung*, 1878, p. 140, 220, 231. Elle était située sur le haut Euphrate, au confluent de ce fleuve et du Sagur, qui vient de l'ouest, à une centaine de kilomètres au nord-est d'Alep, à plus de 600 kilomètres de la Palestine. Thothmès III s'était déjà emparé de Pethor, lors de ses conquêtes dans l'Asie antérieure, comme on le voit sur les listes de Karnak où le pharaon enumère ses victoires. H. Brugsch, *Geschichte Aegyptens*, 1877, p. 454, n. 280; W. M. Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, 1893, p. 291. Cf. J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, 1874, p. 98; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, p. 133, lig. 37-40; p. 163, lig. 36; p. 173, lig. 85-86. C'est à tort que J. Marquart, *Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte*, 1896, p. 74, et H. Winckler, dans Schrader, *Keilinschriften und das alte Testament*, 3e édit., p. 148, prétendent que Pethor était en Égypte.

PÉTRA (hébreu : סֶלַע, *Sela'*, « pierre »; employé parfois sans article, Is., XVI, 1; XLII, 11, quelquefois avec l'article, הַסֶּלַע, *has-Sela'*, Jud., I, 36; IV Reg., XIV, 7; Septante : Πέτρα, ἡ Πέτρα; Vulgate : *Petra*), ville de l'Idumée (fig. 30). Voir Ed. Robinson, *Biblical Researches*, 2e édit., 1856, t. II, note XXXVII, p. 521-524. D'après le sentiment général des interprètes, il est question de cette ville dans les quatre passages bibliques cités plus haut, et probablement aussi II Par., XXV, 12, texte parallèle à IV Reg., XIV, 7. — Le texte, Jud., I, 36, mentionne simplement Pétra comme formant la limite du territoire des Amorrhéens. — IV Reg., XIV, 7, il est dit qu'Amasias, roi de Juda, « battit 10 000 Iduméens dans la vallée du Sel, » c'est-à-dire de la mer Morte, et qu' « il s'empara de Séla' » ou Pétra. — II Par., XXV, 11-12, nous lisons qu'après cette victoire d'Amasias, ses troupes se saisirent d'un grand nombre d'Iduméens, qu'ils menèrent sur la hauteur de Pétra (hébreu, *Séla'*; Vulgate : *ad præruptum cujusdam petræ*), d'où ils les précipitèrent. — Isaïe, XVI, 1, suppose idéalement que les Moabites, battus par les Hébreux et réfugiés à Pétra, envoient de là le tribut au roi de Jérusalem, pour faire leur soumission; XLII, 11, le même prophète invite les habitants de Séla à chanter avec tout l'univers la gloire du Dieu d'Israël. — Le prophète Abdias fait au moins allusion à Pétra aux ℣. 2-4 de sa prophétie :



30. — Monnaie de Pétra.

Buste d'Hadrien à droite, tête laurée, épaules drapées. ΑΥΤΟΚΡΑΤΩΡ. — ℞. Pétra assise sur un rocher tenant dans la main gauche un trophée. Dans la droite un patère. ΠΕΤΡΑΜΗΤΡΟΠΟΛΙϹ.

[Édom], je te rendrai petit parmi les nations...
L'orgueil de ton cœur t'a égaré,
Toi qui habites le creux des rochers (*séla'*),
Qui t'assieds sur les hauteurs,
Et qui dis en toi-même :
Qui me précipitera jusqu'à terre?
Quand tu élèverais ton aire comme l'aigle,
Quand tu la placerais au milieu des étoiles,
Je t'en précipiterai, dit Jéhovah.

I. Identification. — Il n'y a pas de doute que l'ancienne *Séla* ne corresponde à la *Pétra* des Grecs et des Romains. Les passages de la Bible qui la mentionnent la placent tous dans l'Idumée et font d'elle une ville importante de cette région. Les caractères de Pétra conviennent fort bien à ce que les écrivains sacrés

nous disent de *Séla'* : aussi est-ce d'une manière à peu près unanime qu'on a identifié de tout temps les deux localités. Voir Eusèbe, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 147, 286. L'ancien nom hébreu de Pétra semble avoir été conservé sous la forme *Sal'*, que l'écrivain arabe Yalkoût emploie pour désigner une forteresse située précisément dans l'ouadi Mouça, sur l'emplacement de Pétra. Nöldeke, *Der arabische Name von Petra*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1871, t. XXV, p. 259-260. Les ruines de Pétra sont situées dans la vallée que les Arabes appellent *Ouadi Mouça*, « Vallée de Moïse, » et ils lui ont attribué ce nom parce qu'ils placent en ce lieu l'un des rochers qui, frappés par Moïse, fournirent aux Hébreux une eau miraculeuse durant leur marche à travers le désert. « Le fond de la cuvette où était autrefois la ville elle-même, est bossué, mamelonné; l'ouadi Mouça la coupe sensiblement par le milieu en allant de l'est à l'ouest. Ce nom de Ouadi Mouça a été donné par les Arabes à l'ensemble de Pétra et à son débouché vers l'Arabah. » J. de Kergorlay, *Pétra*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 avril 1907, p. 902. — Pétra a donné son nom à l'Arabie Pétrée; en effet, l'épithète « Pétrée » n'a pas le sens de pierreuse, rocheuse; il s'agit du district de l'Arabie dont Pétra était la capitale : ἡ κατὰ Πέτραν Ἀραβία. Agathemerus, *Geographiæ expositio compendiara*, VI, 21, dans C. Müller, *Geographi græci minores*, édit. Didot, t. II, p. 499.

II. SITUATION GÉOGRAPHIQUE. — Pétra était située par 30° 19 de latitude N. et 35° 31 de longitude E., au cœur des montagnes d'Édom, à peu près à mi-chemin entre l'extrémité sud de la mer Morte et la pointe nord du golfe d'Akabah. Voir la carte, t. III, col. 330. On compte cinq jours de marche pour la première partie, six pour la seconde; environ 100 kil. à partir de la pointe d'Akabah. Pétra se trouvait à 500 milles romains de Gaza, Pline, *H. N.*, VI, 22, au pied du mont Hor, Josèphe, *Ant. jud.*, IV, IV, 7, sur les contreforts orientaux de la longue et profonde vallée, nommée Arâbah, qui unit la mer Morte à la mer Rouge. Elle appartient maintenant à la province du Hedjaz. Elle était comme isolée du reste du monde par la ceinture de rochers gigantesques qui l'entourait. « A l'est, à l'ouest, se dressent des parois abruptes; au nord, les hauteurs découpées par des ravins parallèles limitent l'horizon d'une arête continue; au sud, les pentes sont plus douces, mais là aussi une muraille de grès forme le rebord du bassin. » E. Reclus, *Nouvelle géogr. universelle*, t. IX, 1884, p. 797. Le cirque au milieu duquel s'étalaient les habitations et les monuments de Pétra n'est aisément abordable que de deux côtés. On peut y pénétrer par le sud-ouest, en suivant un sentier de montagne rude et escarpé. L'entrée la plus naturelle, comme aussi la plus pittoresque, est du coté de l'est; elle consiste dans un long défilé, qui porte le nom arabe de Sik. Rien n'est plus saisissant que cette gorge étroite et sinueuse, aux parois perpendiculaires, haute de 80, 100 et 200 mètres, qu'on suit pendant plus d'une heure, en longeant le cours d'eau principal de Pétra, auquel le Sik sert de lit. Strabon, XVI, IV, 21, et Pline, *H. N.*, VI, 32, mentionnent aussi cet étrange couloir, où parfois deux chameaux chargés ont de la peine à passer de front, et dont mainte portion est inaccessible au soleil. Les tombes et les temples taillés dans le roc y font leur apparition assez longtemps avant qu'on n'arrive à Pétra.

En sortant du Sik, on se trouve dans le bassin où était bâtie la ville. Sa forme est à peu près quadrangulaire. D'après Pline, *H. N.*, VI, 32, sa largeur était de deux milles romains; ce qui correspond assez exactement aux mesures indiquées par les voyageurs les plus récents : de 1500 à 1800 m. du S. au N.; de 1000 à 1200 de l'E. à l'O. La nature est déchirée, tourmentée; les moindres ravins sont des précipices. Les rochers nus qu'on voit de toutes parts consistent parfois en calcaire; mais le plus habituellement en grès, et ces grès ont des colorations merveilleuses, dont les visiteurs parlent avec enthousiasme : le rouge et le jaune dominent; mais on rencontre toutes les nuances, depuis le rouge presque noir jusqu'au rose tendre, et depuis le jaune foncé jusqu'au jaune citron; au lever et au coucher du soleil ces teintes sont très agréables à contempler. Autrefois, la vallée était cultivée avec soin; elle est maintenant sans culture aucune, quoique l'eau y soit abondante. Sur les pentes, les restes de murs de soutènement prouvent qu'on avait des jardins en terrasses.

Le grès est très friable de sa nature; aussi les montagnes de Pétra n'ont-elles pas échappé à l'érosion du temps, et elles continuent de se désagréger chaque jour; en s'effritant ainsi, elles prennent les formes les plus variées, les plus bizarres. Lorsque d'en haut on jette un coup d'œil sur le sommet des rochers, on dirait une mer étrange, dont les vagues se seraient figées. Emplacement singulier, sans doute, pour y installer une ville importante. L'histoire de Pétra va nous faire comprendre pourquoi il fut choisi.

III. HISTOIRE DE LA VILLE. — Un profond mystère enveloppe la fondation de *Séla'*, qui se perd dans les temps les plus reculés. A l'origine, les habitants de la contrée étaient les Horréens (voir HORRÉENS, t. III, col. 757-758), c'est-à-dire des Troglodytes. Ils sont mentionnés Gen., XIV, 6, à l'époque d'Abraham et de Chodorlahomor. C'est par eux que doivent avoir été creusées les premières grottes de Pétra, qui n'étaient encore que de grossières cavités. Plus tard, les Horrhéens furent supplantés par les Édomites, qui descendaient d'Ésaü, Deut. II, 12, 22. Grâce à ceux-ci, *Séla'* acquit alors une importance nouvelle, bien qu'elle ne fût pas leur capitale; cet honneur appartenait à Bosra. Voir BOSRA 1, t. I, col. 1859. Vers la fin du IX[e] siècle avant notre ère, elle fut conquise par Amasias de Juda, qui la détruisit en partie et lui donna le nom de Jectéhel. Voir JECTÉHEL, t. III, col. 1216. Aussi n'est-il plus question d'elle pendant quelque temps dans les saints Livres. Amos, I, 12, ne mentionne pas Séla' parmi les villes du pays d'Édom. Toutefois, elle était trop bien située, pour ne pas redevenir une ville très importante.

C'est aux Nabuthéens qu'elle dut la période la plus florissante de son histoire. Ce petit peuple d'origine sémitique, voir NABUTHÉENS, t. IV, col. 1444, venu d'Orient on ne sait pas au juste à quelle époque, était beaucoup plus trafiquant que guerrier. Il possédait des richesses énormes, et il avait besoin, sur l'un des chemins fréquentés par les caravanes, d'un endroit sûr, difficilement accessible, à l'abri d'un coup de main des maraudeurs arabes, qui pût servir d'entrepôt à ses marchandises, et de résidence aux vieillards, aux femmes et aux enfants, durant ses déplacements commerciaux. Pétra convenait admirablement pour ce but. D'un côté, par sa situation même, elle était facile à défendre contre une invasion; de l'autre, elle se trouvait au centre des routes les plus fréquentées d'alors par le commerce : route d'Égypte à Damas, route de Gaza, route d'Akâbah, route du golfe Persique, etc. Pline, *H. N.*, VI, 32. De nombreux marchands romains et étrangers s'y étaient installés à l'époque de Strabon, *loc. cit.*, et Diodore de Sicile, XIX, 98, compare à des armées les caravanes qui traversaient ces parages. Vers l'an 300 av. J.-C., et même un peu plus tôt, Pétra nous apparaît donc tout à coup comme la capitale des Nabuthéens, qui s'en étaient emparés à leur tour, peut-être au V[e] ou au IV[e] siècle. A deux reprises au moins, les Séleucides, qui gouvernaient alors la Syrie, essayèrent de la réduire, car ses richesses les tentaient; mais ils furent repoussés vigoureusement. Diodore de Sicile, XIX, 95. Josèphe

nous apprend que, vers l'an 70 avant notre ère, elle servait de résidence à l'un des princes arabes nommés Arétas, et qu'elle fournit ensuite un refuge à Hyrcan II, roi de Jérusalem. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, II, 3; *Bell. jud.*, I, VI, 2.

A l'époque de Pompée, Pétra devint tributaire de Rome, comme tout le reste du territoire des Nabuthéens. Un siècle plus tard, 105 après J.-C., Trajan l'incorpora à l'empire; il l'agrandit et l'embellit considérablement. Dion Cassius, LXVIII, 14. Son successeur, Adrien, la prit en affection singulière, lui donna son nom, « Hadriana », et tailla dans ses énormes rochers de nouveaux édifices. Mais, peu de temps après, le commerce se détourna vers Palmyre; les Nabuthéens cessèrent d'avoir le



31. — Vue de la nécropole de Pétra. D'après une photographie.

monopole des transports et la décadence de Pétra commença. Sous les empereurs byzantins, ce n'était plus qu'une simple bourgade. Les Arabes achevèrent sa ruine au VII[e] siècle, lorsqu'ils en furent devenus maîtres, et elle devint bientôt un lieu de désolation complète. Au moyen âge, entre les années 1260 et 1277, elle reçut la visite du sultan d'Égypte Bibars, qui fut frappé, lui aussi, de la coloration de ses rochers et de ses monuments taillés dans le roc. Voir Quatremère, *Mémoire sur les Nabatéens,* dans le *Journal asiatique,* 1835, t. XV, p. 31-34. Puis on la perdit complètement de vue. Elle n'a été retrouvée qu'en 1812, par le célèbre explorateur allemand Burckhardt. Ce furent deux Français, L. de Laborde et Linant de Bellefonds qui levèrent, en 1830, le premier plan exact des ruines; non sans péril, car les Bédouins qui habitent ou fréquentent ces parages sont agressifs, superstitieux et pillards. On compte les visiteurs qui s'y sont succédé à d'assez rares intervalles. Voir leur liste dans Libbey, *The Jordan Valley,* t. II, p. 325. L'antique *Sêla'* n'est plus habitée aujourd'hui que par quelques misérables familles, qui vivent dans les tombes. Elle a eu sa part de la malédiction lancée contre l'Idumée. Cf. Jer., XLIX, 14-19. — Au commencement du V[e] siècle de notre ère, Pétra était un siège métropolitain, qui dépendait du patriarcat de Jérusalem. On ignore à quelle époque et dans quelles circonstances le christianisme y avait pénétré. La tradition d'après laquelle saint Paul serait venu à Pétra lorsqu'il se retira en Arabie après sa conversion, cf. Gal., I, 17, pourrait bien n'être qu'une légende.

IV. ÉTAT ACTUEL. — Bien que Pétra ne soit plus aujourd'hui qu' « un immense tombeau », E. Reclus, *loc. cit.,* p. 797, ses ruines comptent parmi les plus remarquables que nous ait léguées l'antiquité.

De la cité même, bâtie dans la vallée, il ne reste à peu près rien. Elle a été « tellement bouleversée, qu'en certains endroits il est difficile de retrouver les traces des rues, des places ou des carrefours. Un grand temple bien délabré, les débris des décorations qui ornaient la voie triomphale sur les bords d'un oued desséché, des culées de ponts, quelques colonnes et des dizaines d'hectares de pierres culbutées pêle-mêle, sous lesquelles s'abritent des légions de serpents et de scorpions, voilà, à l'heure présente, l'antique ville » de Pétra. Voir la *Revue des deux mondes,* avril 1907, p. 824.

Dans la partie méridionale de l'emplacement de la cité, on distingue en particulier une plate-forme qui paraît avoir été l'agora ou le forum, les restes d'un temple, un arc de triomphe et surtout, tout à fait à l'ouest, le *Qasr Fir'aoûn* ou « Château de Pharaon », vaste édifice carré qui était probablement un temple. C'est l'édifice le mieux conservé de la ville proprement dite; mais son style n'a rien d'extraordinaire, et il date sans doute d'une époque relativement tardive. Au sud-est on admire, entièrement taillé dans le roc, un amphithéâtre qui a jusqu'à 33 rangées de gradins, et qui pouvait contenir 3000 spectateurs. Dans la partie septentrionale, au nord de la rivière, spécialement du côté de l'est, on voit quelques-uns des monuments les plus somptueux de Pétra. Ce sont des tombeaux également creusés et sculptés dans le rocher : entre autres, une grande tombe à trois étages de colonnes — on en compte jusqu'à dix-sept au second étage — une tombe corinthienne, un autre tombeau muni d'une terrasse et de nombreuses colonnes doriques. Dans toutes les directions, et particulièrement au nord et à l'ouest du parallélogramme formé par la vallée, les montagnes qui entourent Pétra sont remplies de tombes plus simples, taillées elles aussi dans le rocher et ne présentant aucun ornement extérieur. On peut les compter par milliers. Les tombes plus riches sont élégamment ornées de façades, de colonnes ou de pilastres, de frontons, etc. Le tout est monolithe, le grès se prêtant aisément, par la souplesse de son grain, à toutes sortes de sculptures. L'architecture de ces divers édifices est extrêmement variée : on y trouve les styles égyptien, syrien, grec, romain. Les tombes sont souvent superposées et elles atteignent presque les sommets les plus élevés des montagnes; on avait pratiqué des escaliers dans le roc, pour arriver jusqu'à elles. En un endroit, on voit un vrai colombarium. Quelques tombeaux ont 10, 15, 20 m. de hauteur. Parfois, la chambre sépulcrale était de dimensions considérables; une entre autres, qui a de 10 à 12 m. de haut et 18 m. de large.

Quelques-uns des monuments de Pétra sont en dehors de son enceinte. Dans le Sîk, à une certaine distance de la ville, on aperçoit tout à coup, avec une légitime admiration, à un tournant du défilé, le *Kaznéh Firaoûn* ou « trésor de Pharaon », taillé dans la paroi rose du rocher et orné de deux rangées de colonnes superposées, avec des bas-reliefs dans l'intervalle; il est dans un état de conservation remarquable, et c'est une véritable merveille dans ce désert (fig. 32). C'est une tombe d'ordre corinthien; les salles intérieures sont très simples. Dans la direction opposée, au nord-est et environ à une heure de marche de la ville, on trouve le *Deir,* le « couvent », qui reproduit en grand et avec moins de grâce le plan du *Kaznéh.* Ses proportions sont colossales : 45 m. de développement sur 40 de hauteur; l'église de la Madeleine à Paris n'est pas aussi grande. Ainsi qu'il a été dit plus haut, quelques-unes des tombes remontent vraisemblablement jusqu'à l'époque lointaine des Horréens. Deux Hauts-Lieux, découverts récemment, l'un au sommet d'une montagne qui domine la vallée de Pétra, l'autre à l'ouest, du côté du mont Hor, sont pareillement très anciens. Sur le premier, voir *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement,* octobre 1900; *Mittheilungen des deutsch. Palästina Vereins,* 1901, n. 2, p. 21, et surtout la *Revue biblique internationale,* t. XII, avril 1903, p. 280-288. La plupart des édifices proprement dits ne datent que du dernier siècle antérieur à notre ère ou des deux premiers siècles après J.-C.



32. — *Kaznéh Firaoûn.* D'après une photographie.

V. Bibliographie. — Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata,* 1714; Burckardt, *Reisen in Syrien,* 1823, t. ii, p. 703-708; Léon de Laborde et Linant de Bellefonds, *Voyage dans l'Arabie Pétrée,* Paris, 1830-1834; E. Robinson, *Palæstina und die südlich angrenzenden Länder,* Halle, 1842, t. iii, p. 60, 128, et 760; J. Wilson, *The Lands of the Bible visited and described,* Édimbourg, 1847, t. i, p. 291-336; A. Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1860, p. 87-98; K. Ritter, *The comparative geography of Palestine and the Sinaitic Peninsula,* trad. angl., Édimbourg, 1866, t. i, p. 421-425, 434-451; E. H. Palmer, *The Desert of Exodus,* Londres, 1871, t. ii; duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte et sur la rive gauche du Jourdain, á Pétra,* etc., Paris, 1871, p. 274; Visconti, *Viaggio in Arabia Petrea,* 1872; Ebers et Guthe, *Palæstina in Bild und Wort, nebst der Sinaihalbinsel...,* Stuttgart, 1884, t. ii, p. 233-250; V. Guérin, *La Terre Sainte,* 2e partie, Paris, 1884, p. 313-323; E. Hull, *Mount Seir, Sinai and Western Palestine,* dans le *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement,* Londres, 1886; H. E. Hart, *Some Account of the Fauna and Flora of Sinai, Petra and Wady Arabah,* Londres, 1891; G. Dalman, *Petra und seine Felsheiligthümer,* in-8°, Leipzig, 1908.; F. Buhl, *Geschichte der Edomiter,* Leipzig, 1893; A. Sargerton-Galichon, *Sinaï, Ma'ân, Pétra : sur les traces d'Israël et chez les Nabatéens,* Paris, 1904; Brunnow et von Domoszweski, *Die Provincia arabica,* t. i, Strasbourg, 1904; W. Libbey, *The Jordan Valley and Petra,* New-York, 1905.

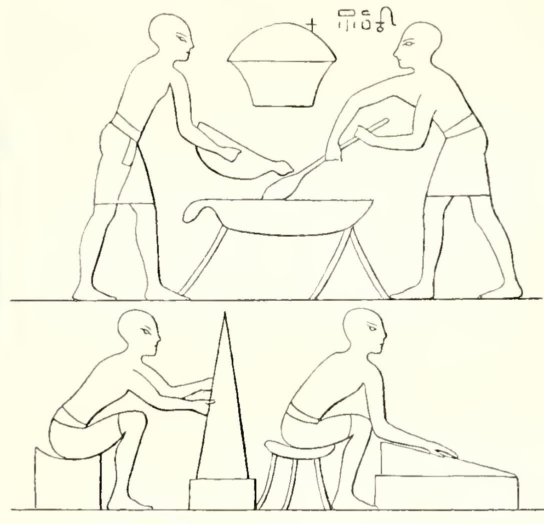
L. Fillion.

PÉTREL, oiseau de mer. Voir Mouette, t. iv, col. 1327.

PETRI, PEETERS Barthélemy, théologien belge catholique, né vers 1547 á Op-Linter prés Tirlemont, mort á Douai le 26 février 1630. Aprés avoir pendant dix ans enseigné la philosophie á Louvain, il fut forcé en 1580 par les guerres de chercher un refuge á Douai où il fut pourvu d'un canonicat dans l'église Saint-Amé et d'une chaire de théologie où il enseigna jusqu'á sa mort. Il publia : *Actus Apostolorum a S. Luca conscripti et in eosdem Actus commentarius perpetuus,* in-4°, Douai, 1622. Il termina aprés la mort de Guillaume Estius la publication des commentaires de ce théologien sur les Épitres : *In omnes divi Pauli et septem catholicas Apostolorum Epistolas commentarii,* 2 in-f°, Douai, 1614-1616. Les notes sur le chapitre v de la premiére Épître de saint Jean et sur les deux autres Épitres de cet Apôtre sont de Barthélemy Petri. Voir Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas,* t. viii, p. 76; Valère André, *Bibliotheca Belgica,* p. 109.

D. Heurtebize.

PÉTRIN (hébreu : *miš'érét*), ustensile dans lequel on pétrit la farine (fig. 33). — Les grenouilles de la deuxiéme plaie d'Égypte montérent jusque dans les fours et les pétrins. Cf. Exod., vii, 28 (Vulgate, viii, 3). Les Égyptiens se servaient de pétrins plus longs que larges. Voir t. iv, fig. 512, col. 32, un autre pétrin dans lequel deux hommes à la fois pétrissaient le pain avec les pieds. Il était facile aux grenouilles de s'introduire dans ces pétrins posés á terre. Les Septante rendent les mots hébreux par φυράματα καὶ κλίβανοι, « les masses de pâte et les fours », et la Vulgate par « les fours et les restes d'aliments ». — Au départ d'Égypte, les Hébreux emportérent leur pâte avant qu'elle fût levée, serrérent dans leurs manteaux les pétrins qui la contenaient et les mirent sur leurs épaules. Exod., xii, 34. Il s'agit ici évidemment de ces pétrins plus petits, de forme ronde, qu'on posait sur un support et dans lesquels un seul homme debout pétrissait avec les mains. Voir t. i, fig. 590, col. 1891. Tous ces pétrins paraissent fabriqués en jonc ou en osier, comme les corbeilles ordinaires. Dans ce second passage les versions ne rendent pas le mot *miš'érét* et font envelopper directement la pâte dans les manteaux. — Suivant la conduite des Israélites, Dieu bénira ou maudira leur *ṭénè'* et leur *miš'érét,* c'est-à-dire leur corbeille à provisions, cf. t. ii, col. 963, et leur pétrin. Deut., xxviii, 5, 17 (dans les Septante : « tes magasins et tes restes », et dans la Vulgate : « tes greniers et tes restes »). Les versions n'ont compris, dans aucun des quatre passages, la signification du mot *miš'érét*. Ce mot, d'ailleurs, ne se retrouve plus en dehors de ces passages. Les Israé-



33. — Pétrin égyptien. Tombeau de Rekhmara.

« Au-dessus d'un vase de farine, on lit : *cuisson des pains.* Un homme délaie la farine avec une pelle » dans le pétrin; « un autre verse l'eau (?) avec une outre (?). La pâte est déposée en forme de cube sur une planche épaisse. Deux hommes, assis sur des escabeaux, la pétrissent sur des planches en forme de pains coniques. » Ph. Virey, *Le tombeau de Rekhmara,* p. 47.

lites ont continué sans nul doute á se servir de pétrins; mais les auteurs sacrés n'ont plus eu l'occasion de les mentionner.

H. Lesètre.

PÉTRINISME. Voir Baur, t. i, col. 1523.

PETROPOLITANUS (CODEX). Deux manuscrits, l'un de l'Ancien Testament, l'autre du Nouveau, sont généralement connus sous ce nom.

1. Le premier est un palimpseste de 88 feuillets in-octavo : les feuillets primitifs au nombre de 44 ont été pliés en deux. Il contient des fragments du Livre des Nombres selon la version des Septante : i, 1-30; i, 40-ii, 14; ii, 30-iii, 26; v, 13-23; vi, 6-vii, 7; vii, 41-78; viii, 2-16; xi, 3-xiii, 11; xiii, 28-xiv, 34; xv, 3-28; xv, 32-xvi, 31; xvi, 44-xviii, 4; xviii, 15-26; xxi, 15-22; xxii, 30-41; xxiii, 12-27; xxvi, 54-xxvii, 15; xxviii, 7-xxix, 36; xxx, 9-xxxi, 48; xxxii, 7-xxxiv, 17; xxxvi, 1-13. Tischendorf qui l'a édité dans ses *Monumenta sacra ined., nova coll.,* t. i, Leipzig, 1855, l'attribue au vie siécle, á cause des abréviations qu'il renferme, bien que l'écriture ait un aspect plus archaïque. On le désigne en critique par la lettre H.

II. L'autre *Petropolitanus* consiste en un seul feuillet arraché à la couverture de bois d'un manuscrit syriaque. Il est du viie siécle et contient Act., ii, 45-iii, 8. Tischendorf dans sa huitiéme édition du Nouveau Testament l'appelle G (lettre qui désignait autrefois le manuscrit des Actes de la Bibliothèque *Angelica,* désigné maintenant par L). Von Soden lui attribue le symbole α 1002.

F. Prat.

PEUPLIER (hébreu : *libnéh;* Septante : ῥάβδος στυρακίνη, Gen., XXX, 37; λεύκη, Ose., IV, 13; Vulgate : *populea, populus*), un des grands arbres de la Palestine.

I. Description. — Les Peupliers composent avec les Saules toute la famille des Salicinées, arbres et arbrisseaux caractérisés par les fleurs disposées en chatons dioïques. Les graines, à la maturité, s'échappent en grand nombre d'une capsule bivalve, emportées par le vent sous la forme de flocons blancs grâce aux poils soyeux dont elles sont revêtues. Les Peupliers se distinguent par leur taille franchement arborescente, leurs feuilles à limbe élargi et porté sur un pétiole comprimé suivant le plan médian, leurs étamines enfin plus nombreuses dans chaque fleur.

Dans aucun autre genre, peut-être, le dimorphisme sexuel n'est plus accentué, au point que le vulgaire donne souvent des noms différents aux pieds mâles et femelles de la même espèce. Les premiers sont aussi préférés et presque exclusivement propagés par la culture à cause de leur croissance rapide, de leur tige plus élevée, de leur végétation de tout point plus vigoureuse



34. — *Populus alba.*
Rameau, fleurs et chatons dioïques; graines.

les feuilles paraissant plus vite au printemps, et tombant plus tard en automne. En outre, ils n'ont pas l'inconvénient passager mais très réel des plantes fructifères au moment où se dispersent les semences cotonneuses.

Les espèces de Palestine se répartissent en trois séries distinctes. 1° La plus commune au bord des eaux dans toute la plaine littorale de Syrie, l'Ypreau, *Populus alba* de Linnée (fig. 34), est facile à reconnaître au feutre couleur blanc de neige qui revêt les jeunes rameaux et le dessous des feuilles. Dans la région montagneuse du Nord on trouve aussi le Tremble, *Populus tremula*, de la même section des Peupliers blancs, pour les squames ciliées de ses chatons, mais à feuilles vertes sur les deux faces, et, en plus, une race intermédiaire entre les deux précédentes, dont elle est probablement un produit hybride, le *P. canescens* ou Grisaille, à bois tenace, tronc élancé, et feuillage cendré. 2° Le curieux Peuplier de l'Euphrate, si remarquable par le polymorphisme de ses feuilles, tantôt larges et deltoïdes, tantôt étroites au point de simuler un Saule, est un arbre de la région désertique à rameaux étalés avec une cime glauque, disséminé depuis l'Afrique septentrionale jusqu'à l'Himalaya, mais surtout abondant dans la dépression du Jourdain et en Mésopotamie. Il ressemble aux Peupliers blancs par ses bourgeons velus et ses squames laciniées, mais possède les étamines indéfinies de la section suivante. 3° Dans les vallées du Liban le Peuplier noir est aussi répandu, surtout sous la forme pyramidale, que dans l'Europe moyenne, quoique de spontanéité douteuse. Les jeunes rameaux et les feuilles sont glabres, comme chez toutes les espèces de la section *Aigirus*, avec les bourgeons visqueux et les étamines au nombre de 12 à 30. F. Hy.

II. Exégèse. — Les anciens et les modernes sont également partagés sur le sens du mot *libnéh :* les uns y voient le *styrax officinalis,* l'aliboufier; les autres le peuplier blanc. L'étymologie ne saurait trancher le différend. *Libnéh* vient de la racine *lâban,* « être blanc. » Ce nom peut s'appliquer au *styrax* comme au peuplier. L'aliboufier donne une sorte de lait blanchâtre qui se coagule et forme la gomme ou résine de styrax. Cette résine blanche aurait pu donner son nom à l'arbre lui-même, comme en arabe où لُبْنَى, *lobna,* désigne l'aliboufier et son produit. Le nom de *libnéh* convient aussi et mieux encore au peuplier, à cause de la blancheur de ses jeunes rameaux et du dessous de ses feuilles. Parmi les traductions anciennes on trouve une grande divergence d'interprétation. Si pour Gen., XXX, 37, les Septante, suivis par l'arabe de Saadias et par l'éthiopien, traduisent par ῥάβδος στυρακίνη branche d'aliboufier; dans Ose., IV, 13, ils rendent *libnéh* par λεύκη, le peuplier. La Vulgate traduit dans les deux endroits par *populus, populea,* peuplier. Les exégètes modernes comme Gesenius, *Thesaurus,* p. 740; Michaëlis, *Supplement. ad Lexica hebraica,* t. II, p. 1404; E. Fr. C. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde,* in-8°, Leipzig, 1830, t. IV, p. 261, préfèrent la traduction *styrax,* à cause du rapprochement de l'hébreu *libnéh* avec l'arabe *lobna.* D'autre part O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 292; H. B. Tristram, *The natural History of the Bible,* in-12, Londres, 1889, p. 389, préfèrent la traduction *peuplier blanc.* Le contexte est plutôt en faveur de ce dernier sentiment. Dans Gen., XXX, 37, « Jacob prit des baguettes vertes de *libnéh,* d'amandier et de platane. Il y pela des bandes blanches, en mettant à nu le blanc des baguettes; puis il plaça les baguettes ainsi pelées en face des brebis dans les rigoles. » Sans doute des rameaux d'aliboufier pouvaient servir aussi bien que des branches de peuplier à cet usage. Mais près des deux grands arbres mentionnés, l'amandier et le platane, un grand arbre comme le *peuplier blanc* semble plus naturellement placé qu'un arbuste comme le *styrax officinalis.* Le second passage, Ose., IV, 13, est plus décisif encore. Il s'agit de l'idolâtrie d'Israël. « Ils offrent, dit le prophète, des sacrifices sur les sommets des montagnes; ils brûlent de l'encens sur les collines sous le chêne, le *libnéh,* et le térébinthe, parce que l'ombrage en est bon. » Le chêne et le térébinthe sont de grands arbres à l'ombrage épais, près desquels on serait étonné de trouver mentionné un arbuste comme l'aliboufier, tandis que le beau et large peuplier blanc trouve une place naturelle. Peut-être que les exégètes qui ont préféré traduire *libnéh* par l'aliboufier, en rejetant le peuplier, ont-ils pensé surtout au port élancé et peu touffu du peuplier pyramidal. Mais le peuplier blanc a tout un autre port et n'est pas déplacé près du chêne et du térébinthe aux frais ombrages. Aussi préférons-nous traduire *libnéh* par *peuplier blanc.* Voir Styrax. E. Levesque.

PEUR. Voir Frayeur, t. II, col. 2399.

PEVERELLI Barthélemi, exégète italien, né à Vérone en 1695, mort à Modène le 22 octobre 1766, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus, le 29 octobre 1713, enseigna d'abord les humanités puis l'Écriture Sainte à Modène. Ses leçons sur les Actes des Apôtres : *Lezioni sacre e morali sopra il santo libro de gli Atti Apostolici,* Vérone, 1766-1777, 2 in-4°, sont tout à la fois une œuvre de science et une œuvre de piété; elles s'adressent à l'intelligence et au cœur. P. Bliard.

PEZRON Paul, savant chronologiste de l'ordre de Cîteaux, né en 1639 à Hennebont en Bretagne, mort a Chessy le 10 octobre 1706. Il fut admis dans l'ordre de Cîteaux à l'abbaye de Prières et y exerça les fonctions de maître des novices. En 1677 il fut nommé sous-prieur du collège des Bernardins à Paris, où il se fit recevoir docteur. Il enseigna ensuite la théologie jusqu'en 1690 et fut alors choisi comme visiteur de son ordre. En 1697 il fut élu abbé de la Charmoye; mais quelques années plus tard, en 1703, il se démit de cette charge afin de pouvoir se livrer plus facilement à la prière et à l'étude. Il a publié : *Essay d'un commentaire littéral et historique sur les Prophètes,* in-12, Paris, 1693 : l'auteur entreprend d'y expliquer les prophètes selon l'ordre chronologique; *Histoire évangélique confirmée par la Judaïque et la Romaine,* 2 in-12, Paris, 1696. Dom Pezron est surtout connu par son ouvrage : *L'Antiquité des temps rétablie et défendue contre les Juifs et les nouveaux chronologistes, où l'on prouve que le texte hébreu a été corrompu par les Juifs, avec un canon chronologique depuis le commencement du monde jusqu'à Jésus-Christ,* in-4°, Paris, 1687. Dom Pezron y rétablit la chronologie du texte des Septante. Ses conclusions furent attaquées par dom Martianay, de la congrégation de Saint-Maur et par Le Quien. Il leur répondit par la *Défense de l'antiquité du temps contre le P. Jean Martianay : où l'on soutient la tradition des Pères et des Églises contre celle du Talmud et où l'on fait voir la corruption de l'Hébreu des Juifs,* in-4°, Paris, 1691. Dom Pezron publia en outre dans les Mémoires de Trévoux : *Dissertation touchant l'ancienne demeure des Chananéens et de l'usurpation qu'ils ont faite sur les enfants de Sem,* 1704, p. 15; *Dissertation sur les anciennes et véritables bornes de la terre promise,* 1705, p. 1015. — Voir D. François, *Biblioth. générale des écrivains de l'Ordre de S. Benoit,* t. II, p. 387.

B. Heurtebize.

PFAFF Christophe Matthieu, exégète protestant, né à Stuttgart le 25 décembre 1686, mort le 19 novembre 1760. Docteur et professeur de théologie à Tubingue, il fut chancelier de l'Université de cette ville et membre de l'Académie des sciences de Berlin. Parmi les nombreux écrits de cet auteur on remarque : *Notæ exegeticæ in Evangelium Matthæi quibus sensus ejusdem litteralis perspicue breviterque evolvitur,* in-4°, Tubingue, 1721. — Voir C. P. Leporin, *Verbesserte Nachricht von C. M. Pfaffen's Leben, Controversien und Schriften,* in-4°, Leipzig, 1726; Walch, *Bibl. theologica,* t. IV, p. 390, 637, 915, 917.

B. Heurtebize.

PFEFFINGER Daniel, théologien protestant, né vers 1661, mort le 24 novembre 1724. Professeur de théologie et de langues orientales, il publia : *Notæ in prophetiam Haggai,* in-4°, Strasbourg, 1703; *Dissertationes in Epistolam ad Ephesios,* in-8°, Strasbourg, 1721. — Voir J. Wieger, *Programma in J. D. Pfeffingeri obitum,* in-f°, Strasbourg, 1724; Walch, *Bibl. theologica,* t. IV, p. 591, 702.

B. Heurtebize.

PFEIFFER Auguste, théologien et orientaliste protestant, né à Lauenbourg le 27 octobre 1640, mort à Lubeck le 11 janvier 1698. Archidiacre de l'église Saint-Thomas à Leipzig, professeur de langues orientales et de théologie, puis surintendant des églises de Lubeck, Auguste Pfeiffer publia un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous devons citer : *Commentarius in Obadiam, præter genuini sensus evolutionem et collationem, interpretum exhibens versionem latinam et examen commentarii Is. Abarbanelis Judæi doctissimi, sed christianis infensissimi et inter alia abstergens indignissimam Judæorum calumniam, christianos esse Idumæos eosque manere pœnas Idumæis in sacro Codice denuntiatas,* in-4°, Wittenberg, 1666; *Prælectiones in prophetiam Jonæ recognitæ et in justum commentarium redactæ, quibus emphases vocum eruuntur, verus Sacræ Scripturæ sensus exponitur, sententiæ variæ et Judæorum et christianorum adducuntur, falsæ refelluntur et quæstiones dubiæ resolvuntur,* in-4°, Wittenberg, 1671; *Dubia vexata Scripturæ Sacræ, sive loca difficiliora Veteris Testamenti succincte decisa,* in-4°, Dresde, 1679; *Critica sacra de sacri Codicis partitione, editionibus variis, linguis orientalibus,* in-8°, Dresde, 1680; *Theologia mystica Veteris Testamenti per typos rariores promulgata et ad historiam Novi Testamenti adplicata,* in-8°, Stralsund, 1727. — Voir J. E. Pfeiffer, *Memoria A. Pfeifferi, theologi Lubecensis,* in-4°, Rostock, 1700; Walch, *Bibl. theologica,* t. IV, p. 233, 577, 581, 791.

B. Heurtebize.

PHACÉE (hébreu : *Peqaḥ;* Septante : Φακεέ), dix-huitième roi d'Israël (759-739, ou 750-731). Phacée était fils de Romélie, personnage inconnu ou peut-être décrié, comme le donnerait à supposer l'affectation avec laquelle Isaïe, VII, 4, 5, 9; VIII, 6, appelle le roi d'Israël simplement « le fils de Romélie ». Phacée n'entra d'ailleurs dans l'histoire que par la porte du crime. Il était officier de Phacéia, *šalîšô,* « son officier », par conséquent attaché à sa personne. Il ne tarda pas à conspirer contre lui pour le faire disparaître et prendre sa place, comme avaient fait récemment, dans ce malheureux royaume d'Israël, Sellum pour Zacharie, et Manahem, père de Phacéia, pour Sellum. Phacéia ne régnait que depuis deux ans, quand Phacée réussit à le frapper à Samarie, dans la tour de la maison royale. Avec le roi périrent deux de ses officiers fidèles, Argob et Arié. Pour réussir dans son entreprise criminelle, le meurtrier s'était assuré le concours de cinquante Galaadites. D'après la Vulgate, ces derniers sont au contraire du parti de Phacéia et périssent avec lui. Leur nombre précis indique des conjurés plutôt que des victimes. Josèphe, *Ant. jud.,* IX, XI, 1, on ne sait sur quelle donnée, dit que le crime eut lieu au milieu d'un festin. IV Reg., XV, 25.

Devenu roi dans de telles conditions, Phacée ne pouvait que favoriser en Israël les habitudes idolâtriques mises en honneur par ses prédécesseurs. Il n'y manqua pas. IV Reg., XV, 28. Il régnait depuis deux ans à Samarie, quand, à Jérusalem, un jeune prince de vingt-cinq ans, Joatham, succéda à son père, Ozias, qui avait régné cinquante-deux ans. D'autre part régnait en Syrie Rasin II, qui jadis, en même temps que Manahem, avait été obligé de prêter hommage au roi d'Assyrie, Téglathphalasar III, quand celui-ci avait soumis la Syrie septentrionale. Phacée et Rasin, au lieu de s'entendre avec le roi de Juda pour faire face ensemble aux incursions assyriennes, préférèrent comploter tous les deux contre leur voisin du sud. Dès le temps de Joatham, leurs entreprises hostiles se dessinèrent. IV Reg., XV, 37. Cependant elles ne prirent corps que quand un jeune roi de vingt ans, Achaz, fut monté sur le trône de Jérusalem, la dix-septième année de Phacée. Rasin et ce dernier se portèrent ensemble contre la capitale de Juda pour l'attaquer. Leur projet n'allait à rien moins qu'à détrôner Achaz pour mettre à sa place le fils de Tabéel, personnage inconnu, peut-être Rasin lui-même, en tous cas un prince tenu par la Syrie dans une étroite dépendance. Is., VII, 6. Voir Tabéel. L'armée syrienne s'avançait à travers le territoire d'Éphraïm. A l'approche des ennemis, Achaz et tout son peuple furent saisis d'épouvante. Le prophète Isaïe s'efforça de les rassurer contre les menaces de Rasin et du fils de Romélie, « ces deux bouts de tisons fumants », dont le dessein ne devait pas avoir d'effet, et sur lesquels allaient s'abattre bientôt les fureurs de l'Assyrie. Is., VII, 1-9; VIII, 1-4. Malgré leurs

efforts, les rois de Syrie et de Samarie ne purent vaincre Achaz à Jérusalem. Ils se tournèrent alors chacun de leur côté. Rasin alla s'emparer d'Élath, sur la mer Rouge et fit dans le royaume de Juda un grand nombre de prisonniers qu'il déporta à Damas. IV Reg., XVI, 6; II Par., XXVIII, 5. Phacée, opérant pour son compte, battit l'armée d'Achaz et lui tua cent vingt mille hommes en un jour. Zéchri, guerrier d'Éphraïm, mit à mort Maasias, fils du roi, Eyrica, intendant de la maison royale, et Elcana, le premier ministre. En toutes ces rencontres, les Israélites firent à leurs frères deux cent mille prisonniers, femmes, fils et filles, qu'ils emmenèrent à Samarie avec un butin considérable. II Par., XXVIII, 6-8. Sur la valeur de ces chiffres, voir NOMBRE, t. IV, col. 1682-1683.

Dieu ne permit pas cependant que des frères se traitassent comme des étrangers. L'armée israélite revenait à Samarie avec ses captifs et son butin, quand un prophète de Jéhovah, nommé Oded, se présenta au-devant d'elle et lui reprocha la fureur avec laquelle elle avait tué tant d'hommes de Juda. On allait maintenant réduire en esclavage des milliers de survivants. Mais Éphraïm, lui aussi, n'était-il pas coupable envers Jéhovah? Le prophète concluait au renvoi des prisonniers, si l'on voulait échapper à la colère de Dieu. Son observation était trop juste pour ne pas éveiller la pitié dans l'âme des vainqueurs. Quelques-uns des chefs d'Éphraïm appuyèrent énergiquement les paroles d'Oded. L'armée abandonna ses captifs et son butin. Par les soins des chefs, on fournit aux prisonniers des vêtements et des chaussures; on les fit manger et boire, on les oignit, on fit monter sur des ânes ceux qui défaillaient et on les reconduisit tous à Jéricho, où on les remit aux mains de leurs compatriotes. II Par., XXVIII, 9-15. Ce jour-là, grâce à l'initiative du prophète et à l'intelligence des chefs, un grand acte de fraternité fut accompli en Israël. L'intervention de Phacée n'apparaît pas dans cet événement. Peut-être tout se fit-il à son insu, ou du moins n'osa-t-il pas s'opposer à un mouvement qui entraînait tout son peuple.

Les choses n'en restèrent pas là. Achaz, effrayé de la campagne menée si rudement contre lui par les deux alliés, prit alors un parti désastreux pour l'indépendance nationale. Il envoya des messagers à Téglathphalasar pour lui dire : « Je suis ton serviteur et ton fils; monte et délivre-moi de la main du roi de Syrie et de la main du roi d'Israël, qui se sont levés contre moi. » IV Reg., XVI, 7. Il faut ajouter que les Iduméens et les Philistins avaient attaqué Juda à leur tour, lui avaient emmené des captifs et pris des villes. II Par., XXVIII, 16-18. Le roi d'Assyrie se hâta d'acquiescer à une demande qui répondait merveilleusement à ses ambitieux projets. En vain Isaïe chercha-t-il à faire tomber les illusions d'un peuple qui « se réjouissait au sujet de Rasin et du fils de Romélie », menacés par l'Assyrien. En vain prédit-il que ce sauveur deviendrait pour Juda un envahisseur et un conquérant. Is., VIII, 6, 7. Téglathphalasar descendit et s'abattit d'abord sur le royaume d'Israël, sans que le roi de Syrie osât venir au secours de son allié. Arrivant par la vallée de l'Oronte, du Léontès et du haut Jourdain, il prit successivement les villes d'Ajon, d'Abel-Beth-Machaa, de Janoé, de Cédès, d'Asor, puis Galaad, la Galilée et tout le pays de Nephthali, c'est-à-dire toute la partie septentrionale du royaume d'Israël, et il en déporta les habitants en Assyrie. II Reg., XV, 29. Il est dit ailleurs, I Par., V, 26, que Téglathphalasar emmena captifs les Rubénites, les Gadites et la demi-tribu de Manassé, et qu'il les conduisit à Hala, à Chabor, à Ara et au fleuve de Gozan. Après les Israélites, le roi d'Assyrie tomba sur les Philistins, ces autres ennemis de Juda, et sur les Syriens, contre lesquels il fit deux campagnes. Tous ces événements se passèrent dans les années 734-732. Le roi de Juda eut ensuite son tour, comme il fallait s'y attendre et comme Isaïe l'avait annoncé. II Par., XXVIII, 20.

Une des inscriptions de Téglathphalasar, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. III, pl. X, 2; cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 522, 523, raconte la campagne contre la terre de Pilasta, la Palestine. Parmi les villes prises à l'entrée de la terre de *Bêt-Ḫu-um-ri,* maison d'Amri ou d'Israël, on a cru reconnaître celles de Galaad et d'Abel-Beth-Maacha (Abiilakka). Mais il est possible qu'il faille lire plutôt Galza et Abilakka. Cf. Rost, *Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III,* t. I, p. 78-79. L'inscription ajoute, lig. 26-28 : « La terre de Bêt-Ḫu-um-ri... la totalité de ses habitants, avec leurs biens, je transportai en Assyrie. »

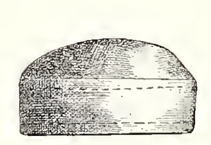
Phacée avait échappé à la déportation, probablement en se cachant dans les montagnes. Il ne survécut guère au désastre. Parvenu à la royauté par l'assassinat, il fut assassiné à son tour par Osée, fils d'Éla, qui régna à sa place. II Reg., XV, 30. L'inscription de Téglathphalasar relate le fait. Voir OSÉE, t. IV, col. 1905. Ce qui se dégage de ces récits, c'est que Phacée fut un ambitieux sans scrupule, qui ne recula pas devant l'alliance avec les étrangers pour l'oppression de ses frères de Juda, mais qui ne sut et ne put rien faire pour la défense de son propre royaume, qu'il vit le premier très sérieusement entamer par les conquérants assyriens.

H. LESÊTRE.

PHACÉIA (hébreu : *Peqaḥyâh ;* Septante : Φακεσίας), dix-septième roi d'Israël (761-759, ou 752-751). Il était fils de Manahem, à la mort duquel il devint roi. Son règne de deux ans se résume en ces mots, si souvent redits au sujet des rois d'Israël : « Il fit ce qui est mal aux yeux de Jéhovah et ne se détourna pas des péchés de Jéroboam, fils de Nabat, qui avait fait pécher Israël. » II Reg., XV, 24. Il est possible que le tribut payé naguère au roi d'Assyrie, et que Manahem avait fait peser sur les riches, ait indisposé ces derniers contre son fils. Un des officiers du roi le mit à mort et frappa avec lui deux personnages dont le nom a été conservé, Argob et Arié, fidèles à Phacéia et, à ce titre, partageant probablement son impopularité. II Reg., XV, 25. Voir PHACÉE, col. 178.

H. LESÊTRE.

PHADAÏA (hébreu : *Pedâyâh,* une fois *Pedâyâhû ;* « Jéhovah rachète ou délivre »), nom de six ou sept Israélites. M. Bliss a trouvé au sud de la colline





35. — Cachet d'un Phadaïa.
ישמעאל פדיהו, *Išma'el Pedayahu.*

d'Ophel, à Jérusalem, un cachet scarabéoïde qui porte le nom de Phadaïa écrit en hébreu ancien (fig. 35). Voir *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus,* 23 juillet 1897, p. 374.

1. **PHADAÏA** (Septante : Φαδαία; *Alexandrinus :* Ειεδδιλά), père de la reine Zébida, mère du roi Joakim. Il était originaire de Ruma. IV Reg., XXIII, 36.

2. **PHADAÏA** (Septante : Φαδαΐας), fils du roi de Juda Jéchonias et père de Zorobabel. I Par., III, 18-19. Le *Vaticanus* et l'*Alexandrinus,* I Par., III, 19, indiquent Salathiel comme père de Zorobabel, comme le font d'ailleurs Agg., I, 1, etc.; I Esd., III, 2, etc.; Néhé-

mie, II Esd., XII, 1; Matth., I, 12; et Luc., III, 27; il est ainsi le neveu, non le fils de Phadaïa. Il faut donc ou que le texte I Par., III, 27, soit altéré ou, comme on l'a supposé, que Zorobabel fût le fils de Phadaïa et de la femme de Salathiel qui serait devenue son épouse après la mort de son frère, en vertu de la loi du lévirat. Voir ZOROBABEL. Phadaïa était probablement né à Babylone où son père avait été emmené en captivité.

3. **PHADAÏA** (hébreu : *Pedâyâhû*; Septante : Φαδαΐα), père de Joel. Joel fut mis par David à la tête de la demi-tribu de Manassé cisjordanique. I Par., XXVII, 20.

4. **PHADAÏA** (Septante : Φαδαΐα), fils de Pharos qui, du temps de Néhémie, travailla à la reconstruction des murs de Jérusalem. II Esd., III, 25.

5. **PHADAÏA** (Septante : Φαδαΐας), Israélite qui se tint à la gauche d'Esdras, lorsque celui-ci fit au peuple la lecture de la loi à Jérusalem. II Esd., VIII, 4. Quelques interprètes le confondent avec Phadaïa 4, d'autres avec Phadaïa 7.

6. **PHADAÏA** (Septante : Φαδαΐα), fils de Colaïa, de la tribu de Benjamin, ancêtre de Sellum qui habita à Jérusalem au retour de la captivité. II Esd., XI, 7. Dans I Par., IX, il ne figure pas parmi les ancêtres de Sellum.

7. **PHADAÏA** (Septante : Φαδαΐα), lévite à qui Néhémie confia, en même temps qu'à quelques autres Israélites, la garde des magasins qui contenaient le produit de la dîme du blé, du vin et de l'huile. II Esd., XIII, 13. Divers commentateurs pensent que ce Phadaïa est le même que Phadaïa 4 ou Phadaïa 5, mais on ne peut ni l'affirmer, ni le nier avec certitude; quoi qu'il en soit, Néhémie avait choisi Phadaïa comme représentant des lévites et défenseur de leurs intérêts.

PHADASSUR (hébreu : *Pedâhṣûr*, «[celui que] le rocher délivre »; Septante : Φαδασσούρ, Φαδασσοῦρ), chef d'une famille de la tribu de Manassé et père de Gamaliel, du temps de l'exode. Num., I, 10; II, 20; VII, 54, 59; X, 23. Voir GAMALIEL 1, t. III, col. 102.

PHADON (hébreu : *Pâdôn*, « délivrance »; Septante : Φαδών), chef d'une famille de Nathinéens, qui revint en Palestine avec Zorobabel après la captivité de Babylone. I Esd., II, 44; II Esd., VII, 47.

PHAHATH MOAB (hébreu : *Paḥaṭ Mô'ab*, « gouverneur de Moab »; Septante : Φαὰθ Μωάβ), chef d'une des principales familles de la tribu de Juda. On explique ordinairement ce nom comme signifiant « gouverneur (ou pacha) de Moab ». Pour expliquer cette signification, on a fait toutes sortes d'hypothèses, dont aucune n'est pleinement satisfaisante. La plus naturelle, si le nom n'est pas altéré, consiste à supposer que le chef de la famille exerça réellement un certain pouvoir dans le pays de Moab. Il est question, I Par., IV, 21-22, des descendants de Séla, fils de Juda, qui « dominèrent sur Moab ». Quoi qu'il en soit, les descendants de Phahath-Moab formaient une des principales familles juives au retour de la captivité de Babylone : elle est nommée la quatrième dans les deux listes de captifs qui revinrent en Palestine du temps de Zorobabel, I Esd., II, 6; II Esd., VII, 11; et le cinquième dans la liste des compagnons d'Esdras, I Esd., VIII, 4; son chef signa le second l'alliance du temps de Néhémie parmi les chefs du peuple. II Esd., X, 14. Elle était aussi très importante par le nombre de ses membres, la plus nombreuse après celle de Sénaa le Benjamite. Celle-ci comptait près de 4000 membres, I Esd., II, 35; II Esd., VII, 38; celle de Phahath Moab en avait 2818, II Esd., VII, 11 (2812, d'après I Esd., II, 6). Elle se composait de deux branches, celle de Josué et celle de Joab, comme on le lit expréssément, II Esd., VII, 11, « fils de Josué et de Joab » (la conjonction *et* manque dans II Esd., II, 6, mais on doit très vraisemblablement l'y suppléer). Nous ignorons ce qu'étaient ce Josué et ce Joab; nous connaissons seulement un Joab descendant de Juda, nommé I Par., IV, 14, cf. II, 54, sans pouvoir dire si c'est celui dont il est parlé dans Esdras et dans Néhémie. Esdras, à son retour en Palestine, emmena avec lui 218 hommes « des fils de Joab », I Esd., VIII, 9; il les énumère à part, après avoir compté plus haut, au ℣. 4, deux cents hommes de Phahath-Moab.

Tout ce que nous savons des descendants de Phahath Moab, lorsqu'ils furent revenus dans leur patrie, se résume dans ces trois points : — 1° Esdras obligea huit d'entre eux qui sont nommés par leurs noms, à répudier les femmes étrangères qu'ils avaient épousées. I Esd., X, 30. — 2° Hasub, qui était probablement un des chefs de la famille, travailla à la réparation d'une partie des murs de Jérusalem et de la tour des Fourneaux ou des Fours (t. II, col. 2344). Quelques commentateurs confondent cet Hasub avec celui qui répara une autre partie des murs de Jérusalem, II Esd., III, 23, mais c'est sans raison. — 3° Lorsque les principaux d'entre les Juifs signèrent avec Néhémie l'alliance que le peuple fit avec Dieu, le représentant de la famille de Phahath Moab signa après Pharos, le second sur quarante-quatre parmi les chefs du peuple. II Esd., X, 14.

PHALAÏA (hébreu : *Pelâ'yâh*, « Jéhovah fait des choses admirables »; Septante : Φελιά, omis dans II Esd., VIII, 7), un des lévites qui aidèrent Esdras à expliquer la loi au peuple, II Esd., VIII, 7, et qui signèrent plus tard, avec Néhémie, l'alliance contractée entre Dieu et son peuple. II Esd., X, 10. — Un fils d'Élioénaï, de la race royale de David, appelé *Pelâyâh* dans le texte hébreu, porte le nom de Phéléia dans la Vulgate. I Par., III, 24.

PHALANGE, ordre de bataille usité chez les Grecs, consistant en la disposition des troupes par colonnes, en files espacées pour la marche, rapprochées pour la charge et serrées pour l'attaque. La Vulgate a traduit par ce mot « phalanges », I Reg., XVII, 8, l'hébreu *ma'arkoṭ* (Septante : παράταξις), qui désigne l'armée d'Israël rangée en ordre de bataille par Saül contre les Philistins et contre Goliath. — Sur la manière dont les Syro-Macédoniens disposaient leur ordre de bataille, voir I Mach., VI, 35.

PHALÉA (hébreu : *Pilḥa'*; Septante : Φαγλαΐ), un des chefs de famille qui signèrent l'alliance entre Dieu et son peuple au temps de Néhémie. II Esd., X, 24.

PHALEG (hébreu : *Pélég*, « division »; Septante : Φάλεκ; Josèphe, *Ant. jud.*, I, XI, 5), descendant de Sem, fils d'Héber, frère aîné de Jectan et père de Réû, un des ancêtres d'Abraham. Gen., X, 25; XI, 16, 17, 18, 19; I Par., I, 19, 25. Il fut appelé Phaleg, dit la Genèse, X, 25, « parce qu'en ses jours la terre fut divisée. » On a donné de cette phrase les explications les plus diverses. Les uns l'ont entendue de la dispersion des peuples dont parle la Genèse à propos de la construction de la tour de Babel, XI, 9; d'autres, du partage de la terre par Noé entre ses petits-fils ou bien de la séparation des enfants d'Héber dont les uns seraient allés en Arabie, pendant que les autres demeuraient en Babylonie. Ces explications sont peu vraisemblables, de même que l'opinion de ceux qui voient dans cette division une allusion

á une catastrophe terrestre, tremblement de terre, éruption volcanique, au commencement de la canalisation en Babylonie, etc. Les expressions du texte sacré sont si vagues qu'on ne peut aujourd'hui en préciser le sens avec certitude : si elles semblent plutôt faire allusion à la dispersion du peuple, Gen., XI, 9, il faut remarquer que la Genése, XI, 4, 8, 9, emploie le verbe *pûṣ*, « disperser », et non le verbe *pâlag*, « diviser », pour marquer cette dispersion. — Divers commentateurs ont voulu sans raison suffisante prendre le nom de Phaleg comme un nom ethnographique ou un nom géographique et ils l'ont rapproché de celui de la ville de *Phaliga*, mentionnée par Isidore de Charax comme située au confluent du Chaboras et de l'Euphrate, mais il n'est nullement question de cette ville avant cet auteur, qui vivait seulement au IIIe siècle avant J.-C. — Phaleg engendra Réü á l'âge de 30 ans et mourut á l'âge de 239 ans, laissant des fils et des filles. Gen., XI, 18-19. Il est nommé dans la généalogie de Notre-Seigneur en saint Luc, III, 35.

PHALEL (hébreu : *Pâlal*, « [Dieu] juge » ; Septante : Φαλάχ; *Alexandrinus :* Φαλάξ), fils d'Ozi. Du temps de Néhémie, il rebâtit une partie des murs de Jérusalem, « vis-á-vis de l'angle et de la haute tour qui fait saillie en avant de la maison du roi, près de la cour de la prison. » II Esd., III, 25.

PHALET (hébreu : *Pélét*, « délivrance, évasion »; Septante : Φαλέκ ; *Alexandrinus :* Φαλέτ, I Par., II, 47), nom de deux Israélites, dans le texte hébreu. Dans la Vulgate, le nom de l'un des deux est écrit Phallet, I Par., XII, 3. Le Phalet de notre version latine était de la tribu de Juda et de la famille de Caleb l'Hesronite, le quatrième des six fils de Johaddaï. I Par., II, 47.

PHALETH (hébreu : *Péléṭ;* Septante : Φαλέθ), nom de deux Israélites, dans le texte hébreu. La Vulgate écrit le nom de l'un d'eux Phéleth, Num., XVI, 1. Celui qu'elle écrit Phalet était de la tribu de Juda, fils de Jonathan, de la descendance de Jéraméel. I Par., II, 33.

PHALLET (hébreu : *Pélét;* Septante : Ἰωφαλέτ; *Alexandrinus :* Φαλλήτ), fils d'Azmoth et frère de Jaziel, de la tribu de Benjamin. Les deux frères sont comptés parmi les *gibborim* de David. Ils étaient allés se joindre à lui à Siceleg. I Par., XII, 3.

PHALLONITE (hébreu : *hap-Pelôni*, I Par., XI, 27, 36; XXVII, 10; Septante : ὁ Φελωνί : I Par., X, 27; ὁ Φελλωνί, ℣. 36; ὁ ἐκ Φαλλους; Vulgate : *Phallonites*, I Par., XXVII, 10; *Phalonites*, I Par., XI, 27; *Phelonites*, ℣. 36), originaire de Bethphaleth, d'aprés un certain nombre de commentateurs. Deux des *gibborim* de David, Hellés ou Hélés (t. III, col. 567), I Par., XI, 27; XXVII, 10, et Ahia 1 (t. I. col. 291), I Par., XI, 36, sont dits Phallonites ou Pélonites. Cette dénomination semblerait désigner une ville de Péloni ou Pélon, mais comme on ne connait aucune ville de ce nom et que dans II Reg., XXIII, 26, Hélés est appelé *hap-Palṭî*, « le Phaltite » (Vulgate : *de Phalti*), beaucoup de critiques croient que la leçon de II Reg. est la meilleure et que *hap-Palṭî* veut dire que Hélés était originaire de (Beth)phaleth (t. I, col. 1709), ville du Négeb au sud de la Palestine, dans la tribu de Juda. Il y a cependant contre cette identification une difficulté sérieuse qui n'est pas résolue : c'est que Hélés était Éphraïmite, d'aprés II Par., XXVII, 10, et que Bethphaleth était une ville de Juda, nom d'Éphraïm. On a imaginé d'autres hypothèses, mais toutes sont purement conjecturales.

PHALLU (hébreu : *Pallû';* Septante : Φαλλός, Φαλλούς), second fils de Ruben, le fils aîné de Jacob. Gen., XLVI, 9; Exod., VI, 14: Num., XXVI, 5; I Par., V, 3. Il eut pour fils Éliab et devint le chef de la famille des Phallonites. On compte parmi ses descendants Dathan et Abiron. Num., XXVI, 5, 8.

PHALLUITES (hébreu : *hap-Pallu'î;* Septante : ὁ δῆμος τοῦ Φαλλουί; Vulgate : *Phalluitæ*), descendants de Phallu. Num., XXVI, 5.

PHALONITE, dans la Vulgate, I Par., XI, 27. Voir PHALLONITE.

PHALTI (hébreu : *Palṭî;* Septante : Φαλτί), nom de deux Israélites et nom ethnique. Phalti, nom d'homme, signifie « (Dieu) est mon libérateur ».

1. **PHALTI,** fils de Raphu, de la tribu de Benjamin. Il fut l'un des douze espions que Moïse envoya dans la terre de Chanaan pour l'explorer. Num., XIII, 9.

2. **PHALTI,** fils de Laïs, de Gallim. Saül lui donna en mariage sa fille Michol qu'il avait déjá mariée avec David. I Reg., XXV, 44. Aprés la mort de Saül, David se fit rendre Michol par Abner. Phalti la suivit en pleurant jusqu'á Bahurim où Abner l'obligea de retourner chez lui. II Reg., III, 15. Dans ce dernier passage, Phalti est appelé Phaltiel, ce qui est la forme complète de son nom, El (Dieu) étant sous-entendu dans Phalti.

3. **PHALTI,** pour Phaltite. II Reg., XXIII, 26. Hélés est désigné dans ce passage comme étant « de Phalti », selon la traduction de la Vulgate. Ailleurs il est dit Phellonite. Voir PHALLONITE.

PHALTIAS (hébreu : *Pelatyâh*, « Yah est mon libérateur; » *Pelatyâhû*, sous une forme plus complète dans Ézéchiel, XI, 1, 13), nom de quatre Israélites dans le texte hébreu. Il ne diffère que par le nom divin, qui est ici exprimé, de Phalti et de Phaltiel ou Phalthiel. Dans la Vulgate, deux de ces noms sont écrits Phaltias (dans quelques exemplaires Phalthias), le troisième est écrit Pheltias, Ezech., XI, 1, 13, et le quatrième Pheltia. II Esd., X, 22.

1. **PHALTIAS** (Septante : Φαλεττία), descendant de David, fils d'Hananias et pére de Jésaïas. I Par., III, 21.

2. **PHALTIAS** (Septante : Φαλαεττία), le premier nommé des quatre fils de Jési, de la tribu de Siméon. Ils se mirent á la tête de cinq cents hommes de leur tribu, pour aller combattre dans la montagne de Séir les restes des Amalécites qui s'y étaient réfugiés et, les ayant vaincus, s'établirent á leur place. I Par., IV, 42-43.

PHALTIEL (hébreu : *Palṭî'êl*, voir PHALTIA ; Septante : Φαλτιήλ), nom de deux Israélites.

1. **PHALTIEL,** fils d'Ozan, chef de la tribu d'Issachar, qui fut choisi par Moïse pour représenter sa tribu dans le partage de la Terre Promise. Num., XXXIV, 26.

2. **PHALTIEL,** le même que Phalti, le mari de Michol. II Reg., III, 15. Voir PHALTI 2.

PHANUEL (hébreu : *Penû'êl*, « face de Dieu; » Septante : Φανουήλ), nom de trois Israélites et nom de lieu.

1. **PHANUEL,** fils d'Hur et petit-fils de Juda. Il fut le pére de Gédor. I Par., IV, 4.

2. **PHANUEL,** le dernier nommé des onze fils de Sésac, de la tribu de Benjamin, qui s'établirent á Jérusalem. I Par., VIII, 25.

3. PHANUEL, de la tribu d'Aser, père de la prophétesse Anne. Luc., II, 36. Voir Anne, 5, t. I, col. 630.

PHANUËL (hébreu : *Penî'êl,* « face de Dieu, » Gen., XXXII, 30, 31; *Penû'êl, ibid.*, 32; Jud., VIII, 8, 17; I (III) Reg., XII, 25; Septante : εἶδος Θεοῦ, Gen., XXXII, 30; εἶδος τοῦ Θεοῦ, 32; Φανουήλ, partout ailleurs), localité située sur les rives du Jaboc où Jacob lutta avec l'ange et où s'éleva une ville du même nom. Elle est mentionnée sur les monuments égyptiens sous la forme , *Penualu.* W. M. Muller, *Asien und Europa,* p. 168.

I. Identification et description. — Phanuël était à l'est du Jourdain et de Socoth, puisque Gédéon franchit le fleuve et passa par Socoth avant d'arriver à Phanuël. Cf. Jud., VIII, 4, 5, 8. Il était sans doute en vue et non loin du Jourdain, dont Jacob disait en arrivant au Jaboc : « J'ai passé *ce* Jourdain. » Gen., XXXII, 10. Le même arrivant de Galaad et Mahanaïm qu'il faut chercher au nord du Jaboc, la rive opposée, où il allait passer le lendemain et rencontrer l'ange, est nécessairement la rive gauche ou méridionale du Jaboc, aujourd'hui le *Nahr-Zerqâ.* Cf. Gen., XXXII, 13, 21-23. Phanuël parait être oubliée depuis longtemps, car l'*Onomasticon* se contente de l'indiquer « près du Jaboc », et les anciens écrivains juifs n'en font plus mention. Les savants anglais pensent qu'on doit chercher ce lieu probablement sur les pentes septentrionales du *Djébel Ošaʿ.* Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 138; Conder, *Heth and Moab,* Londres, 1887, p. 177-179. Rich. von Riess le croit plutôt sur la rive septentrionale du Jaboc, c'est-à-dire du côté opposé. *Bibel-Atlas,* Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 231. M. Merill, *East of Jourdan,* 2e édition, New-York, 1883, p. 384, le suppose au *Teloul ed-dehab,* au nord de la rivière et non loin de sa sortie des montagnes. M. Gotl. Schumacher préfère *Medouar-Nôl,* village situé à une heure et quart au nord-est d'un excellent gué de la *Zerqâ,* se trouvant au nord de *Aïn es-Zerqâ.* Dans *Mittheilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins,* 1901, p. 2. Quelques autres auteurs ont proposé, quoique en hésitant beaucoup, le *Tell Derʿalla.* Cf. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Leipzig, 1896, p. 260. La similitude de ce nom avec *Ṭarʿelâh* identifiée dans les Talmuds avec Succoth, a fait penser qu'il s'agit de la même localité. *Ibid.* Cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* Paris, 1860, p. 218-219; Schumacher, *loc. cit.*, 1889, p. 21; Armstrong, etc., *loc. cit.*, p. 166. L'identification de *Derʿalla* avec *Tarʿelâh* n'est pas sans vraisemblance, mais celle de *Ṭarʿelâh* avec Socoth est contestable. L'itinéraire de Gédéon poursuivant les Madianites, Jud., VIII, 4-5, paraît indiquer cette localité tout près du Jourdain et Phanuël, où « il monta » de Socoth, plus à l'est et plus près de la montagne. Il semble toutefois qu'il y ait là un souvenir des faits racontés Gen., XXXII. Cette identification, si elle n'est pas d'une certitude absolue, parce que les données positives font défaut pour désigner ce *tell,* me semble d'une très grande probabilité. Les diverses indications bibliques s'appliquent parfaitement à lui et on ne trouve d'autres sites ou d'autres vestiges de villes auxquels on puisse les rapporter de même.

Le *Tell Derʿalla* est un grand tell au sommet aplati, s'élevant de sept à huit mètres au-dessus de la plaine environnante, où l'on constate des restes d'anciennes constructions, et semblable à tous ces anciens *tell* que l'on a reconnu être formés de débris d'anciennes cités. Il est à deux kilomètres et demi environ vers le sud d'*Abou ʿObeidah,* où les musulmans vénèrent le tombeau du général de ce nom, compagnon de Mahomet; à la lisière orientale du *Ghôr,* et à deux ou trois cents mètres seulement des montagnes d'où sort le *Zerqâ,* sur le chemin qui monte de la vallée aux montagnes, se dirigeant vers *Salt, Djebêhat* et *Amman,* voie que dut prendre Gédéon poursuivant les Madianites et les *Benê-Qêdem.* Ce qui parait avoir fait hésiter les palestinologues, c'est que le *nahr ez-Zerqâ* passe à un kilomètre au sud du *tell,* alors que la Bible indique Phanuël au sud de la rivière; mais son cours actuel est un cours nouveau que l'eau s'est frayé à travers les siècles. L'ancien lit de la rivière, large de vingt mètres et profond de cinq ou six, se voit au nord du *tell* qui est immédiatement sur la rive méridionale. De là on aperçoit à trois kilomètres vers l'ouest et non loin du Jourdain un autre *tell* de même forme. C'est à celui-ci, semble-t-il, qu'il faut placer Socoth.

II. Histoire. — Jacob, venant de Mésopotamie et ayant quitté Mahanaïm pour s'avancer vers le Jourdain, était arrivé sur la rive du Jaboc, où il avait établi son campement. De là il envoya en avant ses serviteurs avec les présents destinés à apaiser son frère Ésaü qui s'avançait à sa rencontre. S'étant levé pendant la nuit, il fit passer le gué du Jaboc à toute sa famille et à ses troupeaux, et le passa après eux. Resté seul sur le bord de la rivière, un personnage mystérieux, que la Genèse appelle un homme, *'îš,* XXXII, 23, et le prophète Osée, XII, 3-4, un ange, se présenta et se mit à lutter avec lui jusqu'au lever de l'aurore. En quittant Jacob, l'ange lui donna le nom d'Israël, et Jacob en souvenir du fait appela l'endroit Phanuël, disant : « Jai vu mon Dieu face à face et mon âme a été sauvée. » Gen., XXXIII. Levant les yeux, Jacob vit son frère Ésaü qui s'avançait vers lui. De là, il se retira à l'endroit qu'il appela Socoth et où il s'établit avant de monter vers Sichem. Gen., XXXIII. — Dans le partage de la Terre Promise, Phanuël dut échoir, avec Socoth et toute la partie orientale de la vallée du Jourdain, à la tribu de Gad. Cf. Jos., XIII, 27. — Phanuël était devenue une ville forte au temps de Gédéon. Le libérateur d'Israël poursuivant les Madianites, ayant franchi le Jourdain, demanda aux habitants de Socoth du pain pour ses hommes fatigués, afin de pouvoir continuer la poursuite de l'ennemi. Ceux-ci refusèrent en ajoutant à leur refus le mépris et l'injure. Les habitants de Phanuël firent de même. « Quand je reviendrai victorieux, j'abattrai cette tour, » jura Gédéon. A son retour, il tint son serment et mit à mort les principaux habitants de la ville. Jud., VIII, 4-17. — Jéroboam Ier, après avoir restauré Sichem, fit de même pour Phanuël. III Reg., XII, 25. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VIII, 4, il s'y fit construire un palais. Il n'est plus question depuis de Phanuël.

L. Heidet.

PHARA, nom d'un Israélite et d'une ville.

1. PHARA (hébreu : *Purâh,* « rameau »; Septante : Φαρά), serviteur de Gédéon. Il alla pendant la nuit avec son maître dans le camp des Madianites. Jud., VII, 10-11

2. PHARA (Septante : Φαραθωνί), ville de Judée, fortifiée par Bacchide pendant la guerre contre Jonathas. I Mach., IX, 50. Le nom de cette ville est douteux. La Vulgate distingue deux villes, Thamnatha et Phara; de même Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 3, Θαμναθὰ καὶ Φαραθω; et aussi la version syriaque. Les Septante ne font qu'une seule ville de τὴν Θαμναθὰ Φαραθωνί. Si la leçon du grec était la véritable, ce qu'on peut contester, nous n'aurions dans l'Écriture aucune autre trace de l'existence de Phara, mais si l'on admet la distinction de Tamnatha et de Phara ou Pharathon, nous retrouvons le nom de cette dernière dans le livre des Juges, XII, 13, 15, et dans l'histoire des rois. II Reg., XXIII, 30; I Par., XI, 31; XXVII; 14. Sur cette identification et sur la ville même, voir Pharathon, col. 204.

PHARAÏ (hébreu : *Pa'ărai;* Septante : Οὐραιοερχί, par corruption de Φααραὶ ὁ Ἀρβί), un des vaillants soldats de David. II Reg., XXIII, 35. Dans I Par., XI, 37, il est appelé Naaraï. Voir NAARAÏ, col. 1428. Il était d'Arab, ville de la tribu de Juda, de *Arbi,* dit la Vulgate. II Reg., XXIII, 35. Voir ARBI, t. I, col. 886.

PHARAM (hébreu : *Pir'âm;* Septante : Φιδών; *Alexandrinus :* Φεράάμ), roi amorrhéen de Jérimoth, du temps de Josué, qui avec trois autres rois du sud de la Palestine répondit à l'appel d'Adonisédec roi de Jérusalem et marcha avec eux contre les Gabaonites qui s'étaient soumis aux Israélites. Jos., X, 3. Ils furent tous battus par Josué devant Gabaon et s'étant enfuis, ils se réfugièrent dans la caverne de Macéda, mais ils y furent pris et mis à mort, après qu'on leur eut mis le pied sur le cou (voir PIED), par ordre du vainqueur, puis pendus à cinq poteaux et enfin ensevelis dans la caverne. Jos., X, 10, 20-27.

PHARAN (hébreu : *Pâ'rân;* Septante : Φαράν), nom d'un désert de l'Arabie Pétrée, d'une chaîne de montagnes et, d'après certains commentateurs, d'une localité.

1. PHARAN (DÉSERT DE) (hébreu : *midbâr-Pâ'ran,* Gen., XXI, 21; Num., X, 12; XIII, 1, 4, 27 (hébreu : XII, 16; XIII, 3, 26); I Reg., XXV, 1; Septante : ἔρημος Φαράν, Num., XIII, 4, 27; τοῦ Φαράν, Num., X, 12; XIII, 1; Gen., XXI, 21; Septante : Φαρὰν Αἰγύπτου), désert de l'Arabie Pétrée, appelé aujourd'hui *Badiet-et-Tih,* « désert de l'Égarement », parce que les Israélites y errèrent plusieurs années. Num., XIV, 32-33.

I. IDENTIFICATION. — Le désert de Pharan est formé par le large plateau de l'Arabie Pétrée qui est borné à l'est par la partie de la vallée de l'Arabah, s'étendant du sud de la mer Morte au golfe Élanitique (voir ARABAH, t. I, col. 821); à l'ouest par le désert de Sur, Gen. XVI, 7 (voir SUR); au sud par le *Djébel et-Tih,* et au nord par les montagnes des Amorrhéens, c'est-à-dire par la frontière méridionale du pays de Chanaan, Deut., I, 19-20, ou de la Palestine, aux environs de Bersabée. Voir H. S. Palmer, *Sinai from the fourth Egyptian dynasty to the present day,* Londres, 1878, p. 198, 205; E. H. Palmer, *The desert of the Exodus,* 1831, t. II, p. 508-510.

II. DESCRIPTION. — Le *Badiet et-Tih* est un grand plateau désert qui compte environ deux cent quarante kilomètres de longueur, du sud au nord, et à peu près autant de largeur. Dans sa longueur il est coupé par l'ouadi *el-Arisch,* qui le divise ainsi en deux parties. La partie orientale, plus élevée que la partie occidentale, est un plateau calcaire d'une surface irrégulière, une contrée montagneuse coupée de grands et de petits ouadis dont beaucoup se dirigent vers le nord. Le côté méridional se termine en un long escarpement, abrupt vers le sud et s'abaissant doucement vers le sud-est.

La surface du plateau est aride, sans physionomie marquée, et son aspect n'est relevé que par quelques groupes isolés de montagnes. La contrée est presque sans eau, à l'exception de quelques sources, entourées de tamaris et d'acacias et fréquentées par les gazelles dans les grands ouadis; l'eau ne s'obtient souvent dans le lit des ouadis qu'en creusant de petits puits, *thémail,* et en la puisant avec la main. A peu près partout, le terrain est très dur et recouvert de petits cailloux. Malgré l'aridité du sol, une grande quantité d'herbes brunes et desséchées sont éparses à la surface, et fournissent un combustible pour le campement. Pendant la plus grande partie de l'année, le terrain semble brûlé et mort; mais il arrive, avec la pluie, à une vie soudaine. Dans les ouadis, la végétation est beaucoup plus abondante que dans les plaines. Là, il y a toujours des pâturages suffisants pour les chameaux; çà et là même, quelques endroits sont susceptibles de culture. E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus,* t. II, p. 327-348.

III. HISTOIRE. — 1° Le nom de Pharan est mentionné pour la première fois dans la Genèse, XIV, 6. L'auteur sacré indique dans son récit la limite septentrionale du désert et l'extrême point sud qu'atteignit l'expédition de Chodorlahomor et de ses alliés contre les rois de la Pentapole et les pays voisins. Après avoir battu les Raphaïm, les Zuzim et les Émim, les confédérés battirent aussi « les Chorréens ou Horréens, dans les montagnes de Séir, jusqu'à *'Êl-Pârân,* qui est près du désert. » La Vulgate traduit *'Êl-Pârân,* par *campestria Pharan,* « plaine de Pharan », les Septante, par ἡ τερέβινθος τοῦ Φαράν, « le térébinthe de Pharan ». Plusieurs savants modernes croient que *'Êl-Pârân* désigne la ville d'Aila ou Élath. Voir ÉLATH, t. II, col. 1643. Le texte est trop peu précis pour qu'on puisse trancher la question avec certitude. D'*Êl-Pârân,* les envahisseurs n'ayant rien à piller dans le désert de Pharan, ne poussèrent pas plus loin vers le sud; ils se dirigèrent vers la fontaine de Masphath (*'Ên Mišpât*), qui est le même lieu que Cadès, Gen., XIV, 7, situé dans le désert de Pharan. Cadès est placé plusieurs fois dans le désert de Sin, Num., XX, 1; XXVII, 14; XXXIII, 36; Deut., XXXII, 51, mais Sin était le nom particulier de la partie septentrionale du désert de Pharan. Cf. Num., XIII, 27 (26). Voir CADÈS 1, t. II, col. 21. — 2° Dans le désert de Pharan habita Ismaël, fils d'Abraham et de sa servante Agar, que Sara fit chasser afin qu'Isaac devînt seul héritier des biens paternels. Gen., XXI, 10, 21. — 3° Mais le désert de Pharan doit sa principale renommée à ce que les Israélites y ont erré pendant trente-huit ans : il a été ainsi le théâtre des événements les plus remarquables de l'histoire du peuple de Dieu pendant cette période. Voici les principaux. Mais tout d'abord, comme semblent l'exiger les textes bibliques, prenons le désert de Pharan dans un sens moins restreint et étendons-le jusqu'au massif du Sinaï. — Le premier épisode saillant est l'incendie d'une partie du camp d'Israël à *Ṭab'êrâh,* Num., XI, 1-3, en punition des murmures du peuple contre Dieu et contre Moïse. Voir EMBRASEMENT, t. II, col. 1729, et INCENDIE, t. III, col. 864. Plusieurs sont d'avis qu'on pourrait l'identifier avec la station *Qibrôṭ-Hattaâvah.* Cf. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 275. — *Qibrôṭ-Hattaâvah* était en tout cas dans le voisinage. Cette localité fut ainsi appelée, « Sépulcres de concupiscence », comme traduit la Vulgate, à cause des nombreux Israélites qui y furent frappés par la main de Dieu, à la suite de leurs murmures contre la manne, lors du second envoi des cailles. Num., XI, 4-6, 31-34. Voir SÉPULCRES DE CONCUPISCENCE. — De *Qibrôṭ-Hattaâvah* les Hébreux se mirent en marche pour Haséroth, autre endroit du désert de Pharan, pris dans un sens plus large. Voir HASÉROTH, t. III, col. 445. C'est là que Marie, sœur de Moïse, de concert avec Aaron, parla contre son frère. Frappée de la lèpre, elle fut sequestrée sept jours hors du camp, et le peuple dut attendre sa guérison pour se remettre en voyage. Num., XII. — Partant d'Haséroth les Israélites gagnèrent le sommet du plateau d'*et-Tih,* et allèrent planter leurs tentes dans le désert de Pharan, au sens strict du mot, c'est-à-dire dans la partie de cette solitude qui renfermait Cadès (*Aïn-Qadis*). Il ne fallut pas moins de dix-neuf étapes pour atteindre ce terme final. Les dix-neuf stations, dont plusieurs nous restent inconnues, sont énumérées Num., XXXIII, 17-36. Cf. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 277; L. de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres,* in-f°, Paris, 1841, p. 120-127. A Cadès, située dans la partie septentrionale du désert de Pharan qu'on appelle aussi

quelquefois désert de Sin, Moïse reçut de Dieu l'ordre d'envoyer dans la Terre Promise, les douze espions chargés de l'explorer. Sur la route qu'ils suivirent, cf. E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus,* t. II, p. 510-513, 351. Voir Espion, 2°, t. II, col. 1966. A leur retour, le rapport décourageant qu'ils firent au peuple provoqua une révolte, Dieu la punit en condamnant tous les Israélites âgés de vingt et un ans lors de leur sortie d'Égypte, á mourir dans le désert. Caleb et Josué furent seuls exceptés de cette peine. Le peuple, consterné de cette sentence et passant alors de l'abattement à la présomption, voulut, malgré Moïse, envahir le pays de Chanaan et il se fit tailler en piéces, par les Amalécites et les Chananéens dans les environs d'Horma. Voir Horma 1, t. III, col. 755. Il fut refoulé sur Cadés. Num., XIII-XIV. Alors commença pour les enfants d'Israël, du côté de la mer Rouge, cette vie errante de trente-huit ans, dans le désert.

Les derniers incidents du séjour des Israélites dans le désert de Pharan, depuis que la génération coupable y eut semé ses ossements, eurent encore lieu á Cadés. Marie, sœur de Moïse y mourut; Moïse donnant suite aux plaintes améres du peuple á cause du manque d'eau, y frappa le rocher et en fit jaillir une source abondante d'eau, qu'on appela *Mê-Merîbâh* ou « Eaux de contradiction ». Voir Eaux de contradiction, t. II, col. 1523. De Cadés, Moïse envoya des messagers au roi d'Édom pour obtenir la permission de traverser son territoire, afin de gagner ainsi les frontières de la Terre Promise : mais Édom refusa formellement. Quelque temps aprés, se rapprochant de la Terre Promise dans la direction de l'est, les enfants d'Israël quittèrent définitivement le désert de Pharan. Num., XX, 1-22.

Le nom de Pharan ne paraît plus que deux fois dans l'histoire sainte. David, persécuté par Saül, se réfugia dans le désert de Pharan, aprés la mort de Samuel, I Reg., XXV, 1, d'aprés le texte hébreu, le *Codex Alexandrinus* et la Vulgate. Le *Codex Vaticanus* lit *Maon,* à cause de la suite du récit. Voir Maon, t. IV, col. 703. — Adad l'Iduméen, fuyant devant Joab, traversa avec ses hommes le désert de Pharan et emmena avec lui plusieurs habitants du pays qui l'accompagnérent en Égypte où il se réfugia. III Reg., III, 18.

A. Molini.

2. PHARAN (hébreu : *'Êl-Pâ'rân ;* Septante : τερέβινθος τοῦ Φαράν; Vulgate : *campestria Pharan,* Gen., XIV, 6), l'extrême point méridional de l'expédition de Chodorlahomor contre les rois de la Pentapole. Él-Pharan, d'aprés les Septante et la Vulgate, était dans le désert; d'aprés l'hébreu, prés du désert. L'appellation de Pharan lui vient probablement du désert du même nom, dont il aurait été dans des temps trés reculés la dernière limite orientale. D'aprés les Septante, *'êl* désigne un térébinthe qui était connu et célèbre dans le pays. Beaucoup de commentateurs croient que cette traduction est exacte. D'aprés d'autres, *'êl* serait le nom antique de la ville d'Élath, mais ce n'est qu'une conjecture. Voir plus haut, col. 188.

A. Molini.

3. PHARAN (MONTAGNE DE) (hébreu : *har Pâ'rân;* Septante : ὄρος Φαράν), montagne du désert de Pharan. Elle est nommée dans deux passages de l'Écriture : Deut., XXXIII, 2; Hab., III, 3. L'un et l'autre font allusion, en langage poétique, aux merveilles opérées par Dieu à l'époque de la sortie d'Égypte. Dans l'exorde du cantique où il bénit les tribus d'Israël, Moïse s'écrie :

Jéhovah est venu du Sinaï,
Il s'est levé pour eux de Séïr,
Il a resplendi des montagnes de Pharan,
Il est sorti du milieu des saintes myriades.
De sa droite jaillissaient sur eux des jets de lumière.

Habacuc, III, 3, supplie Dieu de renouveler l'œuvre de miséricorde et de justice accomplie dans le passé en se montrant de nouveau à son peuple :

Dieu vient de Théman
Et le Saint de la montagne de Pharan.

Les données de ces textes sont trop vagues pour nous permettre d'établir avec certitude l'identité des monts de Pharan. D'oú la divergence d'opinion parmi les savants. Les uns les identifient avec le *Djébel Moukrah* (1050 métres d'élévation) á 46 kilométres au sud d'*Aïn-Qadis,* à 80 kilométres á l'ouest d'Édom, et á 200 kilométres au nord du Sinaï. Le *Djébel Moukrah* occupe la partie méridionale du plateau accidenté qu'habitent aujourd'hui les Arabes *Azâzimêh.* W. Schultz, *Das Deuteronomium erklärt,* 1859; Palmer, *The Desert of the Exodus,* p. 510, 288, 344-345. — D'autres, au contraire, retrouvent les montagnes de Pharan dans la chaîne qui du Sinaï se projette vers le nord-est, tout le long de la côte ouest du golfe Élanitique jusqu'á Édom. Driver, *Deuteronomy,* Édimbourg, 1902, p. 391. — *Har-Pâ'rân* peut signifier aussi « la région montagneuse et sauvage qui est située au sud de la Palestine. » L.-Cl. Fillion, *Bible commentée,* t. VI, p. 520.

A. Molini.

1. PHARAON (hébreu : *Par'ôh;* Septante : Φαραώ), titre des rois d'Égypte. — I. Signification. — Le sens du terme pharaon n'est point douteux dans la Bible : c'est le nom générique des rois d'Égypte, au temps d'Abraham, de Moïse et de l'Exode, des rois et des prophétes. Gen., XII, 15-20; Exod., VI, 11; III Reg., IX, 16; Is., XXXVI, 6, etc. Pour deux d'entre eux seulement le nom générique se rencontre á côté du nom propre : « Pharaon Néchao » et « Pharaon Ephrée », de la XXVIe dynastie. Quatre autres sont désignés simplement par leur nom propre, dont deux de la XXIIe dynastie, Sésac et Zara; et deux de la XXVe, Sua et Tharaca. Voir ces noms. Ces exceptions n'infirment en rien l'usage général et l'on peut dire que pour les auteurs sacrés tout roi d'Égypte s'appelait Pharaon, de la même manière que plus tard toute reine d'Éthiopie s'appela Candace, que dans les temps modernes tout empereur de Russie s'appelle tsar.

II. Étymologie. — L'origine du mot pharaon est égyptienne. Ὁ Φαραὼν κατ' Αἰγυπτίους βασιλέα σημαίνει. Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, 6, 2, nous en avait déjà prévenus. Rosellini, *Monumenti storici,* 1832, I, p. 116-117; Lepsius, *Die Chronologie der Aegypter,* 1849, p. 336, et Chabas, *Le papyrus magique Harris,* 1860, p. 1860, p. 173, note 2, ont proposé successivement comme origine du mot pharaon l'expression égyptienne [hiéroglyphes], *pa râ,* « le soleil, le dieu Râ ». Avec plus d'apparence de raison, Stern, *Koptische Grammatik,* 1880, p. 92, et *Zeitschrift für äg. Sprache,* t. XXII, 1884, p. 52, a affirmé que Pharaon était identique á [hiéroglyphes], *pa our âa,* « le grand prince ». Mais ce titre fréquent, qu'on rencontre en particulier dans le traité entre Ramsés II et les Khétas et dans une stèle du temps de Scheschanq IV, « était celui que la chancellerie égyptienne donnait aux princes asiatiques ou africains, soit qu'ils reconnussent, soit qu'ils ne reconnussent pas la suzeraineté des Pharaons. » Maspero, *Sur deux stèles récemment découvertes,* dans *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes,* t. XV, 1893, p. 85. De bonne heure cependant, E. de Rougé, *Note sur le mot Pharaon,* dans le *Bulletin archéologique de l'Athéneum français,* 1856, p. 66-68, avait indiqué l'étymologie vraie de ce mot en le dérivant de [hiéroglyphe], *per âa,* « la grande maison, le palais ». Il se rencontrait avec l'οἶκος μέγας de la tradition grecque conservée par Horapollon, *Hieroglyphica,* I, 61, édit. Leemans, 1835, p. 58. Cf. Maspero,

Histoire ancienne de l'Orient classique, t. I, 1895, p. 263, note 4. Pour les autres appellations royales, voir Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben,* édit. anglaise, 1895, p. 58, et Maspero, *loc. cit.,* p. 263-264. Aujourd'hui tout le monde est d'accord que Pharaon, *Pare'ôh,* est la forme hébraïsée de *per āa*, comme le [hiéroglyphes], *Pi-ir-'-u* de Sargon paraît en être la forme assyrianisée. Cf. Oppert, *Mémoire sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie,* 1869, p. 15. L'étude des textes égyptiens de plus en plus nombreux nous a fourni sur l'expression *per āa* et sur son évolution dans la langue des données d'un haut intérêt pour la Bible.

III. Historique. — Ici nous avons pour guide principal, sans nous y astreindre de tous points et sans nous dispenser de recourir aux sources, un remarquable article de Griffith : *Chronological value of Egyptian words found in the Bible,* dans les *Proceedings of the Society of biblical archæology,* t. XXIII, 1901, p. 72-76. Sous l'Ancien Empire où les inscriptions officielles sont les seuls témoins de la langue, le mot [hiéroglyphe] est pris au sens littéral de « grande maison », palais du souverain : [hiéroglyphes], *per āa n souten.* Mariette, *Mastabas, C* 1, p. 112. Il entre surtout en composition avec toute une série de titres : « Ami unique de la faveur de la grande maison », *ibid., C* 25, p. 160; « connu de la grande maison », *ibid., D* 51, p. 314; « médecin de la grande maison », *ibid., D* 11, p. 203; « surintendant du jardin » ou « domaine de la grande maison », *Inscription d'Ouni,* dans E. de Rougé, *Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties,* pl. VII, lig. 9. Dans tous ces titres nous voyons *per āa* s'écarter de son sens primitif, une métonymie s'ébauche, si bien que partout nous pourrions le traduire par « roi ». Pourtant ce n'en est pas encore le synonyme adéquat, ce n'en est qu'une paraphrase respectueuse, quelque chose comme le Saint-Siége pour le pape, la Sublime Porte pour le sultan. Cf. W. M. Muller, art. *Pharaoh,* dans Cheyne, *Encyclopedia biblica,* t. III, col. 3687. — Au moyen empire, XIIe-XVIIe dynastie, avec les papyrus nous sortons des textes officiels et de leurs artifices. Désormais c'est l'idiome populaire, plus fidèle interpréte de la nature du langage et de ses particularités, qui va nous fournir des exemples. Là encore *per āa* se montre tantôt avec un sens franchement littéral, tantôt avec un sens plus vague derrière lequel se cache le roi. Ainsi, à la XIIe dynastie, il est question de taxes sur le bétail pour « la grande maison ». Griffith, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob,* 1898, pl. XVI, et p. 30. A la XIIIe dynastie on parle de « la porte de la promenade du roi dans la grande maison ». Mariette, *Papyrus égyptiens du musée de Boulaq,* t. II, 1878, n. XVIII, pl. XXX; de « provisions envoyées à la grande maison », *ibid.,* pl. XXXIII. Dans un document qui est pour le moins de la fin du moyen empire, nous lisons encore : « la cour de la grande maison », Erman, *Die Märchen des Papyrus Westcar,* 1890, pl. VIII et p. 10. Deux remarques sont à faire sur les textes de cette période : 1° Le mot *per āa* s'y trouve ordinairement au duel, [hiéroglyphes], *per(oui) āa(oui),* « les deux grandes maisons », particularité qui tient à ce que l'Égypte fut de tout temps divisée en deux terres, la terre du Sud et la terre du Nord. L'union des deux terres se faisait dans la personne du roi, qui devenait ainsi le double roi, le roi de la Haute et le roi de la Basse-Égypte, et, par suite, ce qui se rapportait à lui revêtait un caractère de dualité pour répondre à sa double personnalité. Ainsi « la Maison Blanche (magasin royal) » était « la double Maison Blanche », le Palais était « la double grande maison ». Cf. Erman, *Aegypten, loc. cit.,* et Maspero, *Les contes populaires de l'ancienne Égypte,* 3e édit. (1905), p. 14, note 1.

2° *Per āa* à cette époque est presque toujours suivi du souhait royal par excellence [hiéroglyphes], *ānk oudja senb,* « vie, santé, force! » ce qui est un signe, dans le fond, que la métonymie prend corps de plus en plus, que le nom du palais marche vers une personnification et va être attribuée au maître lui-même du palais. En effet, la personnification est un fait accompli sous le nouvel empire. — A la XVIIIe dynastie, une lettre, adressée à Aménophis IV (Khounaton), porte en suscription [hiéroglyphes], *per āa ānk oudja senb Neb* : « Pharaon v. s. f.! le Maître! » tandis qu'à l'intérieur la titulature complète du roi remplit les trois premières lignes. Griffith, *Hieratic Papyri,* etc., pl. XXXVIII et p. 92. A la XIXe dynastie, *per āa* prend le déterminatif personnel [hiéroglyphes], « Pharaon v. s. f! » et devient une expression courante pour désigner le roi, comme dans le *Conte des deux frères*, écrit au temps de Ramsés II. Birch, *Select papyri,* t. II, 1860, pl. X, lig. 8, 9, 10; pl. XI, lig. 1, 3, 4, etc. Et, remarque importante, le mot « Pharaon » se présente toujours sans être accompagné du nom royal jusqu'à la XXIIe dynastie. A cette époque seulement on commence à le faire suivre du nom du roi. De ce fait l'un des Scheschanq (Sésac) est le premier exemple, dans une stéle hiératique : [hiéroglyphes], « le pharaon v. s. f. Shashaka v. s. f. ». Spiegelberg, *Eine Stele aus der Oase Dachel,* dans *Recueil des travaux,* t. XXI, 1899, p. 13. A la XXVe dynastie abondent les documents légaux et dans les dates des papyrus de l'époque de Taharqa on trouve *per āa* précédant le nom royal. Revillout, *Quelques textes démotiques archaïques,* papyrus *3228* du Louvre. A partir de ce moment jusqu'à la fin de la période païenne, tous les rois en démotiques sont intitulés « Pharaon », [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], ou avec le cartouche [hiéroglyphes]. — Chez les Coptes, l'ancien *per āa* perdit le *aïn* et devint **περο,** Griffith, *Stories of the high priest of Memphis,* 1900, p. 73, note 7; puis le **π** initial, considéré à tort comme l'article, disparut à son tour et il resta **ερο, ρρο, ογρω.** Steindorff, *Zeitschrift für äg. Sprache,* t. XXVII, 1889, p. 107; Sethe, *Das ägyptische Verbum,* t. I, 1899, p. 22.

IV. Le mot pharaon et la critique de la Bible. — On a voulu tirer contre l'authenticité du Pentateuque une objection de la manière dont y figure le mot Pharaon. Les uns ont dit : « De la part d'un homme (Moïse) élevé à la cour du roi, nous aurions pu nous attendre... à des renseignements plus précis sur les noms propres... Il y en a si peu que, dans toute cette histoire (l'Exode), il est toujours question du roi Pharaon, qu'il s'agisse de celui dont la fille recueillit l'enfant dans le fleuve, ou de celui devant lequel le vieillard octogénaire se présente pour demander la liberté de son peuple. Le rédacteur n'éprouve pas le moindre besoin de distinguer par leurs noms des personnages si importants. La notice qu'il survint un autre roi qui ne savait rien de Joseph... n'est pas précisément l'indice d'un témoignage immédiat. » Reuss, *L'histoire sainte et la loi,* t. II, 1879, p. 80-81. Sans nous arrêter à relever l'expression inexacte « roi Pharaon », cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* t. IV, 1902, 5e édit., p. 375-376, il nous suffira de remarquer, qu'en ne désignant le roi que par son titre générique de Pharaon Moïse est en parfait accord avec les usages d'Égypte à son époque. Il nomme le roi comme on le nommait du

temps de Ramsès II, comme faisait, par exemple, l'auteur du *Conte des deux Frères*. On ne peut donc lui demander une meilleure mise au point. « Ce fut surtout au temps des Ramsès, quand le peuple d'Israël était prisonnier en Égypte, que ces mots (*per āa*) servirent à dénommer le roi du Delta et de la Thébaïde... Lorsque nous donnons aujourd'hui à Ramsès le nom de Pharaon, nous employons l'expression même dont se servaient ses contemporains pour le désigner. » V. Loret, *L'Égypte au temps des Pharaons*, 1889, p. 18. Par cette simple observation nous voyons aussi le cas qu'il faut faire de cette autre affirmation, au sujet du séjour d'Abraham en Égypte, Gen., XII, 15 sq. : « Le récit contient une pâle représentation des choses d'Égypte; il ne connaît ni le nom du Pharaon ni le nom de sa capitale. » Gunkel, *Genesis*, 1901, p. 156. Sans doute, au temps d'Abraham, *per āa* n'était pas encore devenu l'expression usuelle pour désigner le roi. Mais rappelons-nous que Moïse vit, écrit et meurt en pleine époque ramesside. Voudrait-on qu'il eût fait de l'archaïsme ou du style de basse époque! Et précisément, ce qui fait que le Pentateuque, en ce qui concerne le mot Pharaon — seul point en question ici — est pour nous l'œuvre de Moïse, c'est que le mot Pharaon reste indéterminé sous sa plume. Le préciser par l'adjonction d'un prénom serait nous rejeter au moins à la XXII[e] dynastie, c'est-à-dire après l'an 1000. C'est justement pour placer la composition du Pentateuque vers cette date que d'autres ont émis des conjectures d'apparence plus scientifique. Ils veulent bien que le titre « Pharaon » soit employé familièrement dans la littérature populaire du Nouvel-Empire. Mais c'est plus tard seulement, affirment-ils, qu'il devient le mot usuel pour « roi » et se substitua aux anciennes expressions comme *honef*, « sa majesté », et *souten*. Par conséquent les Hébreux ne purent le recevoir qu'après l'an 1000 avant J.-C. W. M. Müller, art. *Pharaoh, loc. cit.* M. W. M. Müller oublie que l'évolution du mot *per āa* est complète sous la XVIII[e] dynastie, témoin l'adresse de la lettre à Aménophis IV. Pharaon est donc dès lors le mot usuel, le terme courant et à la portée de tous qu'un historien emploiera de préférence. Et pourquoi les Hébreux vivant en Égypte et mêlés aux Égyptiens, pourquoi Moïse surtout, élevé dans le palais royal, auraient-ils ignoré ce fait et parlé autrement que les gens qui les entouraient? Ce raisonnement garde toute sa valeur même dans l'hypothèse peu recevable de ceux qui veulent faire coïncider l'Exode avec les temps troublés d'Aménophis IV. W. M. Müller, *loc. cit.*, prétend tirer une confirmation de son dire dans le fait qu'en Asie, au XIV[e] siècle, le mot Pharaon est absent des *Lettres* cunéiformes de *Tell Amarna* adressées à Aménophis III et à Aménophis IV de la XVIII[e] dynastie. Mais on ne peut établir de parité entre les auteurs de ces lettres, des roitelets syriens, vivant en dehors de la vie égyptienne, et les Hébreux habitant la terre même des Pharaons, et Moïse surtout « instruit dans toute la sagesse des Égyptiens », Act., VII, 22, et auquel nous ramène à chaque instant, comme à l'auteur du Pentateuque, ce que nous révèle l'égyptologie. Cf. Heyes, *Bibel und Aegypten*, 1904, p. 24. C. LAGIER.

2. PHARAON D'ABRAHAM. — I° C'est le premier que mentionne la Bible. Gen., XII, 15. Avec Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, t. I, p. 256-258, et d'autres, ce Pharaon doit-il être cherché parmi les Aménémhat ou les Osortésen de la XII[e] dynastie, c'est-à-dire aux environs de l'an 2000? Il n'y aurait pas d'hésitation possible si nous devions admettre comme certaine la récente chronologie basée par Ed. Meyer, *Aegyptische Chronologie*, dans les *Abhandlungen der königlichen preussischen Akademie*, 1904, sur un lever de Sothis découvert dans un papyrus de Kahun par Borchardt. *Zeitschrift für äg. Sprache*, t. XXXVII, 1899, p. 99-101. J. H. Breasted, *A history of Egypt*, in-8°, New-York, 1905, et *Ancient Records of Egypt*, t. I, 1906, p. 25-39, accepte de confiance cette chronologie. Mais ainsi que le remarque Maspero, *Revue critique*, nouvelle série, t. LXII, 1906, p. 142, « lors même qu'on admettrait l'authenticité des calculs élevés sur cette observation, la réduction systématique du nombre de siècles assignés aux dynasties antérieures à la XVIII[e] n'est qu'une affaire de sentiment. M. Borchardt ayant à choisir pour l'époque de la XII[e] dynastie entre deux périodes sothiaques dont l'une le reportait au début du troisième millénaire avant J.-C., et l'autre au début du quatrième, a choisi la première *a priori* parce que l'autre ne lui convenait pas, et Ed. Mayer s'est rangé à cette façon de penser sur l'autorité de Borchardt : en bonne critique ils auraient dû se borner à poser l'alternative et à indiquer leur opinion personnelle sans l'ériger en axiome *ne varietur.* » Voir dans *Archæological Report*, 1904-1905, de l'*Egypt Exploration Fund*, p. 43-44, un résumé de la question et des discussions qu'elle a soulevées entre Allemands. Faut-il maintenant avec d'autres retarder l'arrivée d'Abraham en Égypte? C'est en particulier l'opinion de Sayce, *The Egypt of the Hebrews and Herodotos*, 3[e] édit., 1902, p. 16 sq. Il faut l'en croire si l'on accepte les calculs de Flinders Petrie, *Researches in Sinai*, Londres, 1906, c. XII, p. 163-185. Celui ci reprend résolument la période sothiaque abandonnée par Borchardt et Ed. Meyer, tâche de l'étayer à l'aide de dates trouvées au Sinaï, et assigne comme origine à la XII[e] dynastie l'an 3459. Reste alors l'espace suffisant pour caser entre la XII[e] dynastie (3459-3246) et la XVIII[e], qu'on admet de part et d'autre commencer vers 1580, pour caser, dis-je, la longue XIII[e] dynastie et les suivantes qui comprennent la période des Hyksos. Reste aussi pour les dynasties XIII-XVII, si peu connues, « assez de jeu dans la chronologie relative de l'Égypte pour que, dit Maspero, *loc. cit.*, nous y puissions ranger les faits nouveaux sans être obligés à démolir et à reconstruire un système rigoureux à chaque découverte d'un règne inconnu. » Étant données ces incertitudes de la chronologie générale, qui s'aggravent encore dans les détails, il n'est donc pas possible actuellement d'identifier le Pharaon d'Abraham ni même la dynastie contemporaine. Mais ce Pharaon n'en rappelle pas moins la vallée du Nil. Quoi qu'on en ait dit, il agit et parle en roi égyptien. L'exactitude de l'écrivain sacré et la confiance qu'il mérite ressortent pleinement du récit.

2° Le pharaon, dit la Genèse, XII, 16, fit bon accueil à Abraham. Ce n'était pas la première fois que des Sémites trouvaient faveur en Égypte. Le tombeau de Khnoumhotep à Beni-Hassan nous fournit un tableau d'immigrants asiatiques qui peut servir d'illustration à la descente d'Abraham, des enfants de Jacob et de Jacob lui-même en Égypte. Voir t. II, la planche entre les colonnes 1067-1070. La caravane compte, hommes, femmes, enfants, trente-sept personnes. Quand même l'inscription ne le dirait pas, on ne peut se tromper sur la race à leurs traits, à leurs vêtements multicolores, à leurs armes. Ils ont le nez fortement aquilin, la barbe des hommes est noire et pointue, leurs armes sont l'arc, la javeline, la hache, le casse-tête et le boumerang. Si la plupart des hommes n'ont pour vêtement que le pagne bridant sur la hanche, le chef porte un riche manteau, les femmes, de longues robes de bon goût et de belle élégance, le tout rayé, chevronné, quadrillé de dessins bleus sur fond rouge ou rouges sur fond bleu, semé de disques blancs centrés de rouge. Des ânes portent le mobilier. Un autre âne est muni d'une sorte de selle à bords relevés où sont assujettis deux enfants. C'est le grand veneur Néferhotep qui a rencontré ces Amou, le scribe royal Khéti les a aussitôt inscrits et, en les pré-

sentant à son maître, il lui transmet la requête du chef de la tribu, Abescha. Celui-ci demande à s'établir sur les terres de Pharaon. En signe de soumission, il offre les produits du désert, du kohl, un bouquetin et une gazelle. Knoumhotep le reçoit, lui et les siens, avec le cérémonial usité pour les personnages de distinction. Ceci se passait sous la XIIe dynastie, en l'an VI d'Osortésen II, avant la venue d'Abraham en Égypte. Cf. Newberry, *Beni-Hasan,* part. I, pl. XXXI, XXXVIII et p. 69 (Mémoire I de l'*Archæological Survey*).

3° Abraham avait une raison de plus d'être bien traité : il était accompagné de Sara, remarquable par sa beauté, et qu'il faisait passer pour sa sœur. Les sujets du Pharaon en préviennent aussitôt leur maître. Et Sara enlevée est placée dans le harem royal. En Égypte, comme dans tout l'Orient, le roi, outre l'épouse principale, avait un harem où il s'arrogeait le droit d'introduire toute femme libre à sa convenance. Un grand officier en était le gouverneur. Il avait sous lui un scribe et divers fonctionnaires. Cf. Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben,* édit. anglaise, p. 74. Tout ce monde était attentif à prévenir les désirs et les passions de leur seigneur, comme les courtisans du *Conte des deux Frères.* Une boucle de cheveux parfumés a été apportée par le Nil. Les scribes et les sorciers s'écrièrent aussitôt : « Cette boucle de cheveux appartient à une fille de Phra-Armachis qui a en elle l'essence de tous les dieux! » Des messagers à la hâte se mettent en campagne et l'on amène la personne que le Pharaon salue grande favorite. Maspero, *Les contes populaires de l'ancienne Égypte,* 3e édit. (1905), p. 13-14. Mais les préférences des Égyptiens allèrent de tout temps aux filles de l'Asie. Dans l'*Ostracon 2262* du Louvre nous voyons le prince Samentou, fils de Ramsès II, accepter dans son harem une fille sémite de basse naissance, « suivant une ancienne coutume pratiquée par les Pharaons comme par les sujets. » Spiegelberg, *Ostraca hiératiques du Louvre,* dans *Recueil des travaux,* t. XVI, 1894, p. 64-65. Les roitelets syriens pour se faire bien venir du Pharaon, sous la XVIIIe dynastie, ne manquent pas de le pourvoir de femmes esclaves et se prévalent du présent. C'est ainsi qu'Abkhiba de Jérusalem rappelle qu'il a envoyé au Pharaon vingt et une esclaves. Winckler, *Die Thontafeln von Tell-el-Amarna,* n. 181, p. 309. Aménophis II admit dans son harem au moins trois princesses sémites, dont l'une, comme suite, n'amena pas moins de trois cent dix-sept compagnes choisies. Petrie, *A history of Egypt,* t. II, 3e édit., 1889, p. 181-182. Ces quelques exemples que l'on pourrait multiplier, suffisent à prouver que l'enlèvement de Sara était un geste vraiment pharaonique. On sait cè qui en résulta. « Et Pharaon appela Abraham et lui dit : Qu'est-ce que tu as fait? Pourquoi ne m'as-tu pas fait savoir que c'était ta femme? Pour quel motif m'as-tu dit qu'elle était ta sœur, de telle sorte que *je la prisse pour femme?* » Gen., XII, 18-19. Il semble que les grandes plaies dont Dieu frappa le Pharaon à cause de Sara aient réveillé dans son cœur la crainte de l'adultère. Tout défunt avait en effet à répondre à ses juges sur cet article et la porte du séjour des dieux lui était fermée s'il ne pouvait dire : « Je n'ai pas eu commerce avec une femme mariée. » Pierret, *Le Livre des morts des anciens Égyptiens,* c. CXXV, p. 374.

4° Sara fut donc rendue à Abraham et celui-ci avec tous ses biens et les présents qu'il avait reçus remonta « vers la région méridionale... Et il était très riche et possédait beaucoup d'or et d'argent. » Gen., XIII, 1, 2. Cet or ne lui venait pas de la terre de Chanaan qui n'en produisait pas, mais de la munificence du Pharaon. De tout temps l'or abonda en Égypte apporté par les Nomades, et le Pharaon en était l'unique dispensateur. Il y abonda surtout à partir de la XIIe dynastie lorsque les limites de l'empire furent reportées par la conquête à la seconde cataracte, jusqu'à Semnéh, et que les districts de l'or furent ouverts aux expéditions annuelles. Nous apprenons par la tombe d'Améni que cet officier dirigea deux expéditions aux mines de l'Etbaye, suivi la première fois d'une escorte de quatre cents, la seconde fois de six cents hommes. A chaque fois il ramena au Pharaon Osortésen Ier tout l'or qui lui avait été demandé. Newberry, *loc. cit.,* pl. VIII, p. 21-26. Au retour d'une de ses campagnes en Nubie, Osortésen III délégua à Abydos son trésorier Ichernefret pour orner le sanctuaire d'Osiris, ses barques et tout le mobilier avec l'or rapporté. *Stèle 1204 de Berlin,* publiée par H. Schaefer, dans les *Untersuchungen zur Geschichte und Alterthumskunde Aegyptens* de Sethe, t. IV, fascic. 2, 1905. Les prodigieux trésors découverts à Dahchour par M. de Morgan confirment cette abondance de l'or sous la XIIe dynastie. *Fouilles à Dahchour,* 1894, pl. XV-XXV et p. 60-72; *Fouilles à Dahchour,* 1894-1895, pl. V-XIII et p. 51-53, 58-65, 67-68. Sous la XVIIIe dynastie cette richesse excitera l'*auri sacra fames* des roitelets syriens. Il leur faut de l'or, de l'or pur, ils y reviennent sans cesse dans leur correspondance. « Que mon frère, écrit l'un d'eux à Aménophis III, m'envoie de l'or en grande quantité, sans mesure; qu'il m'en envoie plus qu'il n'a fait à mon père. Car dans la terre de mon frère l'or est aussi commun que la poussière. » Winckler, *loc. cit.,* n. 25.

Quant à l'objection tirée de la présence du chameau parmi les dons du Pharaon à Abraham, voir CHAMEAU, t. II, col. 524-525. Ajoutons que les études et les fouilles récentes confirment sur ce point les données de la Bible. Le musée de Berlin possède un vase en terre cuite représentant un chameau accroupi, chargé de quatre jarres et monté par son conducteur. Von Bissing, *Zur Geschichte des Kameels,* dans la *Zeitschrift für äg. Sprache,* t. XXXVIII, 1900, p. 68-69, estime que cet objet remonte aux derniers Ramessides, 1100-1000 avant J.-C. Flinders Petrie, dans ses fouilles de 1907, *Gizeh and Rifeh,* p. 23, a trouvé aux environs d'Assiout, dans une tombe de la XIXe dynastie, la représentation bien authentique d'un chameau. Le même Flinders Petrie, *Abydos,* part. II, 1903, pl. X, n. 224 et p. 27, 49 (Mémoire XXIV de l'*Egypt Exploration Fund*) avait déjà trouvé en Abydos une tête de chameau en terre cuite, contemporaine des objets de la Ire dynastie.

C. LAGIER.

3. PHARAON DE JOSEPH. — 1° En admettant, comme on le fait généralement aujourd'hui, que l'Exode eut lieu dans les premières années de Menephtah qui commença de régner vers 1225, et en ajoutant à ce chiffre les 430 ans que les Hébreux passèrent en Égypte, Exod., XII, 40, nous obtenons la date approximative de 1655, époque de leur arrivée dans la terre de Gessen, époque aussi des Hyksos égyptianisés, mais à leur déclin. Cela concorde avec la tradition. Jean d'Antioche, dans *Hist. græc. fragm.,* fragm. 30, édit. Didot, t. IV, p. 555. Or, parmi les derniers rois Hyksos, XVIe ou XVIIe dynastie, se trouvent les Apapi, et c'est précisément sous un Apapi, d'après la tradition encore, que Joseph devint vizir d'Égypte : λέγουσι τινες... τῷ τετάρτῳ ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ (Ἄφωφις) τὸν Ἰωσὴφ ἐλθεῖν εἰς Αἴγυπτον δοῦλον. Οὗτος κατέστησε τὸν Ἰωσὴφ κύριον Αἰγύπτου καὶ πάσης τῆς βασιλείας αὐτοῦ τῷ ιζ' ἔτει τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ. Syncelle, *Chronographie,* édit. Dindorf, 1829, p. 204. L'un des Apapi, peut-être le second, serait donc le Pharaon de Joseph. Voir JOSEPH, t. III, col. 1657. Contre ce calcul on a invoqué la stèle de Ménephtah. Voir MÉNEPHTAH, t. IV, col. 956-957. En l'an V de Ménephtah, disent quelques-uns, les Hébreux sont en Palestine où ils se trouvent en conflit avec les Égyptiens, ce qui permet à Ménephtah d'affirmer qu' « Israël est déraciné; qu'il n'y en a plus de graine » ou « de postérité ». W. Müller, *loc. cit.,* col. 3688; Steindorff,

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, t. xv, 1896, p. 330, etc. A cela on a fait deux réponses principales : — *a*) Les troupes de Ménephtah, si tant est qu'elles poussèrent jusqu'en Palestine, purent y trouver des Israélites, mais non ceux de l'Exode. Jacob en effet descendit en Égypte seulement avec ses fils et leur famille, au nombre de soixante-dix personnes, Gen., xlvi, 27; mais une partie de la tribu, de cette tribu qui avait déjà fourni à Abraham trois cent dix-huit hommes pour combattre Chodorlahomor, Gen., xiv, 14, resta au pays. D'autres Israélites durent revenir dans l'intervalle. Tout ce monde campait dans la région d'Hébron, autour du tombeau d'Abraham où Joseph avait ramené le corps de son père. Gen., l, 13. Pendant que les Israélites de Gessen poursuivaient leur marche au désert, c'est dans ce lieu de ralliement des groupes épars que Menephtah put écraser les Hébreux restés dans le pays ou revenus d'Égypte soit après la fin de la disette, soit lors du voyage de Joseph, soit à d'autres époques. Cf. Daressy, *Revue archéologique*, 3e série, 1898, t. xxxiii, p. 262-266. — *b*) « Il me semble, dit Édouard Naville, que nous avons là une allusion très courte au fait que l'Exode a eu lieu, » que nous avons aussi « la version égyptienne, ou plutôt le nom que les Égyptiens donnaient à cet



36. — Anneau (sceau) portant le nom d'Apapi Ier, le « bon roi Aaouserra, donnant la vie ». Le chaton, en stéatite vernissée de vert, est taillé en forme de scarabée avec une tête d'homme, et sertie dans une légère monture d'or. Sur la base du chaton est gravée en intaille et dans un cartouche le nom du roi. Un fil d'or fixe le chaton à la monture. D'après Newberry, *Scarabs*, frontispice.

événement : l'anéantissement des Israélites. Je ne vois rien là qui aille à l'encontre de l'ancienne idée qui plaçait l'Exode au commencement du règne de Menephtah, c'est-à-dire peu avant le moment où la stèle a été gravée. Les Israélites étaient dans le désert marchant vers la Terre Promise... Pour les Égyptiens ils n'existaient plus, ils avaient disparu dans le désert et ils n'avaient laissé derrière eux aucune postérité. Cette explication me semble en harmonie avec le langage habituel des Pharaons. Dans la bouche du roi d'Égypte ou de ses écrivains officiels, la sortie des Israélites ne pouvait être que leur destruction ». *Les dernières lignes de la stèle mentionnant les Israélites*, dans *Recueil des travaux*, t. xx, 1898, p. 37. Cf. *Revue égyptologique*, t. ix, 1900, p. 111. Le Pharaon de Joseph était donc probablement Apapi II (fig. 36). Qu'il soit égyptianisé, il le montre par sa manière de faire. En effet :

2° Ce pharaon célèbre le jour de sa naissance. Gen., xl, 20. Les théogamies des temples, expression d'une tradition antique et commune à tous les Pharaons, nous disent de reste qu'un pareil jour devait être tout à la joie. Ne rappelait-il pas le jour où les déesses accoucheuses avaient reçu dans leurs bras le pharaon « dès l'œuf », le dieu nouveau-né, et l'avaient présenté à son père selon le sang, Ra ou Amon, tout le ciel étant dans la jubilation ? Cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, 1902, p. 48-55, 66-67; Prisse d'Avennes, *Monuments de l'Égypte*, pl. xxi, fig. 3-4. Les Ptolémées, gardiens des croyances et des coutumes pharaoniques, fêteront de même « le jour de la naissance du dieu bon » Épiphane, *Pierre de Rosette*, texte hiérogl. lig. 10, « la fête de la nouvelle année — τὰ γενέθλια — de Sa Majesté, » le dieu Évergète Ier. *Décret de Canope*, lig. 3. Et ces jours solennels sont une occasion de faveurs pour leurs sujets, *Pierre de Rosette*, lig. 47, comme pour l'échanson du Pharaon de Joseph, Gen., xl, 21, comme pour les prisonniers à l'avènement de Ramsès IV, Maspero, *Notes sur quelques points de grammaire et d'histoire*, dans *Recueil des travaux*, t. ii, 1880, p. 115-117, ou ceux de la *Pierre de Rosette*, lig. 14. Ce dernier passage semble



37. — Aménothès, architecte sous Aménophis III, célèbre surtout dans la science des formules magiques et de ce chef devenu plus tard dieu ptolémaïque. Il était à ce double titre conseiller de son maître. — Musée du Caire. — Découvert à Karnak par M. Legrain en 1901.

exclure des faveurs certains coupables. Le grand panetier devait avoir à se reprocher un grand crime, car le Pharaon le condamne à la décapitation, comme Horemheb plus tard, à côté d'autres criminels châtiés moins sévèrement, condamnera au même supplice le receveur qui avait enlevé à un homme de peine la barque et le chargement qu'il convoyait pour le service d'un maître. *Revue égyptologique*, t. viii, 1898, p. 120-121. Puis, en exemple, on suspendit à un gibet le cadavre du panetier, Gen., xl, 19, 22, comme fera Aménophis II pour sept chefs syriens révoltés, tués de sa main, et suspendus l'un aux murs de Napata, les autres aux murs de Thèbes. Maspero, *Histoire ancienne*, t. ii, p. 292. Cf. Capart, *Note sur la décapitation en Égypte*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, t. xxxvi, 1898, p. 125-126. Sur les plus anciens monuments de l'Égypte se trouvent des exemples de décapita-

tion. Quibell, *Hierakonpolis*, part. I, 1900, pl. XXIX.

3° Deux ans après, le pharaon eut le double songe des sept vaches grasses et des sept vaches maigres, des sept épis pleins et des sept épis desséchés. L'esprit « frappé », il convoque ses conseillers, comme cela arrive dans toutes les grandes circonstances : les sages et les magiciens. Gen., XLI, 1-8. C'est ainsi qu'Osortésen Ier, songeant à reconstruire le Temple d'Héliopolis, assemble son conseil et expose son plan que tous approuvent. L. Stern, *Urkunde über den Bau des Sonnentempels zu On*, pl. I, lig. 1-17, dans *Zeitschrift für äg. Sp.* t. XII, 1874, p. 85 sq. C'est ainsi encore que Ramsès II, d'après la stèle de Kouban, sollicité d'assurer l'eau aux caravanes des mines d'or, s'inspire de ses conseillers pour la construction de nouvelles citernes. Prisse d'Avennes, *loc. cit.*, pl. XXI. Si le cas était ardu, ce n'était plus seulement les sages ou *ḥakamim* qu'on appelait en délibération, mais aussi les magiciens ou *ḥartumim*. Voir DIVINATION, t. II, col. 1443-1444; MAGIE, t. IV, col. 563. « La sorcellerie avait sa place dans la vie courante aussi bien que la guerre, le commerce, la littérature, les métiers qu'on exerçait, les divertissements qu'on prenait... Le prêtre était un magicien... Pharaon en avait toujours plusieurs à côté de lui... et qui étaient ses sorciers attitrés. » Maspero, *Les contes*, préface, p. XLVI. Ils possédaient les secrets de Thot, gardaient soigneusement les écrits hermétiques par lesquels ils avaient puissance sur la nature. Cf. Maspero, *loc. cit.*, p. 102-103, et *Histoire ancienne*, t. I, p. 145-146, 279-280. Ce sont ces mêmes conseillers, sages ou devins (fig. 37), dont le prophète raillera plus tard l'impuissance à sauver le pharaon et l'Égypte des Assyriens. Is., XIX, 11-13. Le pharaon de Joseph ne fit donc, en convoquant les sorciers, qu'agir suivant la pratique courante. C'est, d'après la tradition, ce même Apapi qui ayant construit un temple à Soutek rêva d'imposer aux Thébains le culte de son dieu. Les grands ou sages ne purent lui dire quel moyen employer, tandis que le collège des devins et des scribes trouva un expédient qui lui plut. Maspero, *Les contes*, p. 238-242. Mais cette fois les devins furent impuissants à résoudre le cas.

4° L'échanson rétabli dans sa charge se souvint alors de Joseph qui expliqua le double songe. « Puisque Dieu t'a montré tout ce que tu as dit, tu seras établi sur ma maison et au commandement de ta bouche tout le peuple obéira, je ne serai plus grand que toi que par mon trône, » dit le Pharaon à Joseph. Gen., XLI, 39-40. Le fait d'appeler Joseph à une si grande charge n'a rien que de très naturel de la part d'un roi Hyksos, puisque sous les dynasties indigènes la même chose se présente. A la cour de Méneplıtah, le Chananéen Ben-Matana est le premier porte-parole du Pharaon. Mariette, *Abydos*, t. II, pl. L; *Catalogue général des monuments d'Abydos*, p. 422, n. 1145. Nésamon et Néferkaram-per-Amon, sous leurs noms égyptianisés, sont deux esclaves arrivés à être l'un, surintendant des domaines d'Amon-Ra, l'autre, procureur du Pharaon. *Papyrus Abbot*, pl. IV et passim. Ce qui avait lieu pour des esclaves pouvait à plus forte raison avoir lieu pour des étrangers de marque. A la cour de Thèbes, sous la XVIIIe dynastie, étaient élevés à l'égyptienne et comblés d'honneurs les fils des princes syriens, qu'on renvoyait ensuite à l'occasion commander dans leur pays. Mariette, *Karnak*, pl. XVII. Un chef de Gaza, Yabitiri, avait été conduit tout jeune en Égypte par un inspecteur égyptien. « Je m'attachai au roi mon maître, écrit Yabitiri au Pharaon et je demeurai à la porte du roi mon maître... Le joug du roi mon maître est à mon cou et je le porterai. » Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna*, n. 214. Ce sera plus tard le cas de Hadad l'Iduméen qui, nous l'avons vu, épousa la sœur de la reine et dont le fils fut élevé parmi les princes du sang. Jeroboam sera accueilli de même par Sésac. III Reg., XI, 40.

5° Quand la Bible fait dire à Joseph par le Pharaon : « De ta bouche dépendra tout mon peuple, » elle ne fait que traduire un titre égyptien [hiéroglyphes], *ra-ḥeri* ou *ro-ḥeri*, « bouche supérieure. » Le fonctionnaire qui portait ce titre était le premier intermédiaire entre les fonctionnaires et le Pharaon : toutes les affaires passaient par lui. Un certain Rahotep était « la bouche du roi de la Haute-Égypte et l'oracle du roi de la Basse-Égypte ». Brugsch, *Wörterbuch*, t. VI, p. 671. Tenouna de la XVIIIe dynastie s'intitule « grande bouche supérieure du pays tout entier ». Id., *Recueil des monuments*, pl. LXVI a. Avant d'être roi, Ramsès III fut élevé par son père à la dignité de « grande bouche supérieure de tous les pays d'Égypte ». Chabas, *Re-*



38. — Tradition du sceau. — Au nom de Toutankhamon, le grand chancelier remet au prince Houi le sceau de gouverneur ou vice-roi d'Éthiopie. XVIIIe dynastie. L'inscription se traduit : « Remise du sceau de la dignité de royal fils par le grand chancelier, afin que prospère la dignité du royal fils de Kousch Houi. » (Son commandement) va de Nekhen (El-Kab) à Keri (Djébel Barkal). — D'après Newberry, *Scarabs*, pl. II. — L'anneau et son chaton sont colorés en jaune pour indiquer qu'ils sont en or. Les deux personnages portent la robe de fin lin. Tombe de Houi à Thèbes. Colline de Kournet Mouraï, près du petit temple de Deir el-Medinet.

cherches sur la XIXe dynastie p. 14, 27. Mais cette fonction n'entraînait pas nécessairement avec elle celle de vizir. Même dans le *Papyrus Hood-Wilbour*, lig 14, elle ne vient qu'après la fonction de maréchal de la cour. Cf. Maspero, *Études égyptiennes*, t. II, p. 25-26. C'est pourquoi après avoir établi Joseph *sur toute sa maison*, le Pharaon qui veut faire mieux encore dit de nouveau : « Voici que je t'ai établi *sur toute la terre d'Égypte*. » Et en même temps il lui fait la tradition du sceau royal et de la robe de fin lin que nous voyons portée par Rekhmara, vizir de Thothmès III, dans l'exercice de ses fonctions. Chez Newberry, *The life of Rekhmara*, pl. XII, Rekhmara est assis dans la longue robe de vizir; pl. XII et XXIII, il fait sceller les provisions du temple d'Amon, et il nous dit, pl. XVII, lig. 3, que lui-même il scelle de son sceau les portes du Trésor. Dans une tombe thébaine, Toutankhamon nommait Houi à la dignité de vice-roi de Chus

et lui remettait en grande pompe le sceau royal sous la forme d'un anneau d'or massif (fig. 38). Joseph reçoit de plus un collier d'or. Voir Collier, t. ii. fig. 308, col. 837. C'était la récompense royale par excellence. La scène se reproduit souvent dans les tombeaux des grands fonctionnaires et les inscriptions ne manquent pas de noter le nombre de fois que le Pharaon gratifia de la sorte le défunt. Ahmès d'El-Kab, le bras droit de son homonyme Ahmès Ier dans l'expulsion définitive des Hyksos, reçut jusqu'à sept fois l'or de la vaillance. E. de Rougé, *Mémoire sur le tombeau d'Ahmès,* 1849, p. 61. Il suffira de renvoyer à Newberry, *Rock Tombs of el-Amarna,* part. ii, 1905, pl. xxxiii et p. 36-37 (Mémoire xiv de l'*Archeological Survey*), où Mérira est aujourd'hui encore les *saïs* des équipages cairotes. Cf. en particulier Newberry, *The rock tombs of el-Amarna, loc. cit.,* pl. xiii, xv, xvi, xvii, où Khounaton sur son char est suivi de la reine et de ses filles également sur leurs chars. — Sur *abrek,* du héraut de Joseph, cf. Spiegelberg, *Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament,* 1904, p. 14-18, et voir Abrek, t. i, col. 90; sur le nom donné à Joseph, voir Ṣafnat Pa'nêah. En changeant le nom de Joseph, le Pharaon se conformait à une coutume égyptienne. Plus haut nous avons déjà rencontré portant des noms égyptiens plusieurs étrangers. Un certain Sarebibina, grand-prêtre d'Amon et prêtre de Baal et d'Astarté, sous Aménophis IV, s'appelait en égyptien *Abaï.* Lepsius, *Denk-*



39. — Triomphe d'Aménophis III. Stèle découverte dans le temple funéraire de Ménephtah. Musée du Caire 1377. — Le tableau est double. La partie de gauche, incomplète ici, montre le pharaon sur son char marchant sur les Syriens. — La partie de droite est complète : le pharaon foule sous son char les vils Éthiopiens dont les chefs sont liés sur les chevaux. En légende, on lit : « (Le Dieu bon) maître du glaive, puissant à les enchaîner (ses ennemis du Sud); détruisant la race de la vile Kouš, amenant leurs chefs en prisonniers vivants. »

accablé d'or littéralement, et à la *stèle C 123* du Louvre où Séti Ier de son balcon tend les mains vers son favori Horkhem pendant qu'on passe au cou de celui-ci le collier d'or. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit. t. ii, p. 128-129.

6o Il fallait que le peuple qui devait obéir à Joseph connût aussi son élévation, et c'est pourquoi Pharaon le fait monter sur son second char. Gen., xli, 43. Ce n'était plus la litière des anciens temps portée à épaules d'hommes ou assujettie entre deux ânes, mais le vrai char asiatique introduit en Égypte avec le cheval par les Hyksos. A partir de cette époque les monuments représentent partout le Pharaon paradant, combattant et triomphant sur un char enlevé par de grands chevaux (fig. 39). Il en est de même pour les hauts fonctionnaires. Naturellement la hiérarchie des chars suivait la hiérarchie des personnages, et comme Joseph était établi le premier après le roi, il devait marcher immédiatement après lui. Cf. Heyes, *Bibel und Aegypten,* I fasc., p. 250-253. Grâce aux tombes de Tell el-Amarna, il n'est pas difficile de reconstituer Pharaon sur son char et son cortège, s'avançant au vent des grands éventails, précédé de ses coureurs que nous rappellent *mäler aus Aegypten und Aethiopien,* publiés par Naville, Sethe et Borchardt, t. i, p. 16-17. Un chef des orfèvres, Kertana, devint Nefer-renpit. Naville, *Das ägyptische Totenbuch der 18-20 Dynastie,* 1886, Introduction p. 64. Ben-Matana, que nous connaissons, fut pour tous les Égyptiens *Ramsès-m-per-ra,* « Ramsès dans le temple de Ra » avec le surnom de *Mer-on* « aimé d'Héliopolis ». La princesse héthéenne qu'épousa Ramsès II ne nous est connue que par le nom égyptien que lui imposa le Pharaon : *Our-ma-neferou-ra,* « la grande qui voit les beautés de Ra ». Maspero, *Histoire ancienne,* t. ii, p. 405-406.

7o Quant au mariage de Joseph avec une fille d'un prêtre d'Héliopolis, il était des plus honorables. Le sacerdoce d'Héliopolis occupait l'un des premiers rangs par son antiquité et par la qualité de son dieu. A défaut de ses filles, le Pharaon alliait ses favoris à des filles de prêtre. Lui-même ne croyait pas déroger en choisissant parmi elles son épouse principale. La femme d'Amasis, la mère de Psammétique III, était de race sacerdotale. Wiedemann, *Aegyptische Geschichte,* 1880, p. 659.

8o On ne pouvait entrer en Égypte ou en sortir sans

l'assentiment du Pharaon. Aux immigrants autorisés à s'y établir était assignée la place qu'ils devaient habiter. Nous avons vu les Amou du tombeau de Khnumhotep demander à se fixer en Égypte. Des *Schasou* au temps de Menephtah ne pénètrent avec leurs troupeaux dans les pâturages laissés libres par le départ des Hébreux qu'avec l'autorisation des gardes qui veillaient à la frontière, et aussitôt le Pharaon en est prévenu. *Anastasi VI,* pl. VI, 4. Dans le traité entre le roi héthéen Khétasar et Ramsès II, les contractants s'engageaient réciproquement à se rendre les transfuges. Lig. 22-25, dans *Records of the past,* 1re série, t. IV, p. 30. L'Égyptien Sinouhit réfugié chez les tribus voisines du Sinaï ne peut rentrer en Égypte que sur l'invitation du Pharaon alors régnant. Maspero, *Les contes,* p. 71-73. Nous ne sommes donc pas surpris de voir le Pharaon de Joseph autoriser Jacob et sa famille à demeurer en Égypte et leur désigner un territoire, Gen., XLVII, 1-6, pas plus que nous ne serons surpris de voir Méneplitah résister au départ des Israélites jusqu'à la dixième plaie. C. LAGIER.

4. **PHARAON DE L' « OPPRESSION ».** Exod., I, 10, etc. Voir RAMSÈS II.

5. **PHARAON DE L'EXODE.** Voir MÉNEPHTAH, t. IV, col. 955-957.

6. **PHARAON (FILLE DU).** — I Par., IV, 18. Dans une généalogie, il est question d'une fille de Pharaon : *Hi autem filii Bethiæ filiæ Pharaonis quam accepit Mered.* Mered avait peut-être rendu de grands services au Pharaon. Dans l'histoire de l'Égypte, il n'est pas rare de voir le roi récompenser ses serviteurs en les mariant à l'une de ses nombreuses filles. Bethia serait-elle une fille de Ramsès II ? Convertie à son mariage, elle aurait reçu un nom nouveau, בִּתְיָה, *Bityah,* « la fille de Jéhovah », nom d'autant plus auguste que son rang était plus élevé. Voir BETHIA, t. I, col. 1686 ; JUDAÏA, t. III, col. 1778 ; MÉRED, t. IV, col. 996.

7. **LE PHARAON CONTEMPORAIN DE DAVID.** — Quand l'armée de David battit les Iduméens, Adad, de la race royale d'Édom chercha un refuge auprès du Pharaon. III Reg., XI, 15-22. Ce Pharaon était probablement Psousennès II. Voir ADAD 3, t. I, col. 166.

8. **LE PHARAON BEAU-PÈRE DE SALOMON.** — Un Pharaon donna à Salomon sa fille en mariage. III Reg., III, 1. Voir SALOMON.

9. **LE PHARAON DE JÉROBOAM ET DE ROBOAM.** — Voir SÉSAC. L'Écriture lui donne le titre de roi et non celui de Pharaon.

10. **LE PHARAON ENNEMI D'ASA.** — Il est appelé « roi d'Éthiopie », II Par., XIV, 9, mais il était sans doute aussi roi d'Égypte. Voir ZARA.

11. **LE PHARAON CONTEMPORAIN D'OSÉE, ROI D'ISRAËL.** — Il est appelé roi d'Égypte. IV Reg., XVII, 4. Voir SUA.

12. **LE PHARAON CONTEMPORAIN D'ÉZÉCHIAS,** ennemi de Sennachérib. Is., XXXVI, 6. Voir THARACA.

13. **LE PHARAON CONTEMPORAIN DE JOSIAS.** — Voir NÉCHAO, col. 1547.

14. **LE PHARAON CONTEMPORAIN DE SÉDÉCIAS,** dont il est question dans Jérémie et dans Ézéchiel. Voir ÉPHRÉE, t. II, col. 1882. C. LAGIER.

PHARATHON (hébreu : *Pir'âṭôn ;* Septante : Φαραθών; *Alexandrinus :* Φρααθών), ville d'Éphraïm, patrie du juge Abdon, fils d'Illel, où il fut enseveli. Jud., XII, 13-15. De là fut aussi Banaïas, un des vaillants chefs de l'armée de David. II Reg., XXIII, 30; I Par., XI, 31; XXVII, 14. Cette ville était bâtie sur la montagne d'Amalec. Voir AMALEC, t. I, col. 427. Elle fut plus tard fortifiée, munie de murs élevés, de portes et de serrures, par Bacchide, général de l'armée d'Antochius. I Mach., IX, 50. Quelques commentateurs ont douté si la Φαραθωνί des Machabées (*Alexandrinus* et *Sinaiticus* [2] : Φαραθών; Vulgate : *Phara ;* Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, I, 3 : Φαραθώ) était identique à la Pharathon des Juges, parce que les villes fortifiées par le général gréco-syrien sont attribuées à la Judée. Mais la phrase peut s'interpréter différemment : Il bâtit des villes fortes en Judée et [en outre] les forteresses de Jéricho, etc. ; ou bien la Judée est prise ici dans l'acception plus générale qui lui a été souvent attribuée de « pays d'Israël ». Thamnata et Thopo (Taphua [?]), citées en ce passage, n'appartiennent pas non plus à la province de Judée. Pharatha, d'après le rabbin Estôri ha-Parchi (XIIIe siècle), était située « à environ six heures de Sichem, à l'ouest déclinant un peu au sud et appelée *Fer'aṭṭâ'.* » *Caftor va-Phérach,* édit. Luncz, Jérusalem, 1897-1899, p. 288. *Fer'atâ'* est aujourd'hui un petit village de moins de deux cents habitants, à douze kilomètres environ à l'ouest-sud-ouest de Naplouse, l'ancienne Sichem. On s'y rend de cette ville par deux sentiers escarpés, difficiles et formant de nombreux détours; et ce sont sans doute ces difficultés qui ont induit l'écrivain juif en erreur sur la distance réelle entre ces deux localités, car on ne peut contester qu'il ne désigne la même localité. *Fer'atâ'* s'élève sur une colline de 555 mètres d'altitude au-dessus du niveau de la mer Méditerranée. Les belles pierres, régulièrement taillées que l'on voit dans les murs des habitations modernes ou que l'on trouve éparses aux alentours, attestent que le village actuel, s'il s'agit de Thamna d'Éphraïm, comme permet de le croire l'ordre des villes procédant du sud au nord, a succédé à une localité antique de quelque importance. On rencontre aussi des sarcophages en pierre de style grec et des tombes antiques. A sept ou huit cents mètres, au nord-est du village, un petit sanctuaire musulman dédié à l'*ouély Abou-Djoud* est en grande vénération dans le pays. L'identification d'Estôri reproduite par le rabbin Jos. Schwarz, *Tebuoth ha-'Arez,* édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 187, a été adoptée par Ed. Robinson, *Neue biblische Forschungen in Palästina,* Berlin, 1887, p. 175; Guérin, *Samarie,* t. II, p. 179-180, et la plupart des palestinologues. Cl. R. Conder cependant identifie *Far'aṭṭâ'* avec *Éphra,* Jud., VI, 11, et propose de voir Pharathon dans *Fir'aûn. The survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II, p. 162-163, 164. Cf. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 137. *Fir'aûn* est un grand village de sept à huit cents habitants, situé à trois kilomètres au sud de *Tûl-Karem,* sur une des collines qui bordent la plaine côtière méditerranéenne. Son nom procède sans doute de la même étymologie que *Fer'atâ';* mais tandis que celui-ci conserve la forme historique arabisée du nom de *Fer'atôn,* comme *'Anâṭâ,* par exemple, celle de *'Anaṭôṭ,* on s'expliquerait difficilement comment contrairement au fait le plus constant dans la modification des noms anciens en Palestine, ce serait le *ṭ* intermédiaire qui aurait disparu tout en laissant subsister la syllabe finale *ôn.* La *Chronique samaritaine* (XIIe siècle) connaît déjà le nom de *Fer'atâ* dans sa forme actuelle et en fait remonter l'origine à l'époque des Juges. Suivant un récit légendaire, le lieu aurait été ainsi appelé, de la racine *fâra',* parce que là, à l'occident du mont sacré de Garizim, les Israélites dissidents par

rapport à eux, se seraient retirés et « multipliés à l'instar des rameaux d'un arbre touffu ». *Chron. samarit.*, ch. XLI, édit. Juynboll, Leyde, 1848, p. 41.

L. HEIDET.

PHARATHONITE (hébreu : *hap-Pir'âṭônî;* Septante : ὁ Φαραθωνίτης; ὁ Φαραθωνί), originaire de Pharathon. Un des juges d'Israël, Abdon, Jud., XII, 13, 15, et Banaïas, un des vaillants soldats de David, II Reg., XXIII, 30; I Par., XI, 31; cf. XXVII, 14, étaient de Pharathon. Voir PHARATHON.

PHARÈS, nom, dans la Vulgate, de deux Israélites qui ont des noms différents dans le texte hébreu.

1. PHARÈS (hébreu : *Péréṣ,* « brèche »: Septante : Φαρές), fils de Juda et de Thamar et frère jumeau de Zara. Voir THAMAR. Au moment de la naissance, Zara présenta le premier la main et la sage-femme y attacha un fil cramoisi, mais il retira la main et son frère, qui fut appelé pour cela Pharès, sortit le premier. Gen., XXXVIII, 28-30. Ces détails sont donnés par la Genèse, à cause de l'importance des droits d'aînesse. Ces droits paraissent avoir été donnés à Pharès, car il est toujours nommé le premier dans les listes généalogiques. Gen., XLVI, 12; Num., XXVI, 20; I Par., II, 4; Matth., I, 3. Ses descendants furent bénis de Dieu, selon le souhait des parents de Booz, Ruth, IV, 12, ils devinrent très nombreux; Pharès fut la tige de la mission royale de David et l'ancêtre de Notre-Seigneur. Matth., I, 3; Luc., III, 33. La postérité de Juda forma quatre familles principales, et Pharès fut la souche de deux d'entre elles, celle des Hesronites et celle des Hamulites, par ses deux fils Hesron et Hamul. Num., XXVI, 20. Les deux autres fils de Juda ne furent chefs que d'une famille chacun, Séla de celle des Sélaïtes, et Zaré de celle des Zaréites. Num., XXVI, 20. La généalogie des descendants de Pharès est donnée, Ruth, IV, 18-22, jusqu'à David, et plus en détail, I Par., II, 5, 9-III, 24, jusqu'après la captivité de Babylone. Outre les rois de Juda, tous descendants de Pharès, les livres historiques de l'Ancien Testament nous font connaître parmi les Pharésites, les généraux de David, Jesboam, I Par., XXVII, 3, ainsi que Joab et ses frères, Abisaï et Azaël, fils de Sarvia, sœur de David, I Par., II, 16, qui descendaient de Pharès au moins par leur mère; leur père n'est nommé nulle part dans l'Écriture. Du temps de Zorobabel, 468 des fils de Pharès habitèrent Jérusalem. II Esd., XI, 4-6. Cf. I Par., IX, 4.

2. PHARÈS (hébreu : *Pérèš;* Septante : Φαρές), le premier nommé des fils que Machir eut de Maacha. Il était de la tribu de Manassé. I Par., VII, 16.

3. PHARÈS, un des mots prophétiques qui furent écrits sur la muraille de la salle du festin de Baltassar. Voir BALTASSAR 2, t. I, col. 1421-1422.

PHARÉSITES (hébreu *hap-Parṣî ;* Septante : δῆμος ὁ Φαρεσί; Vulgate : *Pharesitæ*), descendants de Pharès, fils de Juda. Num., XXVI, 20. Voir PHARÈS, 1.

PHARIDA (hébreu : *Peridâ'*, II Esd., IX, 57 ; *Perûdâ'*, I Esd., II, 55; Septante : Φεριδά, II Esd., IX, 57; Φαδουρά, I Esd., II, 55), éponyme d'une famille de « serviteurs de Salomon » qui retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 55; II Esd., IX, 57. Dans le premier passage, la Vulgate écrit Pharuda, conformément à l'orthographe du texte original. Les « serviteurs de Salomon » étaient des Nathinéens. Voir NATHINÉENS, t. IV, col. 1486.

PHARISIENS. — I. LES SOURCES. — Tout ce que nous savons des pharisiens — ou à peu près — nous vient de Josèphe, du Talmud et du Nouveau Testament. Josèphe parle souvent des pharisiens et les passages qui suivent sont surtout à étudier : *Bell. jud.*, II, VIII, 14; *Ant. jud.*, XIII, V, 9; XIII, X, 5-6; XVII, II, 4; XVIII, I, 2-4; *Vita,* 2, 38. Le portrait qu'il nous en trace est doublement précieux, parce qu'il est d'un contemporain et d'un homme qui fut quelque temps affilié au pharisaïsme. Malheureusement, l'historien juif, désireux d'être compris de ses lecteurs païens, nous les présente comme une école *philosophique,* les assimile aux *stoïciens* et les met constamment en opposition avec les sadducéens et les esséniens, qui seraient d'après lui des sectes (αἱρέσεις) du même genre. Ces réserves faites, les détails qu'il nous donne sont fort instructifs et trouvent dans les faits leur confirmation. — Le Talmud contient de nombreux détails sur les pharisiens, principalement dans leur contraste avec les sadducéens et le vulgaire (*'am hâ-'ârèṣ*). On trouvera dans Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* 2e édit., t. II, Leipzig, 1898, p. 384-388, les textes de la Mischna à ce sujet. Bien que la Mischna n'ait été rédigée dans son état actuel que vers la fin du second siècle, par Juda le Saint, beaucoup de parties sont antérieures et supposent l'existence du temple. Mais ce qu'il y a dans le Talmud (Mischna, Ghemara et Midrasch) de plus intéressant que les textes particuliers, c'est l'esprit *pharisaïque* dont il est imprégné d'un bout à l'autre. Non seulement le Talmud est l'œuvre des pharisiens, mais il peut être regardé comme l'image vivante et l'incarnation du pharisaïsme. — Les allusions du Nouveau Testament aux pharisiens ne sont qu'accidentelles et les informations qu'elles nous fournissent ne sont le plus souvent qu'indirectes. Mais les pharisiens jouent un tel rôle dans l'histoire évangélique et apostolique que cette source de renseignements devient pour nous d'une très haute importance. Les récits et les discours de l'Évangile éclairent d'un jour très vif les données étrangères et trouvent aussi en elles leur commentaire et leur explication.

II. LES NOMS DES PHARISIENS. — Le mot « pharisiens » est en hébreu פְּרוּשִׁים, en araméen פְּרִישִׁין, état emphatique פְּרִישַׁיָּא, d'où vient le grec Φαρισαῖοι. C'est donc le participe passif de פָּרַשׁ, *pâraš,* « séparer »; et la seule question est de savoir si les pharisiens sont ainsi appelés parce qu'ils s'éloignent des choses impures, capables de produire une souillure légale, ou parce qu'ils se séparent des personnes dont le contact et le commerce les souilleraient. Une raison d'adopter le premier sens pourrait être que le dérivé פְּרִישָׁה ou פְּרִישׁוּת signifie l'éloignement des choses impures, l'exemption de toute impureté. Mais des raisons plus puissantes militent en faveur du second sens. D'abord l'éloignement des choses impures entraîne nécessairement l'éloignement des personnes impures, c'est-à-dire de celles qui n'observent pas les prescriptions relatives aux aliments ou aux contacts impurs. Ensuite toute l'histoire des pharisiens nous les montre séparés du vulgaire et formant entre eux une sorte de cercle fermé. Enfin les écrivains anciens adoptent unanimement cette acception. *Clementinæ hom.*, XI, 28, t. II, col. 296 (les pharisiens et les scribes οἵ εἰσιν ἀφωρισμένοι); Origène, *In Matth.*, XXIII, 2, t. XIII, col. 1611 (dividunt seipsos quasi meliores a multis... qui interpretantur *divisi* et *segregati*); *In Matth.*, XXIII, 23, t. XIII, col. 1626; *Ibid.*, XXIII, 29, t. XIII, col. 1633 (recte Pharisæi sunt appellati, id est *præcisi*); *In Joa.*, VI, 13, t. XIV, col. 240 (διῃρημένοι τινὲς καὶ στασιώδεις); *Ibid.*, XIII, 54, t. XIV, col. 504; Pseudo-Tertullien, *Contra hær.*, à la fin du *De præscript.*, t. II, col. 61 (*additamenta quædam legi adstruendo a Judæis* divisi *sunt*); S. Épiphane, *Cont. hær.*, XVI, 1, t. XLI, col. 249 (ἐλέγοντο δὲ Φαρισαῖοι διὰ τὸ ἀφορισμένους εἶναι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἄλλων); S. Jé-

rôme, *Adv. Luciferian.*, 23, t. XXIII, col. 178 (Pharisæi a Judæis *divisi,* propter quasdam observationes superfluas, nomen quoque a dissidio susceperunt); *In Matth.*, XXII, 23, t. XXVI, col. 163 (*unde et* divisi *vocabantur a populo*). Le Talmud donne de l'étymologie du nom des pharisiens la même explication. On peut voir les passages dans le *Lexique* de Buxtorf et la définition des pharisiens dans l'*Aruch*. — Le sens du mot « pharisien » étant « séparatiste », il n'est guère probable que les pharisiens eux-mêmes se soient donné ce nom; ils finirent par l'accepter; mais tout porte à croire qu'il leur fut attribué d'abord par leurs adversaires. En effet, selon toute apparence, les pharisiens apparaissent pour la première fois dans l'histoire sous le nom de חֲסִידִים, *ḥăsîdîm,* « les hommes pieux », lors du soulèvement des Machabées. Le nom de pharisiens est encore relativement rare dans la Mischna et presque toujours (sauf deux fois), il est mis dans la bouche des sectes hostiles. Enfin nous savons que les pharisiens s'appelaient entre eux חֲבֵרִים, *ḥăbêrîm,* « associés ou compagnons ». — Un fait très digne de remarque et trop peu remarqué, c'est la synonymie *apparente,* dans le Nouveau Testament, entre scribes et pharisiens. Non seulement les scribes et les pharisiens sont très souvent nommés ensemble comme une classe à part, mais ce qu'un Évangile attribue à un pharisien est par un autre Évangile attribué à un scribe ou réciproquement. C'est que, à l'époque néotestamentaire, les scribes appartenaient en général au parti pharisien; aucun scribe sadducéen n'a laissé un nom dans l'histoire et cela n'est pas pour surprendre, car les sadducéens rejetant toute tradition, le métier de scribe était chez eux presque réduit à rien. Tous les pharisiens n'étaient pas scribes, puisqu'on distinguait, même parmi les pharisiens, l'ignorant (הֶדְיוֹט) et le savant (חָכָם), mais à peu près tous les scribes étaient pharisiens. Cependant les Évangélistes ont conscience que les mots « scribes » et « pharisiens » ne sont pas pleinement synonymes, puisque, assez souvent, ils mentionnent les pharisiens à côté des scribes, Matth., XII, 38; XV, 1; XXIII, 2, 13, 14, 15, 23, 25, 27, 29; Marc., VII, 1, 5; Luc., V, 21, 30; VI, 7; XI, 53; XV, 2; cf. Act., V, 34. Ils signalent même quelquefois les scribes appartenant au parti pharisien, Marc., II, 6 (οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων); cf. Luc, V, 30. Saint Jean ne parle pas des scribes, sauf une fois dans l'épisode de la femme adultère, VIII, 3. Saint Luc emploie le mot γραμματεύς concurremment avec νομικός et νομοδιδάσκαλος. Voir SCRIBES et SADDUCÉENS.

III. HISTORIQUE. — 1° *Origine des pharisiens.* — L'esprit de séparation, si caractéristique des pharisiens, commence à se manifester chez les Juifs revenus de l'exil de Babylone avec Zorobabel et Esdras. Dès cette époque, la terminologie usitée dans la suite entre en vigueur, quoique dans un sens différent. Obéissant aux exhortations d'Esdras et de Néhémie, les Israélites dévots se séparent des habitants du pays (*'am hâ'ârèṣ*), c'est-à-dire des païens ou des Juifs infidèles qui étaient restés en Judée après la déportation. I Esd., VI, 21; IX, 1; X, 11; II Esd., IX, 2; X, 29. Mais les pharisiens proprement dits, qui se séparent de la masse du peuple trop peu zélée pour l'observation rigoureuse de la loi, ne remontent pas si haut. Leur première apparition a lieu lors de la grande persécution entreprise par les rois de Syrie en vue d'helléniser la Palestine. En montant sur le trône (175 avant J.-C.), Antiochus Épiphane avait juré d'exterminer la religion juive, et il fut puissamment secondé dans ce dessein par la lâcheté et l'ambition d'un certain nombre de personnages influents appartenant au sacerdoce, entre autres les grands-prêtres Jésus, surnommé Jason, et Ménélas. En 170, le monarque sacrilège avait pénétré dans le lieu saint et enlevé le trésor du Temple. Peu de temps après il interdisait la circoncision, la célébration du sabbat, les sacrifices, en un mot tout le culte judaïque. Le 15 du mois de casleu, un autel de Jupiter Olympien remplaça dans le Temple l'autel de Jéhovah, et le 25 du même mois on y immolait des victimes. Cette profanation fit éclater le soulèvement des Machabées qui trouvèrent bientôt un ferme appui dans un parti qui s'était formé un peu auparavant pour résister à l'hellénisme et pour maintenir intacte la religion mosaïque. Les Assidéens, חֲסִידִים, οἱ 'Ασιδαῖοι, « les hommes pieux » — c'est ainsi qu'on les nommait et qu'ils s'étaient peut-être nommés eux-mêmes — sont les ancêtres des pharisiens ou pour mieux dire ils ne se distinguent pas, au nom près, des pharisiens. Depuis Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer,* Greifswald, 1874, p. 78-86, l'identité est généralement admise. Cf. I Mach. I, 65-66; II, 42; VII, 12-13; II Mach. XIV, 6. Cohen, *Les Pharisiens,* t. I, p. 106, émet l'hypothèse que les assidéens, en disparaissant, donnèrent naissance aux deux sectes des pharisiens et des esséniens : « Une fraction (les assidéens) restant fidèle à la tradition naziréenne, se réfugia, contre les orages de ces temps malheureux, dans un ascétisme obstiné. L'autre fraction (les pharisiens) — et ce fut la plus nombreuse — *se séparant* de ses frères en doctrine et les laissant dans la retraite, marcha en avant d'un pas résolu, aspirant ouvertement à diriger dans les voies nouvelles le judaïsme réformé. » Si l'origine assignée aux esséniens est très contestable, la descendance des pharisiens du vieux parti assidéen semble établie.

2° *Les pharisiens sous les Asmonéens.* — C'est sous le roi Jean Hyrcan (135-105) que les pharisiens apparaissent pour la première fois dans l'histoire sous la dénomination de pharisiens. Voici comment Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, X, 5-6, raconte l'anecdote. Dans un festin, où les principaux d'entre les pharisiens étaient invités, le roi pria les convives de ne pas lui ménager leurs conseils. Pendant que les autres se récriaient, en exaltant à l'envi les vertus du monarque, un des assistants, nommé Éléazar, lui dit que ce qu'il aurait de mieux à faire pour plaire à Dieu serait de se démettre du souverain pontificat. Comme le roi en demandait la raison : « C'est, ajouta l'autre, qu'au rapport des anciens ta mère a été captive. » Un sadducéen, présent à la scène, lui insinua alors que pour sonder les véritables sentiments des pharisiens à son égard il n'avait qu'à leur demander quel supplice méritait l'insolent. Tous opinèrent, non pas pour la mort, mais pour la prison ou la peine du fouet; et le roi jugeant par là qu'ils lui étaient hostiles et qu'ils prenaient secrètement parti pour le coupable, se déclara désormais contre eux et se jeta dans les bras des sadducéens. D'après le Talmud de Babylone le fait se serait passé sous Alexandre Jannée (104-76). Sur l'avis d'un sadducéen du nom d'Éléazar, le roi aurait feint de vouloir se démettre du pontificat afin de savoir ce que les pharisiens pensaient de lui. Un pharisien, donnant dans le piège, lui aurait dit : « O roi, contente-toi de la couronne royale et laisse la couronne des pontifes aux descendants d'Aaron. » A ces mots, Alexandre Jannée aurait fait mettre à mort tous les pharisiens. Des deux anecdotes la dernière est certainement la plus invraisemblable. Voir E. Montet, *Le premier conflit entre pharisiens et sadducéens d'après trois documents orientaux,* Paris, 1887. Ces récits légendaires peuvent contenir un fond de vérité. Les pharisiens ne pouvaient pas voir de bon œil les Asmonéens usurper et retenir dans leur maison le souverain pontificat. Les visées profanes et les ambitions mondaines de Jean Hyrcan n'étaient point pour leur plaire. Les cruautés de ses deux fils et successeurs immédiats, Aristobule et Alexandre, n'étaient pas non plus de nature à les concilier et ils avaient contre ces deux princes un grief

nouveau, celui d'avoir ajouté à la qualité de pontife le titre de roi que Jean Hyrcan n'avait pas osé prendre. A la mort d'Alexandre Jannée, les pharisiens rentrèrent en faveur. Ici encore il faut, dans le récit de Josèphe, faire la part de la légende. Sur le conseil du monarque expirant, sa femme Alexandra se serait livrée aux mains des pharisiens, leur permettant de réparer à leur gré les injustices de son mari, sans épargner sa mémoire ni même son cadavre. Touchés de ces avances, les pharisiens auraient accordé au roi défunt de magnifiques funérailles et pris sous leur protection ses deux enfants Aristobule et Hyrcan qui lui succédaient, celui-ci comme roi, celui-là comme pontife. *Ant. jud.*, XIII, xv, 5; xvi, 2; *Bell. jud.*, I, v, 1-2. Mais les pharisiens, abusant de leur pouvoir, tirèrent une terrible vengeance de tous ceux dont Alexandre Jannée s'était servi pour les persécuter. Les massacres et les exils arbitraires leur aliénèrent bientôt les cœurs et furent pour beaucoup dans la révolution qui fit passer le sceptre des mains d'Hyrcan II à celles d'Aristobule et qui amenèrent, avec l'intervention de Pompée, la perte de l'autonomie juive. Dans les temps troublés qui suivirent on n'entend plus parler des pharisiens. Ils rentrent en scène à l'avènement d'Hérode auquel six mille d'entre eux refusent le serment de fidélité. Frappés d'une forte amende et plusieurs même punis de mort, ils restent en défaveur durant tout ce règne; mais leur crédit auprès du peuple n'en devenait que plus grand. *Ant. jud.*, XVII, ii, 4. A partir d'ici les pharisiens, grâce au Nouveau Testament et au Talmud, apparaissent en pleine lumière historique; mais toute la période précédente est fort obscure, parce que les pharisiens, qui par leurs scribes et leurs légistes se trouvaient maîtres de la littérature, ont enseveli dans un silence systématique la dynastie des Asmonéens. Judas Machabée lui-même est à peine nommé dans le Talmud et l'on ne fait exception que pour le chef de la famille Matathias. Voir Gaster, *The Scroll of the Hasmonæans* (*Megillath Bene Hashmunai*), dans *Transactions of the ninth internat. Congress of Orientalists*, t. ii, Londres, 1893, p. 3-32.

IV. Doctrines des pharisiens. — 1° *Les pharisiens et les traditions.* — Les pharisiens, dit Josèphe, se faisaient remarquer par leur exacte interprétation de la Loi, *Bell. jud.*, II, viii, 14 : οἱ μετὰ ἀκριβείας δοκοῦντες ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα. Cf. *Vita*, 38; *Ant. jud.*, XVII, ii, 4. Nous le savions déjà par saint Paul qui s'exprime presque dans les mêmes termes. Act., xxii, 3; xxvi, 5; Phil., iii, 5. Mais ce qui les distinguait des sadducéens, c'était l'admission de la tradition *orale* qui interprétait et au besoin complétait la Loi, tandis que les sadducéens, en principe du moins, refusaient de rien reconnaître en dehors de la Loi écrite. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, x, 6 : Νόμιμά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις. Les Évangélistes mettent aussi en relief ce caractère des pharisiens. Matth., xv, 2; Marc., vii, 3. Le Talmud va jusqu'à dire qu'on est moins coupable en allant contre la Thora qu'en rejetant les prescriptions des scribes. *Sanhedrin*, xi, 3; cf. *Aboth*, iii, 11; v, 8. Repousser ces traditions c'était rompre ouvertement avec les pharisiens. *Ant. jud.*, XIII, xvi, 2. Geiger, *Sadducäer und Pharisäer*, dans *Jüd. Zeitschrift*, t. ii, 1863, est donc bien mal inspiré lorsqu'il prétend que le pharisaïsme était l'image anticipée du protestantisme. — Les traditions se divisaient en traditions juridiques (*Halacha*) et en traditions historiques (*Hagada*). Voir Midrasch, t. iv, col. 1078-1079. Sur les unes et sur les autres on peut consulter Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3e édit., t. iii, 1898, p. 330-350. Pour constater à quelles minuties puériles descendait la casuistique des pharisiens, il n'y a qu'à parcourir l'ouvrage de J. de Pauly et Neviasky, *Rituel du judaïsme*, Orléans, 1898-1901, surtout fasc. vi : *Des aliments préparés par un païen. De la vaisselle d'un païen.*

2° *Les pharisiens et la théologie.* — Les pharisiens et les sadducéens étaient en désaccord sur trois points principaux : l'immortalité de l'âme, la résurrection des justes et le libre arbitre. — *A*) *L'immortalité de l'âme.* — Les sadducéens étaient matérialistes : ils n'admettaient ni anges, ni esprits. Act., xxiii, 8. Ils affirmaient que l'âme périt avec le corps. Josèphe, *Bell. jud.*, II, viii, 14; *Ant. jud.*, XVIII, i, 4 : Σαδδουκαίοις τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασιν. Les pharisiens au contraire étaient spiritualistes : ils admettaient la survivance des âmes, celles des méchants comme celles des bons. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, i, 3 : Ἀθάνατον ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι. — *B*) *La résurrection des justes.* — Il est évident que pour les sadducéens il ne pouvait être question de résurrection, puisque l'âme ne survivait pas. Matth., xxii, 23; Marc., xii, 18, Luc., xx, 27; Act., xxiii, 8. Les pharisiens, de leur côté, enseignaient bien que les méchants sont punis dans l'autre monde, mais ils réservaient aux justes seuls le privilège de la résurrection. Josèphe exprime cela en termes qui rappellent la métempsychose des platoniciens (mais non pas celle des pythagoriciens), *Bell. jud.*, II, viii, 14 : ψυχὴν πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν ἀγαθῶν μόνην, τὰς δὲ τῶν φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι. Mais ce texte est mis en lumière par le rapprochement de *Ant. jud.*, XVIII, i, 3, qui présente le dogme de la résurrection sous un jour orthodoxe, le seul qui cadrât avec les idées juives. — *C*) *Le libre arbitre.* — Ici la description de Josèphe est des plus confuses, parce qu'il revêt les concepts sémitiques d'une terminologie hellénique. A l'en croire, les esséniens auraient fait tout dépendre du *destin;* les sadducéens, tout rapporté au libre arbitre; les pharisiens, partie au libre arbitre et partie au *destin*, *Ant. jud.*, XIII, v, 9 : τινὰ καί οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης ἔργον εἶναι λέγουσιν τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν συμβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι. Sans même parler de ce schématisme suspect, la notion du destin est tellement contraire aux idées sémitiques qu'il est difficile de deviner ce que Josèphe a voulu dire. Peut-être se rapprocherait-on de la vérité en remplaçant le destin par la grâce et le secours de Dieu ou encore par la providence et la prédestination. Que tel soit bien le sens, le passage suivant le prouve, *Bell. jud.*, II, viii, 14 : εἱμαρμένῃ τε καὶ Θεῷ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τά δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνρθώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην. D'après cela, les esséniens auraient été fatalistes ou mieux prédestinationistes, les sadducéens auraient été rationalistes et précurseurs de Pélage, les pharisiens auraient tenu le juste milieu et sauvegardé le libre arbitre de l'homme tout en reconnaissant la nécessité du concours divin. Mais, encore une fois, il convient de se défier de ce schématisme.

3° *Les pharisiens et la politique.* — Aux yeux des pharisiens la religion primait tout : aussi ne furent-ils jamais, à proprement parler, un parti politique. Les assidéens, leurs ancêtres, s'étaient ralliés aux Machabées aussi longtemps que l'indépendance de la patrie fut une condition essentielle de la liberté religieuse. Ce résultat obtenu, ils se retirèrent peu à peu de la lutte et ne suivirent jamais les Asmonéens dans leurs visées ambitieuses de domination et d'agrandissement. Il n'est pourtant pas tout à fait exact de dire que les pharisiens, par principe et comme parti religieux, faisaient abstraction de la politique. Il y eut toujours parmi eux deux courants opposés : les uns acceptaient le fait accompli et se soumettaient à la domination étrangère, comme à un châtiment divin, aussi longtemps que la liberté religieuse leur était accordée, n'attendant un sort meilleur que d'un événement providentiel; les autres, regardant le joug de l'étranger comme essentiel-

lement contraire à la théocratie judaïque et aux privilèges d'Israël, épiaient toutes les occasions de révolte et comptaient parmi les zélotes les plus ardents. On vit ces deux tendances rivales se manifester lors de l'avènement d'Hérode et au moment du grand soulèvement national de l'an 66 de notre ère.

V. Les pharisiens et l'Évangile. — 1° *Prélude aux hostilités entre Jésus et les pharisiens.* — *A*) *Saint Jean-Baptiste.* — Jaloux de conserver leur influence, les pharisiens étaient les ennemis-nés de quiconque gagnait l'estime ou les sympathies du peuple. Leur attitude à l'égard du Baptiste fut une sourde défiance et peut-être une hostilité déclarée. Pendant que toutes les classes de la société accouraient en masse au Jourdain pour y recevoir le baptême du Précurseur, les pharisiens et les sadducéens s'y rendaient aussi, mais pour l'épier et le prendre en faute. C'est du moins l'impression laissée par le récit de saint Matthieu rapportant les paroles sévères que leur adresse Notre-Seigneur, III, 7 : « Race de vipères, qui vous a enseigné à fuir la colère imminente? Faites donc de dignes fruits de pénitence. » Dans saint Luc, III, 7, ces paroles sont adressées à la foule en général ; mais le premier Évangile nous montre qu'elles visaient principalement les pharisiens et les sadducéens. Nous ne voyons pas cependant qu'ils aient trempé dans le complot contre la vie du Baptiste : les rancunes d'Hérode Antipas et la haine d'Hérodiade prévinrent leur vengeance.

B) *Origine du conflit entre Jésus et des pharisiens.* — Le solennel témoignage que Jean rendit à Jésus dut rendre celui-ci suspect aux pharisiens; mais il n'était pas besoin de cela pour exciter leur antipathie. Ils ne pouvaient manquer de s'apercevoir que la popularité du nouveau thaumaturge amoindrissait leur influence et que sa doctrine était le contrepied de leur enseignement. Le discours sur la montagne contient déjà la condamnation de leur formalisme, v, 20 : « Je vous le dis, si votre justice n'est pas plus abondante que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » L'autorité avec laquelle Jésus enseignait faisait l'admiration des foules qui ne pouvaient s'empêcher de la mettre en contraste avec la manière sournoise et embarrassée des scribes et des pharisiens. Matth., VII, 18-29; cf. Marc., I, 22. Ceux-ci avaient dû remarquer dans tout le Sermon sur la montagne, en particulier dans le parallèle entre l'ancienne et la nouvelle loi, Matth., v, 17-48, un antagonisme latent dirigé contre eux, et la déclaration de Jésus qu'il n'était pas venu abolir la loi mais l'accomplir ou la compléter, n'était pas faite pour les rassurer. Le conflit, désormais inévitable, éclata à l'occasion de la guérison du paralytique. Avant de lui rendre la santé du corps, Jésus lui avait dit : « Mon fils, tes péchés te sont remis. » Et les pharisiens présents de s'écrier aussitôt : « Celui-là blasphème : qui peut remettre les péchés si ce n'est Dieu seul? » A la vérité, saint Matthieu, VIII, 3, et saint Marc, II, 6, ne mentionnent en cet endroit que les scribes, mais saint Luc nomme expressément les scribes et les pharisiens, v, 21, ou ce qui est pour lui la même chose les pharisiens et les docteurs de la loi (νομοδιδάσκαλοι), et il ajoute qu'ils étaient venus de la Galilée, de la Judée et de Jérusalem, v, 17, sans aucun doute dans des vues malveillantes.

2° *Lutte ouverte entre Jésus et les pharisiens.* — *A*) *Les griefs des pharisiens.* — Les trois griefs principaux sont rapportés par les Synoptiques dans le même ordre et rattachés aux mêmes circonstances extérieures; mais comme saint Matthieu intercale, entre les deux derniers, divers événements, il n'est pas sûr que les Évangélistes entendent marquer une succession chronologique. — *a*) *Premier grief : rémission des péchés.* La guérison du paralytique amena le premier conflit entre Jésus et les pharisiens. Quand Jésus dit à l'infirme : « Confiance, mon fils, tes péchés te sont remis, » ils s'écrièrent : « Celui-là blasphème ! » et le miracle fait incontinent par le Sauveur ne leur dessilla point les yeux. Matth., IX, 1-8; Marc., II, 1-12; Luc., v, 11-26. Saint Matthieu et saint Marc attribuent cette réflexion aux scribes ; saint Luc, aux scribes et aux pharisiens : la variante est sans importance. — *b*) *Deuxième grief : fréquentation des pécheurs.* Peu de temps après, Jésus et ses disciples assistaient au festin donné par saint Matthieu récemment converti. Les pharisiens se scandalisèrent de les voir en compagnie de païens et de publicains ; mais Jésus leur ferma la bouche par ces paroles : « Ce ne sont pas les hommes bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades... Je suis venu appeler les pécheurs (à la pénitence) et non pas les justes. » Matth., IX, 9-13; Marc., II, 13-17; Luc., v, 27-32. Ici saint Matthieu ne nomme pas les pharisiens; les deux autres Synoptiques nomment les pharisiens et les scribes. Dans la même occasion, on fit un grief à Jésus de ne pas jeûner, lui et ses disciples. Saint Matthieu, il est vrai, IX, 14, attribue ce reproche aux disciples de Jean-Baptiste; mais la manière dont le grief est formulé montre que ces disciples de Jean-Baptiste étaient de connivence avec les pharisiens ou qu'ils étaient pharisiens eux-mêmes. En effet, Marc, II, 18, et Luc, v, 33, mentionnent expressément les pharisiens. — *c*) *Troisième grief : violation du sabbat.* Il est très vraisemblable que les pharisiens, si pointilleux sur l'observation exacte du sabbat, incriminèrent souvent la conduite de Jésus. Les Synoptiques rapportent à ce sujet deux faits caractéristiques, qu'ils racontent dans le même ordre et à peu près dans les mêmes termes. Un jour de sabbat, les disciples traversant un champ de blé presque mûr arrachaient quelques épis pour apaiser leur faim et les mangeaient après les avoir broyés dans leurs doigts. Aussitôt les pharisiens de crier à la violation du repos sabbatique. Ils ne se scandalisent pas de voir les disciples cueillir quelques épis dans un champ étranger — car l'usage et la Loi elle-même le permettaient — mais de les voir *préparer leur nourriture* un jour de sabbat, contrairement à leur absurde interprétation de la Loi. Jésus leur répond qu'ils ne comprennent rien à l'esprit de la législation : *Misericordiam volo et non sacrificium;* que la Loi n'est pas faite pour les cas de nécessité, comme le prouve l'exemple de David consommant les pains de proposition; que d'ailleurs le Fils de l'Homme est maître du sabbat et peut en dispenser qui il veut. Matth., XII, 1-8; Marc., II, 23-28; Luc., VI, 1-6. — L'autre fait met encore plus en relief l'aveugle prévention des pharisiens. Jésus allait guérir un paralytique : il lui suffisait pour cela d'une parole et d'un acte de volonté. Or, les pharisiens s'indignaient d'avance de cette prétendue violation du sabbat. Le Sauveur les confond en leur rappelant qu'ils n'hésitent pas eux-mêmes à relever une brebis tombée dans un fossé. Combien plus est-il permis de soulager un malheureux. Matth., XII, 9-14; Marc., III, 1-6; Luc., VI, 6-11.

B) *Les embûches des pharisiens.* — Plusieurs fois les pharisiens, soit seuls soit unis aux sadducéens, essayèrent de prendre Jésus en défaut et de le faire tomber dans un piège. Après le miracle de la multiplication des sept pains, ils lui demandent « un signe du ciel ». Marc et Matthieu notent expressément que c'était pour le « tenter ». Marc., VIII, 11 (πειράζοντες αὐτόν); Matth., XVI, 1. Jésus, qui accomplissait sous leurs yeux prodige sur prodige, refusa de satisfaire leur curiosité malveillante et mit aussitôt en garde ses disciples contre « le levain des pharisiens et d'Hérode », comme parle Marc, VIII, 15, ou contre « le levain des pharisiens et des sadducéens », comme s'exprime Matthieu, XVI, 6, ce qui montre que les ennemis du Sauveur s'étaient déjà coalisés. Ils espéraient, si Jésus ne faisait pas droit à

leur requête, persuader aux foules que c'était un faux prophète, incapable de prouver sa mission divine. — La seconde embûche fut encore mieux tendue. Ils lui demandèrent s'il était possible de renvoyer sa femme pour n'importe quel motif. Ils étaient sûrs de sa réponse négative et par conséquent assurés de le mettre en contradiction avec la loi de Moïse qui avait autorisé le divorce, Marc., x, 2-11; Matth., xix, 1-9; Jésus répéta ce qu'il avait dit dans son sermon sur la montagne, Matth., v, 31-32; cf. Luc., xvi, 18, rejetant la tolérance du divorce sur l'imperfection de la loi mosaïque et sur la dureté de cœur des Juifs. — La conspiration la mieux ourdie fut cependant la troisième. Fallait-il ou non payer le tribut à César? Matth., xxii, 15-22; Marc., xii, 13-17; Luc., xx, 20-26. En disant non, Jésus se posait en adversaire de l'ordre de choses établi et devenait criminel politique; en disant oui, il s'aliénait les sympathies d'un grand nombre de ses auditeurs. On pourrait deviner, alors même que saint Matthieu, xxii, 16, et saint Marc, xii, 13, n'en feraient pas mention expresse, que les partisans d'Hérode étaient ici de concert avec les pharisiens. Mais les sadducéens eux-mêmes n'étaient pas loin; car ils vinrent à la rescousse dès que Jésus eut fermé la bouche à ses autres adversaires et essayèrent de l'embarrasser sur le dogme de la résurrection en lui posant le cas d'une femme qui aurait eu successivement sept maris. Matth., xxii, 34-40; Marc., xii, 28-34; Luc., xx, 39-40. Presque aussitôt après, un scribe ou légiste voulut savoir quel était le plus grand des commandements. Le récit de saint Marc, xii, 28, 34, ne fait pas supposer d'intentions malveillantes, mais celui de saint Matthieu, xxii, 35-40, note le dessein de prendre Jésus en défaut (πειράζων αὐτόν). A partir de ce jour les scribes et les pharisiens cessèrent de « tenter » Jésus. Matth., xxii, 46. Mais la mesure de leurs iniquités était comble et leur condamnation était prête à fondre sur eux. Cf. Luc., xviii, 10-14.

3° *Le dénouement de la lutte.* — *A*) *Le grand discours contre les pharisiens.* — Ce fut seulement deux ou trois jours avant sa passion, que Jésus prononça le terrible réquisitoire enregistré par les Évangélistes. Ce discours est placé par les trois Sypnoptiques en connexion avant la dernière tentative des pharisiens; mais tandis que saint Marc et saint Luc se contentent de l'indiquer sans le reproduire, Marc., xii, 38-40, Luc., xx, 45-57, saint Matthieu lui donne un développement et une forme schématique, où l'on ne peut nier le dessein de résumer et de coordonner les principales accusations du Sauveur contre ses perfides ennemis. *Sept* fois Jésus renouvelle ses objurgations en commençant toujours par la formule : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites. » Matth., xxiii, 13, 15, 23, 25, 27, 29. Une seule fois, ỳ. 16, la formule change : *Væ vobis duces cæci.* Le huitième *væ* qui se trouve dans la Vulgate et dans un certain nombre de manuscrits grecs, ỳ. 14, est très probablement interpolé d'après Marc., xii, 20, et Luc., xx, 47; en effet, non seulement il fait défaut dans les meilleurs manuscrits, mais il interrompt évidemment la suite des idées. — Jésus-Christ reproche aux Pharisiens : 1° de fermer aux autres le royaume des cieux, c'est-à-dire l'accès de l'Église, sans y entrer eux-mêmes; 2° de parcourir la terre et les mers à la recherche d'un prosélyte pour en faire un fils de perdition; 3° d'enseigner que le serment fait par le Temple ou par l'autel est invalide et que le serment fait par l'or du Temple ou par la victime posée sur l'autel est valide; 4° de payer exactement la dîme de la menthe, de l'anis et du cumin et de négliger la justice et la miséricorde; 5° de laver soigneusement les vases et les ustensiles et de compter pour rien l'impureté de l'âme; 6° de ne faire attention qu'à l'extérieur et aux dehors et d'être, au fond du cœur, comme des sépulcres blanchis; 7° d'élever aux prophètes de magnifiques tombeaux et de les persécuter ou de les mettre à mort. Il termine par cette accablante apostrophe : « Serpents, race de vipères, comment échapperez-vous à la condamnation de la géhenne? » On peut lire dans les commentaires de Knabenbauer, de Schegg ou de Schanz, les textes rabbiniques justifiant et expliquant ces imputations du Sauveur. Voir Mc Klintock, *Cyclopædia of biblical... Literature*, t. viii, 1889, p. 69-70, des détails curieux sur les cas d'impureté légale et le payement des dîmes.

B) *La revanche des pharisiens.* — Une circonstance assez significative c'est que, dans les jours qui précèdent immédiatement la passion, les pharisiens cessent de se montrer. Dans le récit même de la passion, les Évangélistes ne les nomment plus (sauf Jean, xviii, 3, pour l'expédition nocturne de Gethsémani et Matthieu, xxvii, 62, quand il s'agit de faire garder le sépulcre). Il les remplacent par les scribes, c'est-à-dire par les représentants des pharisiens au sein du sanhédrin. Il est remarquable que les sadducéens s'effacent aussi et que les princes des prêtres, c'est-à-dire les chefs du parti sadducéen, qui entraient dans le sanhédrin, prennent leur place. Maintenant les scribes et les princes des prêtres sont pleinement d'accord contre leur commun adversaire. Ils ont su gagner les anciens, les notables qui ne sont ni scribes ni prêtres et qui forment un tiers du sanhédrin. La coalition des adversaires de Jésus datait de loin. Dès le début du ministère public, les pharisiens s'étaient concertés avec les hérodiens sur les moyens de le perdre. Matth., xxii, 16; Marc., iii, 6; cf. xii, 13. Pour atteindre ce but, les pharisiens et les sadducéens oubliaient leurs rivalités et leurs querelles. Matth., xvi, 1, 6, 11, 12; xxii, 34. Mais, en ce moment, leur entente est parfaite et leur plan arrêté. « Les princes des prêtres, dit saint Luc, xix, 47-48, et les scribes et les premiers du peuple cherchaient à le perdre; mais ils ne savaient comment faire, car tout le peuple était suspendu à ses lèvres. » Désormais les trois fractions du sanhédrin marchent toujours ensemble. Luc., xx, 1; xxii, 66; Marc., xiv, 43, 53; Matth., xxvii, 41. Mais on voit que l'aristocratie sacerdotale joue le rôle principal et dirige l'action.

4° *Les pharisiens et l'Église naissante.* — La mort de Jésus semble avoir assouvi les rancunes des pharisiens, tandis que la haine des sadducéens, loin de s'apaiser, ne cessait de croître. Ceux-ci, vivant du temple et de l'autel, étaient profondément remués, nonobstant l'indifférentisme religieux d'un grand nombre d'entre eux, par tout ce qui menaçait la religion nationale. Les disciples n'eurent pas d'ennemis plus irréconciliables. Dans le conflit qui ne tarda pas à se produire, ce fut un pharisien, Gamaliel, qui prit publiquement la défense des Apôtres et fit entendre raison à leurs persécuteurs : au contraire, l'aristocratie sacerdotale, composée de sadducéens (Act., v, 17 : *Princeps sacerdotum et omnes qui cum illo erant; quæ est hæresis Sadducæorum*; cf. v. 24), avait pris l'initiative des mesures de rigueur. Act., v, 17-42. Plus tard saint Paul, poursuivi pour infraction à la Loi qui interdisait d'introduire des étrangers dans le Temple, s'appuya résolument sur le parti des pharisiens et se fit gloire d'avoir été jadis pharisien lui-même. Act., xxiii, 6-10; cf. xxii, 3. Il ne faut pas méconnaître ce qu'il y avait de sérieux dans le pharisaïsme. Si le zèle des pharisiens était souvent aveugle ou mal éclairé, il n'en était pas moins sincère. Les convictions fortes au service de la passion sont plus faciles à tourner au bien qu'un scepticisme armé d'indifférence. Saint Paul dépassait tous ses compatriotes par l'ardeur de son pharisaïsme : malgré cela — ou plutôt à cause de cela — la grâce divine eut vite raison de lui. Il est à croire qu'une partie de l'église-mère de Jérusalem se recruta au sein des pharisiens. Ainsi s'explique l'attachement aux pratiques de l'ancienne Loi qui la carac-

térisa si longtemps. Act., II, 46-47; III, 1; XXI, 20, etc. Ce fut un très grand danger pour l'Église au berceau. On s'aperçut bientôt que les pharisiens, en embrassant la religion du Christ, n'avaient pas dépouillé le particularisme qui était leur caractère dominant. L'assemblée des Apôtres à Jérusalem fut rendue nécessaire grâce à leurs agissements; tout fait penser que le conflit d'Antioche fut provoqué par eux, et l'on peut sans témérité les soupçonner d'être entrés dans les complots qui essayèrent d'entraver l'œuvre de Paul et l'admission des Gentils dans l'Église. Act., XV, 5. Cf. J. Thomas, *L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique,* dans les *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse,* in-8°, Paris, 1899, p. 1-196.

VI. Traits caractéristiques du pharisien. — « Enveloppée comme d'un étroit réseau par les six cent treize prescriptions du code mosaïque renforcées de traditions sans nombre, la vie du pharisien était une intolérable servitude. Les purifications rituelles prescrites à la suite des souillures que causait le seul contact d'objets impurs, remplissent plusieurs traités du Talmud : par exemple tout le sixième et dernier *seder* de la Mischna intitulé *Teharôth* et comprenant douze traités. Impossible de quitter sa maison, de prendre de la nourriture, de faire une action quelconque, sans s'exposer à mille infractions. La peur d'y tomber paralysait l'esprit et oblitérait le sens supérieur de la moralité naturelle. Toute la religion dégénérait en un formalisme mesquin. L'homme était tenté de se croire l'artisan de sa propre justice; il ne devait rien qu'à lui-même; il devenait le créancier de Dieu. A quoi bon le repentir, la prière ardente et humble, les soupirs vers le ciel du pécheur et du publicain? N'était-il pas, lui, le juste qui jeûnait deux fois par semaine, le lundi et le jeudi, selon la coutume de sa secte, qui payait exactement la dîme de la menthe, de l'anis et du cumin, qui n'oubliait jamais aucun rite traditionnel? Le pharisaïsme nourrissait l'amour-propre, la présomption et l'orgueil. Il fomentait aussi l'hypocrisie. L'idéal du pharisien était élevé, mais il n'avait pour l'atteindre que son orgueil. Ce mobile ne suffisant pas, sa seule ressource était de dissimuler ses défaillances et de les tourner en vertus devant le vulgaire (*'am hâ-ârèṣ*), objet de ses craintes et de ses mépris. Quels stratagèmes de casuiste retors pour tempérer la rigueur du jeûne, pour modérer l'incommodité du repos sabbatique! Ainsi le traité *Erubin* permet de placer un domicile *fictif* au terme du voyage autorisé un jour de sabbat pour le prolonger d'autant et d'unir fictivement plusieurs domiciles pour porter des aliments de l'un dans l'autre, sans enfreindre la loi du repos. » Voir F. Prat, *Théologie de saint Paul,* p. 33-34, et comparer Bousset, *Die Religion des Judentums,* Berlin, 1903, *Die Frommen,* p. 161-168. Les prétentions exclusives des pharisiens à la justice légale, leur suffisance, leur présomption, leur ostentation, leur orgueil en un mot, ne sont guère contestés. Sur ce point, les accusations de l'Évangile et le réquisitoire de saint Paul (surtout Rom., IX, 31-32; X, 1-4) se trouvent pleinement justifiés. Mais il s'est trouvé des auteurs pour nier la sincérité du portrait que l'Évangile nous trace de leur hypocrisie. Il ne sera donc pas hors de propos d'en appeler à l'autorité du Talmud qui est, comme nous l'avons dit, l'œuvre de pharisiens. Le Talmud de Jérusalem, aussi bien que celui de Babylone, distingue sept espèces de pharisiens dont la dernière seulement, ou tout au plus les deux dernières, sont exemptes de duplicité. Voici d'abord le passage du Talmud de Jérusalem, d'après M. Schwab, *Traité des Berakhoth,* Paris, 1871, p. 171 : « Il y a sept pharisiens : 1° celui qui accepte la loi comme un fardeau; 2° celui qui agit par intérêt; 3° celui qui se frappe la tête contre le mur pour éviter la vue d'une femme; 4° celui qui agit par ostentation; 5° celui qui prie de lui indiquer une bonne action à accomplir; 6° celui qui agit par crainte et 7° celui qui agit par amour. En voici une explication plus détaillée : le premier ressemble à quelqu'un qui chargerait les commandements divins sur les épaules pour les transporter; le deuxième à celui qui dirait : prêtez-moi de l'argent pour que j'accomplisse le précepte; le troisième : je vais accomplir ce devoir religieux, puis me permettre une transgression légale et les contrebalancer l'un par l'autre; le quatrième semble dire : je me rends compte de tout ce que j'ai et c'est par bonne volonté que j'obéis à la religion : le cinquième qui a conscience de ses devoirs, tâche d'effacer ses péchés par sa bonne conduite; le sixième agit par crainte comme Job; le septième par amour comme Abraham et ce dernier degré est le meilleur de tous. » Les explications du Talmud de Babylone, *Sota,* 22 *b* et les définitions de l'*Aruch* diffèrent très sensiblement. Voir Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talmudicæ,* sur Matth., III, 7, *Works,* Londres, 1684, t. II, p. 125. Les énonciations sibyllines des deux Talmuds sont diversement interprétées. Le nom de la première classe, par exemple, פרוש שכמי, est dérivé par le Talmud de Babylone de שכם, « Sichem », et non de שכם, *šekèm,* « épaule », et expliqué : « qui accomplit la loi à contre-cœur, comme les Sichémites, Gen., XXXIV, 10, reçurent la circoncision. » La seconde פרוש נקפי, « le pharisien qui hésite », désignerait le pharisien qui dirait à celui qui demande un service : « Attendez un peu; je suis occupé à faire une bonne action. » La cinquième classe voudrait dire d'après l'*Aruch* : « Personne ne peut me montrer que j'ai mal agi. » Quoi qu'il en soit de ces commentaires, nous pouvons conclure de ces textes que beaucoup de ceux qui se disaient pharisiens obéissaient à des mobiles peu avouables.

Les jugements des auteurs sur les pharisiens sont assez divergents. Pour certains, le pharisaïsme aurait représenté l'orthodoxie juive. « Les Pharisiens reflétaient fidèlement les aspirations, les idées du peuple, et d'un autre côté ils exerçaient, par leur enseignement et leur autorité, sur ces mêmes idées une influence très grande. Toutes les faces du caractère national, favorables et défavorables, toutes les nuances de l'esprit public se retrouvaient en eux. » Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. franç., Bruxelles, 1858, t. IV, p. 130. Selon d'autres, les sadducéens auraient été les conservateurs tandis que les pharisiens auraient incarné l'idée de progrès. Kohler, dans *The Jewish Encyclopædia,* t. IX, 1905, p. 662-665, Ces vues en apparence contradictoires ne sont pas inconciliables. Sur beaucoup de points, les sadducéens, s'attachant à la lettre de la Loi, pouvaient passer pour plus conservateurs; tandis que les traditions pharisiennes, entendues au sens large comme enseignement ou opinion des sages, avaient l'air d'innovations. Dans le droit criminel par exemple, les sadducéens étaient plus rigoristes; ils appliquaient, sans distinction et sans miséricorde, la peine du talion : les pharisiens tempéraient cette rigueur et admettaient des compensations pécuniaires. Comparez Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, x, 6 : Ἄλλως τε καὶ φύσει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔχουσιν οἱ Φαρισαῖοι. *Bell. jud.,* II, VIII, 14 (les sadducéens sont moins sociables et plus rudes dans leurs rapports); *Ant. jud.,* XX, IX, 1 : εἰσὶ (οἱ Σαδδουκαῖοι) περὶ τας κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους. — D'un autre côté, les pharisiens faisaient appel à leurs *traditions* pour atténuer l'incommodité du repos sabbatique et pour écarter l'obligation des visites au Temple prescrites par la Loi. Leur but était de transformer le jour du Seigneur en jour de fête et en jour de joie. Les *fictions* dont nous avons parlé plus haut étaient destinées à les y aider. En tout cela, les sadducéens, préoccupés surtout de la fréquentation et du service du Temple, voulaient qu'on s'en tînt à la lettre de la Thora.

VII. Bibliographie. — Ugolini, *Trihæresium sive dissertatio de tribus sectis Judæorum* (dans *Thesaurus antiq. sacr.*, t. xxii), et Triglandius, *Trium scriptorum illustrium de tribus Judæorum sectis syntagma*, 1703, ont recueilli un certain nombre d'anciennes dissertations sur les pharisiens; Carpzov, *Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri Codicis*, Helmstedt, 1748, p. 173-215, en donne la bibliographie. Parmi les monographies plus récentes on peut citer : Grossmann, *De Pharisæismo Judæorum Alexandrino*, Leipzig, 1846-1850; *De collegio Pharisæorum*, Leipzig, 1851; Biedermann, *Pharisäer und Sadducäer*, Zurich, 1854; Wellhausen, *Die Pharisäer und Sadducäer*, Greifswald, 1874; Cohen, *Les Pharisiens*, 2 in-8°, Paris, 1877; Montet, *Essai sur les origines des partis sadducéen et pharisien et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus-Christ*, Paris, 1883; Narbel, *Étude sur le parti pharisien, son origine et son histoire*, Paris, 1891; Elbogen, *Die Religionsanschauung der Pharisäer*, Berlin, 1904. — En dehors des monographies, les quatre ouvrages suivants donnent des renseignements précieux : Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, Breslau, 1857, p. 101-158; Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandten Schriften*, Leipzig, 1890, p. 10-14, 44-46 (seconde édition d'un ouvrage publié d'abord sous un autre titre); Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., t. ii, Leipzig, 1892, p. 380-419; Bousset, *Die Religion des Judenthums*, Berlin, 1903, p. 161-168. — Toutes les encyclopédies bibliques ont sur les pharisiens des articles d'importance et de valeur inégale : Twisleton, dans le *Dictionary of the Bible* de Smith; Ginsburg, dans *Cyclopædia of biblical Literature* de Kitto; Reuss, dans *Real-Encyclop.* de Herzog, 1re édit.; Sieffert, *Ibid.*, 2e et 3e édit.; Daniel dans *Allgemeine Encyclop.* de Ersch et Gruber; Hamburger, dans *Realencycl. für Bibel und Talmud;* Kaulen, dans *Kirchenlexicon*, 1re et 2e édit.; Hausrath, dans *Bibellexikon* de Schenkel; J. Strong, dans *Cyclopædia of biblical, theological and ecclesiastical Literature*, New-York, t. viii, 1894, p. 68-76; Eaton, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, Édimbourg, t. iii, 1900, p. 821-829; Prince, article *Scribes and Pharisees*, dans *Encyclopædia biblica*, Londres, t. iv, 1903, col. 4321-4329; Kaufmann Kohler, dans *The Jewish Encyclopædia*, t. ix, 1905, p. 661-666. — Comme articles de revues, nous devons nous borner à signaler : Montet, *Le premier conflit entre Pharisiens et Sadducéens*, dans le *Journal asiatique*, 1887, p. 415-423; Hanne, *Die Pharisäer und Sadducäer als politische Parteien*, dans *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, Halle, 1867; Müller, *Pharisäer und Sadducäer oder Judaismus und Mosaismus*, dans les comptes rendus de l'Acad. de Vienne, philos. et hist., t. xxxv, 1860, p. 95-164; Geiger, *Sadducäer und Pharisäer*, dans *Jüd. Zeitschrift*, t. ii, 1863, p. 11-54; Krüger, *Beiträge zur Kenntniss der Pharisäer und Essener*, dans *Theolog. Quartalschrift*, Tubingue, 1894, p. 431-496.

F. Prat.

PHARMACIEN (hébreu : *rôqêaḥ;* Septante : ὁ μυρεψός; Vulgate *: unguentarius*), celui qui prépare les remèdes (fig. 40). Le nom est le même que celui du parfumeur, à cause des préparations à l'huile dont l'un et l'autre s'occupaient principalement. Le mot *rôqêaḥ* ne se trouve que dans le texte hébreu de l'Ecclésiastique, xxxviii, 8, avec le sens de pharmacien. On lit en effet dans ce passage :



40. — Préparation et administration des remèdes. — Une peinture découverte dans la maison des Vettii à Pompéi représente sous la forme d'*Amorini*, le *medicus* qui chez les anciens préparait et administrait les remèdes. — A droite est un pressoir d'où jaillit l'huile médicinale dans un petit bassin circulaire. De chaque côté deux Amorini tiennent un gros marteau dont ils frappent des coins de bois qui, en pénétrant au dedans, font descendre les planches mobiles du pressoir, lequel écrase les matières d'où est extraite l'huile médicinale. — Plus loin, une Psyché assise remue avec une longue cuiller l'huile posée sur un trépied dans un petit bassin. Deux Amorini debout en font autant. — A gauche un petit Amorino est au comptoir et tient une grosse bouteille. Sur le comptoir est placée une balance. Sur le côté postérieur du comptoir est un rouleau de papyrus contenant le formulaire. A côté est une armoire avec des vases de verre et une statuette d'Apollon, dieu de la santé. — A gauche est une Psyché dont le maintien indique une malade. Un Amorino, tenant un vase et une cuiller, va lui administrer le remède qui y est contenu. Derrière Psyché est la servante de la malade. Voir *Domus Vettiorum*, in-f°, Naples, 1898, p. 6, pl. xiii.

Le Seigneur fait produire à la terre ses remèdes,
Et l'homme sensé ne les dédaigne pas...
Il a donné aux hommes la science
Pour qu'ils se fissent un nom par ses dons merveilleux.
Par eux l'homme procure la guérison
Et il parvient à enlever la douleur.
Le pharmacien en fait des médicaments,
Et son œuvre est à peine achevée
Que par lui la santé se répand sur la terre.

Eccli., xxxviii, 4-8.

Cf. Ezech., xxx, 21. Le pharmacien n'était pas d'ordinaire distinct du médecin. — Sur les remèdes employés par les pharmaciens israélites et cités dans la Sainte Écriture, voir Médecine, t. iv, col. 912, 913.

H. Lesêtre.

PHARNACH (hébreu : *Parnâk*; Septante : Φαρνάχ), zabulonite, père d'Élisaphan. Celui-ci était le chef de la tribu de Zabulon du temps de Moïse, un des douze Israélites qui furent chargés de présider au partage de la Terre Promise. Num., xxxiv, 25.

PHAROS (hébreu : *Par'ôš*, « mouche »; Septante : Φορός; dans I Esd., ii, 3, Φαρές), chef d'une famille dont

les descendants au nombre de 2172, I Esd., II, 3; II Esd., VII, 8, retournèrent de Babylonie en Palestine avec Zorobabel. Un autre groupe, comprenant 150 hommes, sous leur chef Zacharie, revint plus tard en Judée avec Esdras. I Esd., VIII, 3. Sept des « fils de Pharos » avaient épousé des femmes étrangères et Esdras les obligea à les répudier. I Esd., X, 25. — Phadaïa « fils de Pharos », répara une partie des murs de Jérusalem. II Esd., III, 25. — Parmi les chefs du peuple qui signèrent l'alliance que Néhémie fit renouveler entre Dieu et les Israélites, le premier nommé est Pharos, probablement le représentant de la famille de ce nom. II Esd., X, 14. Un sceau antique en cornaline porte le nom de Pharos gravé en lettres phéniciennes (fig. 41). Voir W. von Landau, *Beiträge zur Altertumskunde des Orients*, t. IV, in-8°, Leipzig, 1905, p. 43.


41. — Pierre gravée au nom de Pharos.

PHARPHAR (hébreu : *Parpar;* Septante : Φαρφάρ; *Alexandrinus :* Φαρφαρά), la seconde des rivières qui arrosent la ville de Damas. Elle est mentionnée par Naaman, qui, dans IV Reg., V, 12, répond au prophète Élisée, lorsque celui-ci lui conseille d'aller se laver dans le Jourdain pour se guérir de la lèpre : « L'Abana et le Pharphar, les rivières de Damas, ne sont-ils pas meilleurs que toutes les eaux d'Israël? » — Le Pharphar s'appelle aujourd'hui *Nahr el-Aouadj,* voir ABANA, t. I, col. 14, et un de ses affluents porte encore le nom de *Barbar*. Il a deux sources principales, l'une sur la pente orientale de l'Hermon, au-dessous du pic central; l'autre, à quelques kilomètres au sud, près du village de *Beit Djann.* Les deux cours d'eau se réunissent près de Sasa et, par un lit profond creusé au milieu des rochers, vont se jeter dans la direction de l'est dans un lac marécageux, le *Bahret Hidjanéh,* à six kilomètres environ au sud du lac où débouche le Barada, l'ancien Abana. L'Aouadj ne passe pas à Damas même, mais à douze kilomètres de la ville ; il mérite néanmoins le nom de fleuve de Damas, parce qu'il arrose toute la plaine qui porte le nom de la ville, et, par d'anciens canaux, ses eaux en arrosent les champs et les jardins presque jusqu'aux murailles de la cité. Le cours du *Nahr el-Aouadj* est d'une soixantaine de kilomètres et son volume d'eau est à peu près le quart de celui du Barada. — Voir J. L. Porter, *Five years in Damascus,* 3 in-12, Londres, 1855, t. I, p. 299, 311-312, 318-321, 389; t. II, p. 12-14, 247-248; Id., *The Rivers of Damascus,* dans le *Journal of sacred Literature,* t. V, octobre 1853, p. 45-57; Ed. Robinson, *Notes on biblical Geography, the A'waj,* dans la *Bibliotheca sacra,* t. VI, 1849, p. 366-371. F. VIGOUROUX.

PHARSANDATHA (hébreu : *Paršandâṭâ';* Septante : Φαρσαννές; *Alexandrinus :* Φαρσανεστάν), le premier nommé des dix fils d'Aman qui furent mis à mort à Suse par les Juifs le 13 du douzième mois appelé Adar après la chute et l'exécution de leur père. Esther, IX, 7. Le nom de Pharsandatha est en perse, d'après certains philologues, *Fraçna-data,* « donné par prière ». Cf. J. Oppert, *Commentaire du livre d'Esther,* 1864, p. 21.

PHARUDA. I Esd., II, 55. Voir PHARIDA, col. 205.

PHARUÉ (hébreu : *Parûaḥ;* Septante : Φουασούδ; *Alexandrinus :* Φαρρου; Lucien : Βαρσαούχ), père de Josaphat. Salomon chargea Josaphat de la levée des tributs sur la tribu d'Issachar. III Reg., IV, 17.

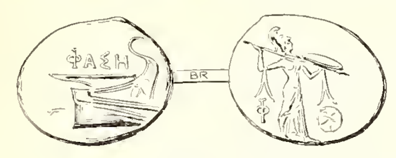
PHARURIM (hébreu : *Parvârîm;* Septante : Φαρουριμ), partie des dépendances du Temple. IV Reg., XXIII, 11. L'auteur sacré raconte dans ce passage que le roi Josias « fit disparaître les chevaux que les rois de Juda avaient dédiés au soleil à l'entrée de la maison de Jéhovah, près de la chambre de Nathanmélech, l'eunuque qui était à *Parvarîm* ». Au premier livre des Paralipomènes, XXVI, 16-18, nous lisons au sujet des portiers du sanctuaire : « A Séphim et à Hosa [échut la garde du] côté de l'occident, avec la porte *Sallèkèṭ* sur le chemin montant (Vulgate : *juxta portam quæ ducit ad viam ascensionis*)... Il y avait... au *Parbâr*, à l'occident quatre [lévites] sur le chemin, deux au *Parbâr*. » (Vulgate : *In cellulis quoque janitorum ad occidentem quatuor in via, binique per cellulas.*) Le *Parbâr* dont il est question ici, d'après le contexte, était situé à l'ouest du Temple, près de la porte appelée *Sallèkèṭ* (*dejectio*), à l'endroit peut-être où est la Bab Silsilis actuelle. Le chemin mentionné conduisait du Temple à la colline appelée aujourd'hui le mont Sion, en traversant la vallée du Tyropœon. — On ne s'entend pas sur la signification précise du mot *parbâr*. La plupart croient que ce mot est le même que celui de *parvârîm* (au singulier *parvâr*), les deux ne diffèrent entre eux que par une lettre, ב, *b*, et ו, *v*. La Vulgate a traduit *parbâr* par « cellules ». Gesenius, *Thesaurus*, p. 1123, entend par *parvarîm* des portiques ou des colonnades ouvertes qui entouraient le Temple; il rapproche ce mot du perse *farouar,* « maison d'été, kiosque ». D'autres ont traduit *parbâr* par « faubourgs », parce que c'est le sens donné par les Targuens et le Talmud aux mots *paryârîn* et *parvîlîn*. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum,* 1640, p. 1804, 1805. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XV, XI, 5, qui dit que deux des portes du Temple d'Hérode débouchaient à l'ouest εἰς τὸ προάστειον, dans le faubourg de la ville. Voir TEMPLE. — Les six portiers dont parle I Par., XXVI, 16, avaient leur poste, quatre probablement en dehors de la porte, du côté du chemin, et deux à l'intérieur de la porte. — Pour les chevaux du soleil qui étaient à Pharurim, voir NATHANMÉLECH, col. 1485.

PHASÉ, nom donné à la Pâque, dans la Vulgate, dans tous les livres de l'Ancien Testament, Exod., XII, 11, etc., excepté Ezech., XLV, 21, et I Esd., VI, 19, 20, où cette fête est appelée *Pascha,* comme dans tout le Nouveau Testament, lorsqu'elle n'est pas désignée par son autre nom de « fête des Azymes ». Voir PAQUE, t. IV, col. 2094, et AZYMES, 2°, t. I, col. 1313.

PHASÉA (hébreu : *Paséaḥ,* « boiteux »; Septante : Φασή), chef d'une famille de nathinéens qui retourna de captivité en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 49; III Esd., VII, 51. Un des membres de cette famille appelé Joïada restaura avec Mosollam la porte Ancienne de Jérusalem. II Esd., III, 6. Certains commentateurs font cependant de Phaséa « père de Joïada » un personnage distinct du chef de la famille nathinéenne. — Le texte hébreu mentionne un descendant de Juda qui porte le même nom, mais la Vulgate l'a écrit Phessé. I Par., IV, 12.

PHASÉLIDE (grec : Φασηλίς), ville de l'Asie Mineure, située sur les confins de la Lycie et de la Pamphylie (fig. 42). C'était une colonie dorienne. Hérodote, II, 178. Sa position était très favorable pour le commerce. Bâtie dans un isthme, elle n'avait pas moins de trois ports. C'était la première terre qui apparaissait au navigateur dans le voyage de Cilicie à Rhodes. Tite Live, XXXVII, 23; Cicéron, *Verr.,* IV, 10 (22). Dès le IIe siècle avant J.-C., sous le règne d'Amasis, elle avait à Naucratis, en Égypte, une part dans l'Hellénium, qui était une sorte de bourse de commerce pour les Grecs. Hérodote,

II, 178. Son trafic était très considérable. Strabon, XIV, III, 9; Thucydide, II, 69; VIII, 88; Polybe, XXX, 9. Le mont Solyme, au-dessous duquel elle était située, servait comme de phare aux navires qui se dirigeaient vers Phasélide. « Sur la côte orientale de Lycie, dit Élisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle,* t. V, 1884, p. 480, se dresse, à 2375 mètres, la montagne de *Takh talou,* le *Solyma* des anciens, à la base entaillée de gorges, aux pentes moyennes couvertes d'arbrisseaux; c'est sur le versant méridional de ce pic superbe que brûle jour et nuit la *Chimère* dont parlent les géographes grecs et romains et qui a donné lieu à tant de fables La source du feu, le *Yanar* ou *Yanar-tach,* jaillit d'une ouverture profonde d'un mètre environ, au-dessus de laquelle s'élèvent les débris d'un temple. Aucune fumée n'accompagne la flamme; à quelques mètres de distance, la roche serpentineuse d'où s'élance le feu mystérieux n'a pas une température supérieure à celle



42. — Monnaie de Phasélide.

Poupe de galère; dans le champ ΦΑΣΗ. — ℞. Minerve Promachos. A droite un monogramme dans un cercle, à gauche Φ.

des terrains environnants; des arbres croissent dans le voisinage et un ruisseau serpente sous l'ombrage... Une autre ouverture du rocher, semblable à celle du Yanar, est maintenant éteinte. » — Phasélide à l'époque des Romains, devint un repaire de pirates. P. Servilius les attaqua et détruisit la ville. Cicéron, *Verr.*, IV, 10 : Elle perdit son indépendance en 72-75 avant J.-C. Elle fut restaurée, mais elle ne recouvra jamais sa première prospérité. On y voit encore des ruines de ses anciens monuments; son port est devenu un marais d'où s'exhalent des miasmes délétères. Elle porte aujourd'hui le nom de Tekrova.

C'est à l'époque où la piraterie ne prédominait pas encore à Phasélide que les Romains écrivirent aux habitants de cette ville et de quelques autres, situées la plupart sur la route que suivait le commerce maritime de la Lycie en Italie, pour leur demander de porter aide et appui à Simon Machabée et aux Juifs. I Mach., XV, 23. Phasélide avait donc une colonie juive vers 139 avant notre ère. — Voir Fr. Beaufort, *Karamania or description of the south Coast of Asia minor,* in-8°, Londres, 1817, p. 53-65; Ch. Texier, *Asie Mineure,* in-12, Paris, 1862, p. 697-699; G. F. Hill, *Catalogue of Greek, Coins in the Brit. Museum, Lycia,* 1897, p. LXVII.

F. VIGOUROUX.

PHASÉRON (grec : Φασιρών), nom d'une tribu nabuthéenne, « les fils de Phaséron, » qui fut battue par Jonathas Machabée, I Mach., IX, 66, dans les environs de Bethbessen. Cette tribu est inconnue.

PHASGA (hébreu : *Pisgâh*), montagne du pays de Moab. Dans le texte hébreu, ce nom est toujours précédé de l'article : *hap-Pisgâh.* Il n'est jamais employé seul, mais précédé tantôt de *rôš,* « sommet du Phasga », tantôt de *'ašdôt,* mot qui est diversement interprété. On n'est pas d'accord sur le point de savoir si *Pisgâh* est un nom propre ou un nom commun; les deux opinions ont des partisans. La Vulgate l'a toujours considéré comme un nom propre; les Septante l'ont rendu tantôt comme un nom propre et tantôt comme un nom commun : Φασγά dans Deut., III, 67; XXXIV, 1; Jos., XII, 3; XIII, 20; et κορυφὴ τοῦ λελαξευμένου, « sommet du (mont) taillé », escarpé, dans Num., XXI, 20; XXIII, 14. Saint Jérôme, *Onomast.,* édit. Larsow, 1862, p. 73 et 227, explique aussi le sens de Phasga par *abscissum* et *excisum.* On peut l'interpréter par « section, partie ». Gesenius, *Thesaurus,* p. 1114. — Sur les *'asdôt Pisgâh,* mentionnées Deut., III, 17; IV, 49; Jos., XII, 3; XIII, 20, voir ASÉDOTH, t. I, col. 1076.

1° L'Écriture dit expressément que le Phasga est dans le pays de Moab, Num., XXI, 20; vis-à-vis de Jéricho, Deut., XXXIV, 1, et du désert de Jésimoth, Num., XXI, 20, à l'est de la pointe septentrionale de la mer Morte. Deut., IV, 49; Jos., XII, 3. — Le mont Phasga fait partie de la chaîne des Abarim. Deut., XXXII, 19, comparé avec XXXIV, 1. Les monts Abarim s'étendent du nord au sud, à l'est de la mer Morte, depuis l'ouadi *Hesban* jusqu'au *Zerka Maïn.* Voir ABARIM, t. I, col. 17. Le mont Nebo était un des pics des Abarim. Voir NÉBO 2, t. IV, col. 1544. Phasga est-il un autre nom de la chaîne ou d'une partie de la chaîne des Abarim, ou bien un des pics du mont Nébo ou bien enfin simplement un nom commun, désignant le sommet du mont Nébo? Dans ce dernier cas, la phrase du Deutéronome, XXXIV, 1, « Moïse monta sur le mont Nébo, au sommet du Phasga, » devrait se traduire : « Moïse monta sur le mont Nébo, au sommet de la hauteur. » On peut alléguer en faveur de cette version, outre les passages des Septante rapportés plus haut, le Targum de Jérusalem et celui du Pseudo-Jonathan qui rendent invariablement *Pisgâh* par *ramaṭa,* « colline, élévation », et ne le regardent pas comme un nom propre. Cette explication est difficile à concilier avec les textes qui représentent le Phasga comme une montagne au pied de laquelle campèrent les Israélites, cf. Num., XXIII, 14 et XXIV, 2, et d'où jaillissaient des sources d'eau. Deut., III, 17; IV, 49; Jos., XII, 3; XIII, 26. Les divers passages dans lesquels l'Écriture nomme le mont Phasga semblent s'expliquer plus commodément en admettant que c'était une montagne de la chaîne des Abarim distinguée, par ce nom propre, des autres parties de la chaîne. C'est du mont Nébo que Moïse, Deut., XXXII, 49, contemple la Terre Promise avant de mourir. Or nous lisons, Deut., XXXIV, 1, « Moïse monta des plaines de Moab sur le mont Nébo, au sommet du Phasga : » ce dernier sommet paraît donc bien n'être qu'un pic du Nébo, mais, à cause de son élévation, il désignait sans doute aussi toute la montagne. — Les voyageurs modernes n'ont pas trouvé de traces du nom de Phasga dans la Moabitide. Quelques-uns d'entre eux identifient le Phasga avec le *Djébel* ou *Râs Siaghah,* C. R. Conder, *Palestine,* 1889, p. 259, mais le *Djébel Neba,* à l'est du Siaghah est plus élevé.

2° Le mont Phasga est nommé pour la première fois dans les Nombres, XXI, 20. En s'approchant de la Terre Promise pour en faire la conquête, les Israélites allèrent camper « de Bamoth (voir BAMOTH-BAAL, t. I, col. 1423) à la vallée qui est dans le pays de Moab au sommet du Phasga, en vue du désert (de Jésimon) ». De là, Moïse fit demander à Séhon, roi des Amorrhéens, qui régnait à Hésébon, dans le voisinage, l'autorisation de traverser pacifiquement son territoire. Séhon ne l'accorda point, mais, au contraire, attaqua Israël. Il fut battu et les Israélites allèrent camper sur la rive orientale du Jourdain vis-à-vis de Jéricho. — Balac, roi de Moab, ne se sentant pas de force à les arrêter, eut recours à Balaam, et lui demanda de maudire ses ennemis, afin qu'il pût ainsi les mettre en fuite. Balaam prononça son second oracle, au sujet d'Israël, du champ de *Sofim* (Vulgate : « d'un lieu élevé, » *in locum sublimem*), au sommet du Phasga. Num., XXIII, 11-24. — Le Phasga est nommé ensuite plusieurs fois comme marquant la frontière orientale de la Terre Promise qui doit s'étendre à l'est « jusqu'à la mer de sel ou mer Morte » au pied de *'Ašdoṭ hap-Pisgâh.* Deut., III, 17; IV, 49; Jos., XII, 3. — Moïse donna *'Ašdôṭ hap-Pisgâh* à la tribu de Ruben. Jos., XIII, 20. — Enfin Moïse, sur l'ordre de Dieu,

« monta des plaines de Moab sur le mont Nébo, au sommet du Phasga. » Deut., XXXIV, 1. C'est là qu'il contempla la Terre Promise et qu'il mourut. — Quant à la vue dont on jouit de cette montagne sur la Palestine, voir Nébo, t. IV, col. 1544.

PHASHUR (hébreu : *Pašḥûr;* Septante : Φασσούρ), chef d'une famille sacerdotale. II Esd., VII, 41. Son nom est écrit Pheshur I Esd., II, 38; X, 22; II Esd., X, 3, dans la Vulgate. « Les fils de Phashur » retournèrent de Babylonie en Palestine avec Zorobabel au nombre de 1247. I Esd., II, 38; II Esd., VII, 41. Six d'entre eux sont nommés par leur nom dans I Esd., X, 22, comme ayant épousé des femmes étrangères, qu'Esdras les obligea à répudier. — Phashur (Pheshur), ou le chef de la famille de ce nom, signa du temps de Néhémie l'alliance contractée entre Dieu et son peuple. II Esd., X, 3. — Dans le texte hébreu, plusieurs autres Ismaélites sont nommés aussi *Pašḥûr*. La Vulgate écrit les noms de trois d'entre eux qui furent contemporains de Jérémie Phassur (voir ce mot) et Pheshur, dans II Esd., XI, 12, celui qu'elle appelle Phassur dans I Par., IX, 12. — Certains commentaires identifient le Phashur dont les fils revinrent à la captivité avec un des Phassur nommés par Jérémie : ce n'est pas impossible, mais peu probable. Voir Phassur 2.

PHASPHA (hébreu : *Pispâh;* Septante : Φασφά), second fils de Jéther, un des principaux chefs de famille de la tribu d'Aser. I Par., VII, 38.

PHASSUR (hébreu : *Pašḥûr*), nom de six Israélites. La Vulgate écrit le nom de deux d'entre eux Phashur et Pheshur. Voir ces deux noms.

1. PHASSUR (Septante : Πασχώρ), prêtre, fils d'Emmer. Un des oracles de Jérémie, XX, 1-6, est dirigé contre lui. Phassur était inspecteur en chef (hébreu : *pâqîd nâgîd;* Vulgate : *princeps*) ou intendant du temple de Jérusalem. Ayant entendu Jérémie prophétiser la ruine de Jérusalem et du Temple, il le frappa et le fit mettre aux ceps dans le Temple à la porte Haute de Benjamin. Il ne le délivra que le lendemain. Jérémie lui dit alors : « Jéhovah ne t'appelle plus Phassur (étymologie incertaine; Gesenius, *Thesaurus,* p. 1135, l'explique par « sécurité tout autour »), mais *Mâgôr Missâbîb* (*terreur* tout autour), parce que voici ce que dit Jéhovah. « Je te livrerai à la terreur toi et tous tes amis. » Tous ses amis seront frappés par l'ennemi, Juda sera livré au roi de Babylone, et Phassur et les siens seront emmenés en captivité. Jerémie, ℣. 6, termine sa prophétie en reprochant au fils d'Emmer d'avoir prophétisé des mensonges. Il devait donc avoir prédit que Juda serait délivré des attaques des Chaldéens. Le texte sacré ne nous dit rien de plus sur le sort de Phassur et de sa famille, mais on ne saurait douter que la prophétie qu'il avait faite contre eux n'ait été réalisée. — Phassur, fils d'Emmer, peut être le même que Phassur, père de Gédélias. Voir Phassur 3.

2. PHASSUR (Septante : Πασχώρ), fils de Melchias, contemporain de Jérémie comme le précédent, prêtre selon les uns, cf. I Par., IX, 12, prince du peuple, selon les autres. Il fut mêlé à deux événements de la vie de Jérémie. Le roi Sédécias l'envoya auprès du prophète avec le prêtre Sophonie pour lui demander de consulter Jéhovah au sujet de la guerre que lui faisait les Chaldéens, dans l'espoir d'en obtenir une prédiction favorable, mais Jérémie annonça la prise de Jérusalem. Jer., XXI, 1. — Plus tard, nous retrouvons le fils de Melchias, Jer., XXXVIII, 1, parmi les grands de la cour qui, ayant entendu Jérémie prophétiser la ruine de Jérusalem, pendant qu'il était dans la cour de la prison, pressèrent le roi de le faire mettre à mort et obtinrent de lui de le jeter dans la citerne boueuse de Melchias d'où il fut retiré par l'eunuque éthiopien Abdémélech. Jer., XXXVIII, 1-13. — Ce Phassur est peut-être le même que le « Phassur, fils de Melchias », qui est nommé I Par., IX, 12, et II Esd., XI, 12, comme aïeul d'Adaïas, lequel figure parmi les prêtres qui habitèrent Jérusalem au retour de la captivité, mais on ne peut établir qu'il soit le chef éponyme des « fils de Phashur » qui revinrent de captivité avec Zorobabel. Voir Phashur, col. 223. — Quelques commentateurs croient aussi que le fils de Melchias est le père de Gédélias, Jer., XXXVIII, 1, mais ce n'est guère vraisemblable, Gédélias « fils de Phassur » étant nommé dans ce ℣. 31, avant « Phassur, fils de Melchias », et sans l'indication d'aucun lien de parenté. Le nom de « Phassur, fils de Melchias », manque, il est vrai, dans les Septante, mais il se lit dans l'hébreu comme dans la Vulgate.

3. PHASSUR (Septante : Πασχώρ), père de Gédélias. Gédélias fut un des ennemis de Jérémie. Jer., XXXVIII, 1. Certains commentateurs confondent ce Phassur avec l'un des précédents. Voir Phassur 1 et 2.

4. PHASSUR (Septante : Φασχώρ), père de Jéroham, aïeul d'Adaïas et fils de Melchias. I Par., IX, 12. Quelques commentateurs le prennent pour un personnage différent de Phassur 2, mais la distinction des deux n'est pas certaine. Le livre de Néhémie, II Esd., XI, 12, mentionne aussi Phassur (dont elle écrit le nom Peshur), fils de Melchias, comme ancêtre du prêtre Adaïa, fils de Jéroham. Seulement dans ce passage la généalogie est plus complète; elle contient quelques noms qui sont omis dans I Par., IX, 12.

PHATAÏA (hébreu : *Peṭaḥyâh,* « Jéhovah délivre »; Septante : Φεθεΐα), un des Lévites qui avaient épousé une femme étrangère. Esdras l'obligea à la répudier. I Esd., X, 23. Nous le retrouvons dans II Esd., IX, 5, le dernier de ceux des Lévites qui du temps de Néhémie adressèrent à Dieu une longue prière pour le renouvellement de l'alliance entre lui et son peuple. Dans ce passage, les Septante omettent son nom et la Vulgate l'écrit Phathahia. — Le texte hébreu mentionne deux autres *Peṭaḥyâh* qui sont appelés dans notre version latine Phétéia, I Par., XXIV, 16, et Phathahia, II Esd., XI, 24.

PHATHAHIA (hébreu : *Peṭaḥyâh*), nom de deux Israélites dans la Vulgate. Voir Phataïa.

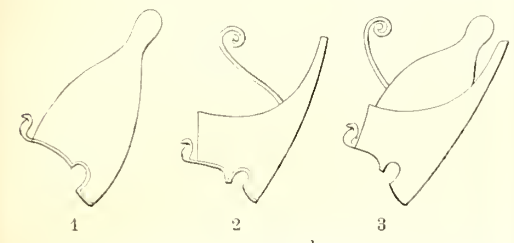
1. PHATHAHIA (Septante omettent son nom), lévite. II Esd., IX, 5. C'est le même que la Vulgate appelle Phataïa. I Esd., X, 23.

2. PHATHAHIA (Φαθαΐα), fils de Mesézebel, descendant de Zara, de la tribu de Juda, contemporain de Néhémie. Il était « sous la main du roi » Artaxerxès, c'est-à-dire son représentant ou son mandataire ou son conseiller pour toutes les affaires qui concernaient les Juifs. II Esd., XI, 24.

PHATHUEL (hébreu : *Peṭû'êl;* Septante : Βαθουήλ), père du prophète Joel. Joel. I, 1. On ne connaît que son nom, et encore ce nom est-il diversement écrit dans les manuscrits grecs et dans les versions. Voir Joel 15, t. III, col. 1582.

PHATURÈS, PHATHURÈS, PHÉTROS (hébreu : *Patrôs;* Septante : γῆ Παθουρῆς et γῆ Φαθουρῆς; Vulgate : *Phatures,* dans Jérémie, XLIV, 1, 15; *Phathures,* dans Ézéchiel, XXIX, 14; XXX, 14; *Phetros,* Is., XI, 11), la Haute Égypte.

I. Étymologie et signification. — Phathurès ou Phêtros est un mot égyptien hébraïsé. Il se décompose de l'avis général, en *pa ta risi*, , ou *P-to-res*, « la terre du sud », et il désigne la Haute Égypte, la Thébaïde des Grecs, le Saïd des Arabes, par opposition à *pa ta mehit*, , ou *P-to-meḥet*, « la terre du nord », la Basse Égypte, le Delta. Pour ces noms et leurs variantes, voir Brugsch, *Dictionnaire géographique de l'ancienne Égypte, Supplément*, 1880, p. 1399. La plus ancienne histoire de l'Égypte est unanime à nous montrer la division du pays en deux terres et en même temps son union dans les mains d'un seul chef. Déjà les rois des premières dynasties font l'union des deux terres et la figurent par le *sam-tooui*, c'est-à-dire la ligature du lotus, emblème de la Haute Égypte, et du papyrus, emblème de la Basse Égypte. Quibell, *Hierakonpolis*, part. I, 1900, pl. xxxvii-xxxviii et p. 11. Chaque région avait sa couronne propre, couronne blanche pour la Haute Égypte, couronne rouge pour la Basse Égypte. Les deux couronnes réunies formaient le pschent (fig. 43). Le royaume du sud com-



43. — Couronnes d'Égypte.
1. Couronne blanche. — 2. Couronne rouge. — 3. Pschent.

mençait plus ou moins loin de Memphis, suivant les époques, et se terminait à Bigeh et à Philæ. Dès l'Ancien Empire, il eut ses gouverneurs dont la résidence ne paraît pas avoir été fixe. Ouni, que Mérenra de la VI[e] dynastie nomma à la dignité de , *hatj-ā mer res*, « chef gouverneur du midi », résidait à la cour. Le territoire de la province méridionale descendait alors jusqu'à Memphis. E. de Rougé, *Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties*, p. 135. Hirkhouf qui eut le même honneur après Ouni était gouverneur d'Éléphantine. J. de Morgan, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique*, t. i, p. 172. Quand plus tard Thèbes eut obtenu la suprématie et fut devenue Nout-Risit, « la ville par excellence du sud », la grande capitale, c'est là que résida le gouverneur du midi. A une époque où les Hébreux vivaient encore tranquilles en Égypte, Rekhmara, nomarque de Thèbes, vizir de Thotmès III, etc., joignait à ses autres charges celle de gouverneur du midi. Mais alors , *Resit*, la région du midi, si elle allait toujours jusqu'à Bigeh, ne descendait plus que jusqu'à Siout, puisque c'est dans ces limites que Rekhmara perçoit les taxes de son commandement. Newberry, *The life of Rekhmara*, 1900, pl. v-vi et p. 26. Après les Ramessides et la disparition des rois prêtres, les Bubastites de la XXII[e] dynastie firent de la Thébaïde déchue un apanage royal et la maintinrent de la sorte sous leur dépendance, avec des alternatives toutefois. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 6[e] édit., 1904, p. 476. Elle ne tarda pas de tomber aux mains des Éthiopiens et, sous ces derniers, vers la fin du viii[e] siècle, puis sous les Saïtes, vii[e] et vi[e] siècles, elle devint une principauté théocratique régie par des femmes de sang royal. Toutes ces péripéties contribuèrent politiquement à rendre réelle, de nominale qu'elle était auparavant, la démarcation déjà si tranchée par la nature elle-même, entre la Haute et la Basse Égypte. Le nom d'Égypte ou Mesraïm se restreignit à la dernière.

II. La terre du sud chez les prophètes. — 1° Isaïe, xi, 11, prophétisant la venue du Messie, annonce qu'il apportera au monde le règne de la justice, et spécialement qu'« il étendra de nouveau sa main », comme il avait déjà fait pour la sortie d'Égypte, et qu'« il rappellera le reste de son peuple » dispersé aux quatre points cardinaux. Il le rappellera en particulier du sud, c'est-à-dire de l'Égypte, de Phétros et de l'Éthiopie. On ne s'explique pas que les Septante lisent ici ἀπὸ Βαβυλωνίας pour *a Phetros*, contrairement au texte hébreu suivi par la Vulgate. Quoi qu'il en soit, Phêtros est le même mot que Phaturès, Jer., xliv, 1, 15. Isaïe est pleinement d'accord avec l'état de choses existant en Égypte de son temps, lorsqu'il distingue la terre du sud de Mesraïm devenue au sens restreint l'Égypte proprement dite. De plus il suit l'ordre géographique, allant du nord au sud jusqu'à l'Éthiopie, jadis soumise à l'Égypte, maintenant indépendante d'elle et parfois la dominant. Asarhadon ne fait pas autrement quand il se déclare « le roi des rois d'Égypte (*Musur*), de la Haute Égypte (*Paturisi*) et de l'Éthiopie (*Kusi*). » Budge, *The history of Esaraddon*, n° 5, p. 16 19. — 2° Jérémie, xliv, 1 : « Parole qui fut transmise par Jérémie à tous les Juifs qui habitaient le pays d'Égypte, à Magdal, à Taphnès et dans Memphis, et dans la terre de Phaturès. » ℣. 15 : « Et tout le peuple de ceux qui habitaient en Égypte (et) à Phaturès, répondirent à Jérémie... » Jérémie suit aussi l'ordre géographique et met en parallèle Mesraïm et Phaturès, soit qu'il annonce aux Juifs réfugiés et dispersés en Égypte le châtiment de leur idolâtrie par la main de Nabuchodonosor, soit qu'il cite la réponse de ces mêmes Juifs opiniâtres dans leur incrédulité. Tous ceux de Mesraïm et ceux de Phaturès (℣. 15), Dieu les atteindra en Mesraïm où ils occupent trois villes, Magdal à la frontière orientale, Taphnis un peu plus haut dans les terres et enfin Memphis à la pointe de Delta ; il les atteindra pareillement en Haute Égypte (℣. 1) ; d'un mot, dans les deux régions distinctes où s'étend la dispersion. Cf. Ézéchiel, xxx, 13-14, où l'on voit la même opposition entre Mesraïm et Phaturès. — 3° Dans Ézéchiel, xxx, 14, le Seigneur prédit la dispersion de la terre de Phaturès. Au chap. xxix, 12-13, le Seigneur vient de dire : « Je disperserai les Égyptiens parmi les nations, et je les séparerai dans tous les pays... Après quarante ans je rassemblerai les Égyptiens du milieu des peuples parmi lesquels ils avaient été dispersés. » Il ajoute, ℣. 14 : « Je ramènerai les captifs d'Égypte ; je les placerai dans la terre de Phaturès, *dans la terre de leur naissance*, et ils y feront un royaume humilié. » Dans l'état actuel de nos connaissances, la réalisation de cette prophétie reste obscure par plus d'un côté. Ni les documents assyriens et égyptiens, ni Josèphe et les autres écrivains ne font la lumière sur ces quarante années suivies du rétablissement de l'Égypte dans un royaume limité à la terre du sud. Cf. W. M. Müller, art. *Pathros*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. iii, p. 693. Une seule chose est certaine : après les invasions des Assyriens, l'Égypte était frappée à mort, et malgré son renouveau sous Amasis, elle était bien « un royaume humilié ». Les Perses allaient venir. Peut-être est-ce dans la période qui va d'Amasis aux Perses (570-525) qu'il faudra placer la restauration signalée par le prophète ? Il y eut là, semble-t-il, un moment d'accalmie et de paix relative, surtout dans la Haute Égypte délivrée des Éthiopiens. Mais il est un point de la prophétie où nos connaissances nous permettent de vérifier l'exactitude d'Ézéchiel. Il dit expressément que Phaturès est *la terre d'origine* des Égyptiens, *terra nativitatis suæ*. En cela il est d'accord avec la tradition égyptienne

consignée par Hérodote II, 4, 15, et Diodore II, 50, Thinis, , *Theni,* dans la Haute-Égypte, fut en effet le berceau et la premiére capitale de l'Égypte, Ménés, le premier roi historique, en était originaire, les deux premières dynasties sont appelées thinites. Brugsch, *Histoire d'Égypte,* 1[re] partie, 2[e] édit., Leipzig, 1875, p. 29-30. De plus, les inscriptions attestent la priorité du sud en le plaçant toujours avant le nord ; ainsi, par exemple, le Pharaon est constamment en premier lieu roi de la Haute Égypte. Enfin Amélineau a découvert (1895-1898) les tombes des plus anciens rois á Abydos, nécropole de Thinis, et cette découverte est venue donner à la tradition la plus éclatante confirmation. Cf. Petrie, *The royal Tombs,* 2 in-8°, 1900-1901 (Mémoires XVIII et XXI de l'*Egypt Exploration Fund*). Venus d'Asie par la mer Rouge et l'ouadi Hammâmât, suivant l'opinion la plus probable, les Égyptiens s'établirent donc dans les environs d'Abydos. Ce fut lá qu'ils *naquirent* en quelque sorte comme peuple et d'oú ils s'étendirent au sud et au nord sur toute la vallée du Nil. Cf. J. de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte,* t. II, 1897, p, 214 sq.

C. LAGIER.

PHAÜ (hébreu : פָּעוּ, *Pā'û,* Gen., XXXVI, 39; פָּעִי, *Pā'i,* I Par., I, 50; Septante : Φωγώρ), ville d'Idumée où résidait Adar (appelé Adad I Par., I, 50), roi d'Édom. Le site de cette ville est inconnu. U. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina,* t. III, Lund, 1835, p. 18, propose de reconnaître Phaü dans *Phawara.* F. Buhl, *Geschichte der Edomiter,* 1893, p. 38, combat cette identification.

PHÉ, lettre hébraïque. Voir PÉ, col. 1.

PHEDAEL (hébreu : *Pedâh'êl* « Dieu délivre »; Septante : Φαδαήλ), fils d'Ammiud, de la tribu de Nephthali. Il fut chef de sa tribu et Moïse le chargea de la représenter dans le partage de la Palestine, avec les chefs des autres tribus israélites. Num., XXXIV, 28.

PHEGIEL (hébreu : *Pag'î'êl,* Septante : Φογαιήλ, Φαγεήλ), fils d'Ochran, chef de la tribu d'Aser, du temps de Moïse. Il offrit au Tabernacle les mêmes présents et les mémes sacrifices que les autres chefs de tribus. Num., I, 13; II, 27; VII, 72, 77. Il marchait á la tête des Asérites. Num., X, 26.

PHELDAS (*Pildâš;* Septante : Φαλδές), le sixième des huit fils de Nachor, frére d'Abraham et de Melcha, sa niéce. Gen., XXII, 22. Le nom פלדשו a été trouvé dans les inscriptions nabuthéennes. M. A. Levy, *Ueber die nabatäischen Inschriften,* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. XIV, 1860, p. 440.

PHÉLÉIA (hébreu : *Pelâ'yâh* [voir PHALAÏA, col. 182]; Septante : Φαδαΐας; *Alexandrinus :* Φαλαΐα), troisième fils d'Elioénaï, de la race royale de David. I Par., III, 24.

PHÉLÉLIA (hébreu : *Pelalyâh,* « Jéhovah juge »; Septante : Φαλαλία), prêtre, fils d'Amsi et père de Jéroham qui était lui-même père d'Adaïa, contemporain de Néhémie. II Esd., XI, 12. C'était un des descendants de Pheshur ou Phassur, fils de Melchias.

PHÉLETH (hébreu : *Pélét;* Septante : Φαλέθ), pére de Hon, de la tribu de Ruben. Hon prit part á la révolte de Coré et des deux autres Rubénites Dathan et Abiron contre Moïse et Aaron. Num., XVI, 1. Les Septante et le texte samaritain appellent Phéleth fils de Ruben. — Un descendant de Jéranéel de la tribu de Juda, qui est aussi appelé *Pélét* dans le texte hébreu, est appelé Phaleth, dans la Vulgate. I Par., II, 33.

PHÉLÉTHIENS (hébreu : *hap-Pelêṭî;* Septante : ὁ Φελεθί), gardes du corps du roi David. II Reg., VIII, 18; XV, 18; III Reg., I, 38, 44; I Par., XVIII, 17. La Vulgate nomme aussi les Phéléthiens, IV Reg., XI, 19, parmi les gardes qui accompagnèrent le roi Joas lors de son intronisation, mais l'hébreu et les Septante n'en font pas mention et parlent seulement des Céréthiens. Dans tous les autres passages cités plus haut, les Phéléthiens sont toujours joints aux Céréthiens et nommés à leur suite. On croit communément que leur nom n'est qu'une variante de celui de Philistin. Cf. Ezech., XXV, 15; Soph., II, 5. Voir CÉRÉTHIENS, t. II, col. 441.

PHÉLONITE. I Par., XI, 36. Voir PHALLONITE, col. 183.

PHELTI (hébreu : *Piltai;* Septante : Φελετί), représentant de la famille sacerdotale de Miamin et Moadia du temps du grand-prêtre Joacim. II Esd., XII, 17. Voir MIAMIN 3, col. 1058.

PHELTIA (hébreu : *Pelatyâh* [voir PHALTIAS, col. 184]; Septante : Φαλτιά), un des chefs du peuple qui du temps de Néhémie signèrent l'alliance entre Dieu et les Israélites. II Esd., X, 22.

PHELTIAS (hébreu : *Pelatyâh* et *Pelatyâhû* [voir PHALTIAS, col. 184]; Septante : Φαλτιάς), fils de Banaïas, contemporain d'Ézéchiel, un des chefs du peuple. Le prophète, dans une vision, XI, 1-13, fut transporté à la porte orientale du Temple de Jérusalem et il vit lá vingt-cinq hommes au milieu desquels étaient Jézonias, fils d'Azur, et Pheltias. Dieu lui ordonna de prophétiser contre eux et comme il prophétisait, Pheltias mourut.

PHÉNENNA (hébreu : *Peninnâh,* « corail ou perle ; » Septante : Φεννάνα), seconde femme d'Elcana, père de Samuel. Elle avait des enfants et Anne, la première femme et la femme préférée d'Elcana, n'en avait point. Phénenna, jalouse sans doute de la préférence que montrait son mari, reprochait sa stérilité à Anne qui était humiliée et blessée de ses reproches. I Reg., I, 1-8. Quand ses priéres lui eurent obtenu de Dieu un fils qui fut Samuel, Anne s'écria dans son cantique, à l'adresse de Phénenna, I Reg., II, 5 :

La stérile enfante sept fois,
Et celle qui avait beaucoup de fils est flétrie.

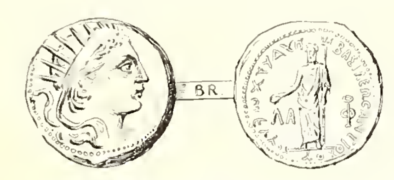
PHÉNICE (grec : Φοῖνιξ; Vulgate : *Phœnice*), port de Créte. Act., XXVII, 12. Voir PHŒNICE.

PHÉNICIE, nom donné á la côte de Syrie et au territoire compris entre le mont Liban á l'est et la mer Méditerranée á l'ouest. Sa longueur a été trés différente selon les diverses époques. Elle s'étendait depuis Gébal ou Byblos jusqu'á Dor ou Tantourah, mais on l'a prolongée aussi jusqu'á Joppé et même Rhinocolure, á la frontiére de l'Égypte, avant l'établissement des Philistins dans la Séphélah. Jamais elle n'a désigné un État unique, gouverné par un même chef; elle fut toujours divisée en un certain nombre de villes possédant chacune un territoire particulier et une domination plus ou moins étendue.

I. NOM. — 1° Le nom de Phénicie nous vient des Grecs et non des Phéniciens eux-mêmes. La forme grecque est Φοινίκη, *Odys.,* IV, 83; Hérodote, III, 5; Thucydide, II, 69; Strabon, XVI, II, 21; Ptolémée, V, 15, 21, et la forme latine, *Phœnice.* Cicéron, *Acad.,* II, 20; Tacite, *Hist.,* V, 6; Pomponius Mela, I, 12; Pline, *H. N.,* V, 13. Les auteurs latins plus récents écrivirent le

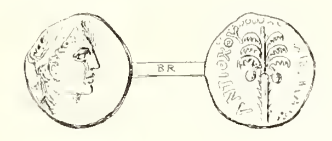
nom *Phœnicia* et cette forme a prévalu parmi les modernes, mais elle ne se trouve pas dans l'Écriture. Ce nom ne se lit que dans les livres écrits en grec, puisqu'il est d'origine grecque, c'est-à-dire dans le second livre des Machabées, III, 5, 8; IV, 4, 22; VIII, 8; X, 11, et dans les Actes, XI, 19; XV, 3; XXI, 2; XXVII, 12 : Φοινίκη et *Phœnice*. Saint Marc, VII, 26, mentionne une Syro-phénicienne Συροφοίνισσα, *Syrophœnissa*.

2° L'Ancien Testament, en dehors de II Mach., ne désigne pas autrement la Phénicie que par le nom général de terre de Chanaan. Gen., X, 19; Is., XXIII, 11; Abd., 20. Cf. Matth., XV, 22, appelant « Chananéenne » la femme que saint Marc, VII, 26, appela Syro-phénicienne, et les Septante rendant (quelquefois à tort), Jos., V, 12, la locution « terre de Chanaan » par ἡ Φοινίκη ou ἡ χώρα τῶν Φοινίκων. Exod., XVI, 3, 5; Jos., V, 1; Is., XXIII, 2; Job, XL, 15 (30). Cf. Deut., III, 9. Voir CHANAAN 2, t. II, col. 537. Mais il faut observer que ce nom de Chanaan n'est pas réservé seulement à la Phénicie; il est plus étendu et s'applique à des territoires et à des peuples qui n'étaient pas phéniciens. L'absence d'un nom général pour la Phénicie provient de ce que les cités phéniciennes étaient indépendantes les unes des autres et n'étaient unies par aucun lien politique. La table ethnographique de la Genèse, X, 15-18, énumère séparément Sidon, l'Aracéen, l'Aradien, le Samaréen, et les écrivains hébreux ne désignent jamais les Phéniciens par un nom ethnique spécial, mais par les noms des villes auxquelles ils appartiennent : les gens de Sidon, les gens de Tyr, I Esd., III, 7; les Giblites, III Reg., V, 18; les gens d'Arad, Ezech., XXVII, 11; les Aracéens, les Sinéens, les Samaréens, Gen., X, 17, 18; les habitants d'Acho, d'Achzib et d'Aphec. Jud., I, 31. En englobant d'ailleurs la Phénicie dans la terre de Chanaan, les écrivains hébreux parlaient comme les Phéniciens eux-mêmes. Une monnaie de Laodicée du Liban (fig. 44), frappée au nom d'Antiochus IV Épiphane, nous montre que, à cette époque encore (175-164 avant J.-C.), on donnait au pays le nom de Chanaan. On y lit en effet ללאדכא אם בכנען, « De Laodicée, mère (métropole) de Chanaan. » Gesenius, *Phœniciæ monumenta*, t. II, p. 267. Étienne de Byzance, *De urbibus*, édit. Dindorf, Leipzig, 1835, t. I, p. 464, dit formellement : Χνᾶ, οὕτως ἡ Φοινίκη ἐκαλεῖτο. Cf. la citation de Philon de Byblos dans Eusèbe, *Præp. evang.*, I, 10, t. XXI, col. 84 : Ἀδελφὸς Χνᾶ τοῦ πρώτου μετονομασθέντος Φοίνικος. Chna est une forme apocopée de Chanaan. Dans le papyrus Harris, I, 9, lig. 1 et suiv., la Phénicie est appelée aussi *Kanaan*. Voir W. M. Müller, *Asien und Europa*, 1893, p. 181. Saint Augustin nous apprend que de son temps les paysans carthaginois, en latin, *Pœni*, dénomination qui n'est pas différente de *Phœnices*, s'appelaient eux-mêmes *Chanani : Interrogati rustici nostri quid sint*, dit-il. *In Rom. inch. Expos.*, 13, t. XXXV, col. 2096, *punice respondentes Chanani...* Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 696; Schröder, *Die phönizische Sprache*, in-8°, Halle, 1869, p. 6 (et les citations, *ibid.*). Sur le nom Chanaan-Phénicie, voir W. M. Müller, *Asien und Europa*, p. 205-208. Le nom géographique de Chanaan ne désigne pas directement le peuple qui habitait sur la côte, mais le pays lui-même d'après son caractère physique. Chanaan signifie « le pays bas », qui longeait la Méditerranée, par opposition au pays haut, Aram ou la Syrie, formée par les montagnes qui s'élevaient à l'ouest. *Cur dicta sit terra Chanaan interpretatio hujus nominis aperit. Chanaan quippe interpretatur Humilis*, dit saint Augustin, *Enarr. in Ps. CIV*, 7, t. XXXVII, col. 1394.



44. — Monnaie de Laodicée du Liban.

Tête diadémée et radiée d'Antiochus, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ. 𐤋𐤋𐤀𐤃𐤊𐤀 𐤀𐤌 𐤁𐤊𐤍𐤏𐤍. Neptune, debout, de face, drapé aux trois quarts dans sa chlamyde, tenant une patère de la main droite et le trident de la main gauche. Dans le champ à gauche, ΛΑ (pour Laodicée): à droite, un monogramme.



45. — Monnaie de Tyr.

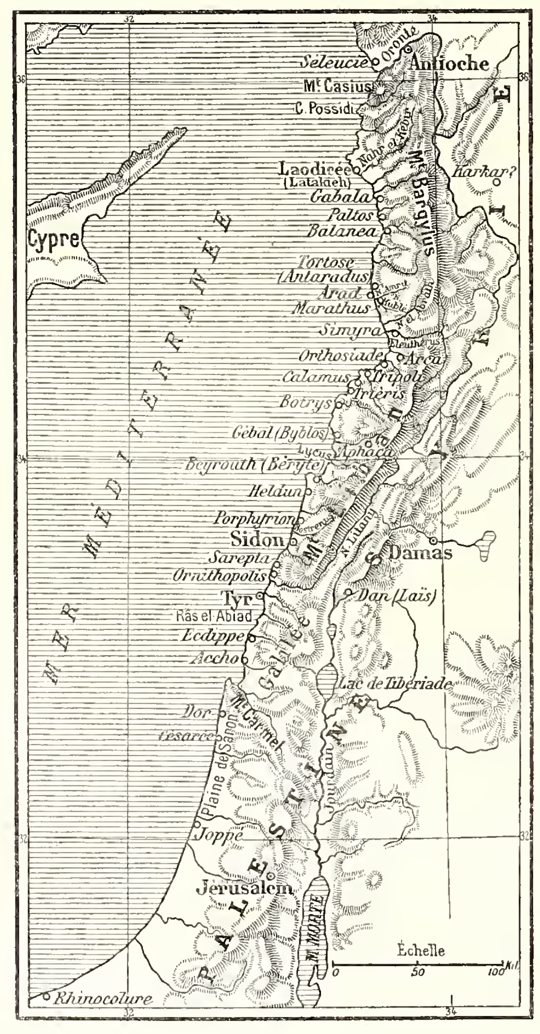
Tête diadémée d'Antiochus IV, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ. Un palmier.

3° L'étymologie du mot grec Φοῖνιξ est controversée. Le nom de la Phénicie paraît tiré, d'après les uns, du nom de ses habitants. Les Grecs les appelèrent Φοίνικες, d'où les Latins tirèrent *Phœnices* et *Pœni*, à cause de la couleur rouge-brun de leur peau (φοινός). R. Pietschmann, *Geschichte der Phönizier*, Berlin, 1889, p. 13. D'après d'autres, les Hellènes antérieurs à Homère donnèrent au pays situé à l'ouest du Liban le nom de Φοινίκη, parce que ce qui les frappa le plus quand ils le visitèrent, ce fut le palmier qui y est indigène et élève sa couronne de palmes au-dessus de l'olivier, du figuier et du grenadier; Phénicie veut dire le pays des palmiers, φοῖνιξ signifiant « palmier » en grec. G. Rawlinson, *History of Phœnicia*, 1889, p. 1. Cet arbre figure sur des monnaies de Tyr (fig. 45) et de plusieurs autres villes phéniciennes. Babelon, *Les rois de Syrie*, Paris, 1890, p. XCIX, 75 (n° 577, 578), pl. XIII, n° 12. Voir, pour d'autres monnaies phéniciennes reproduisant le palmier, Schröder, *Phönizische Sprache*, pl. XVIII, fig. 11, 12, 14.

II. ORIGINE DES PHÉNICIENS. — La table ethnographique de la Genèse, X, 15-18, fait descendre les Phéniciens de Chanaan, fils de Noé. Elle énumère parmi les fils de Chanaan, Sidon, son premier-né, l'Aracéen, le Sinéen, l'Aradien et le Samaréen, c'est-à-dire que Sidon, Arca (voir ARACÉEN, t. I, col. 866), Arad ou Arvad et Simira, qui comptaient parmi les principales villes de Phénicie, furent fondées et habitées par les descendants de Chanaan. Sidon fut en effet tout d'abord la ville la plus florissante du pays, et Tyr, qui n'est pas nommée dans le Pentateuque et n'apparaît que dans le livre de Josué, XIX, 29, n'acquit que plus tard la prééminence. Voir TYR, SIDON.

On croit généralement que les Phéniciens ont émigré des bords du golfe Persique sur les rives de la Méditerranée environ 3000 ans avant notre ère. Hérodote, I, 1; VII, 89; Strabon, XVI, III, 2; Justin, XVIII, III, 2. Ce dernier, abréviateur de Trajan Pompée, dit : « La nation syrienne fut fondée par les Phéniciens, qui étant troublés par un tremblement de terre, quittèrent leur pays d'origine et s'établirent d'abord sur les bords du lac Assyrien (probablement le *Bahr Nedjif*, dans le voisinage de Babylone) et puis sur les bords de la Méditerranée, où ils bâtirent une ville qu'ils appelèrent Sidon, à cause de l'abondance du poisson, car les Phéniciens appellent le poisson *sidon* ». Ces affirmations

ont été contestées, mais le fond paraît exact. G. Rawlinson, *History of Phœnicia,* p. 54. Quel a été leur berceau primitif? Nous l'ignorons. On en fait assez généralement aujourd'hui un peuple sémitique, surtout à cause de sa langue, qui diffère très peu de l'hébreu et est apparentée aux autres langues sémitiques, mais il ne résulte pas de là nécessairement que les Phéniciens fussent des descendants de Sem et que l'origine chamitique qui leur est attribuée par la Genèse soit controu-



46. — Carte de la Phénicie.

vée. Les Phéniciens, commerçants par goût et par tempérament, ont pu adopter la langue des nations et des tribus avec lesquelles ils étaient en affaires. Il est possible aussi que Sémites et Chamites aient parlé longtemps la même langue et que les Phéniciens vivant au milieu des Sémites aient toujours parlé un idiome semblable à celui de leurs plus proches voisins. Cf. Th. J. Ditmar, *Ueber das Vaterland der Phönizier*, in-12, Berlin (1889).

III. Le pays. — 1° *Étendue.* — La longueur de la Phénicie a varié aux diverses époques et les anciens géographes n'ont eu qu'une idée assez vague de ses dimensions. Si on l'étend du cap Possidi à Rhinocolure, elle eut en ligne droite, environ 610 kilomètres de longueur, mais, en général, les Phéniciens n'ont pas de beaucoup dépassé le mont Carmel. Pomponius Méla, *Chorogr.*, I, 11-12, édit. Teubner, p. 15-16, en remontant du sud au nord la fait commencer à Joppé (fig. 46).

De la frontière d'Égypte au mont Carmel, sur une longueur de 240 kilomètres, on ne rencontre aucun promontoire, aucune baie digne de ce nom. Du Carmel qui s'avance assez avant dans la mer et offre un refuge aux navires, jusqu'à Beyrouth, pendant 146 kilomètres, la côte est presque régulière. Ce n'est qu'au nord de Beyrouth que la ligne de côtes devient accidentée. De cette ville à Tripoli, elle est coupée par plusieurs promontoires et plusieurs baies. A partir de là, de Tripoli à Tortose (Antaradus), la mer fait une forte échancrure dans les terres. Jusqu'au delà de Gabala, la côte remonte vers le nord avec peu de sinuosités, mais ensuite, jusqu'au cap Possidi, elle est très irrégulière; les monts Bargylus et Casius se prolongent dans la mer et forment des promontoires dont le cap Possidi est le plus remarquable.

La largeur du territoire occupé par les Phéniciens sur le rivage de la Méditerranée variait de 12 à 15 kilomètres à 50. La frontière orientale était l'arête montagneuse qui sépare les eaux qui se déversent dans la mer à l'ouest, de celles qui se déversent à l'est dans l'Oronte, le Litany et le Jourdain. Entre ces montagnes et la mer, on trouve des plaines d'alluvion et sur le rivage même une bande de sable blanc, plus ou moins large, qui se distingue par sa finesse et par son excellente qualité siliceuse, spécialement dans le voisinage de Sidon et au pied du mont Carmel.

2° *Plaines et montagnes.* — Les plaines les plus remarquables sont celles de Saron, d'Accho, de Tyr, de Sidon et de Marathus. Les montagnes qui appartiennent ou se rattachent à la Phénicie sont le Carmel, le Casius, le Bargylus et le Liban. Voir Carmel 2, t. II, col. 290, et Liban, t. IV, col. 1277. Le Bargylus des anciens, Ansayriéh ou Nasariyéh des modernes s'étend de l'Oronte près d'Antioche à la vallée de l'Éleuthérus. L'eau y abonde et là prennent naissance le Nahr-el-Kebir qui a son embouchure près de Latakiéh, le Nahr-el-Melk, le Nahr-Amrit, le Nahr-Kublé, le Nahr-el-Abrath, etc. Le Liban était la chaîne la plus importante, la défense naturelle la plus forte de la Phénicie; les armées étrangères n'osaient guère s'aventurer à l'ouest de ses cimes.

3° *Climat.* — Le climat de la Phénicie est très varié, à cause de l'étendue de ses côtes et de la diversité des altitudes. Pendant l'hiver, les tempêtes sont nombreuses et la pluie abondante, la navigation, interrompue et même impossible, mais de mai à octobre, le baromètre varie fort peu, le ciel est sans nuage et sans pluie.

4° *Productions.* — Le sol produit le palmier qui, autrefois surtout, était très abondant, le sycomore, le pin maritime, le platane, sur la côte; et dans les montagnes le cèdre, « la gloire du Liban », le pin d'Alep, le cyprès, etc., le chêne, le noyer, le peuplier et le caroubier. Les arbres fruitiers indigènes dans le pays sont l'olivier, la vigne, le dattier, le noyer et le figuier. Voir ces mots. On trouve sur la côte les coquillages dont les Phéniciens tiraient la couleur pourpre. Voir Pourpre.

5° *Villes principales.* — Les principales villes de Phénicie, depuis Laodicée au nord jusqu'à Joppé au sud, étaient au nombre de vingt-cinq : Laodicée, Gabala, Balanea, Paltos; Arad ou Arvad, Gen., x, 18; Ezech., xxvii, 8, avec Antaradus, Marathus, Simyra, Orthosiade et Arca; Tripoli, Calamus, Triéris et Botrys; Gébal (Byblos), Ezech., xxvii, 9; III Reg., v, 18 (32); Aphaca; Béryte, voir Béroth, t. I, col. 1625; Sidon, Sarepta et Ornithopolis; Tyr et Ecdippe; Accho et Porphyrion; Dor et Joppé. Sarepta est nommée dans l'Écriture, III Reg., xvii, 9-24; Abd., 20; Luc., iv, 26, ainsi qu'Orthosiade, I Mach., xv, 37. Accho, Dor, Joppé et surtout Tyr et Sidon. Voir ces mots. La plaine de la Phénicie dans le sens strict s'étendait du *Promonto-*

rium Album des anciens (*Râs el-Beyad* ou *Abyad* des modernes), à huit kilomètres environ au sud de Tyr jusqu'à l'ancien *Bostrenus* (*Nahr el-Auly* des modernes) à deux kilomètres au nord de Sidon, Robinson, *Biblical researches,* 2e édit., 1856, t. II, p. 473, occupant une plaine ondulée de 450 kilomètres de longueur.

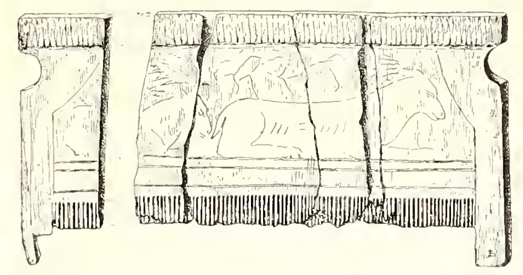
IV. Le commerce. — Les Phéniciens sont surtout célèbres par leur commerce, leur industrie et leurs navigations. Doués du génie du négoce, leur trafic nous explique toute leur histoire. Il leur avait procuré de grandes richesses qui les avaient rendus célèbres. Cf. Ps. XLIV (XLV), 13; LXXXVI (LXXXVII), 4; Ezech., XXVII; Ose., IX, 13; Zach., IX, 2-3.

« Ce petit peuple, attaché à la frange d'un littoral, possédait le monopole des grandes navigations dans la Méditerranée et fournissait à tous ses voisins les objets précieux importés des extrémités du monde, aussi bien par les voies de terre où cheminaient les caravanes, que par les voies de mer, pratiquées des navires. Les Phéniciens avaient acquis des ports sur la mer Rouge, afin de s'élancer vers l'océan des Indes et de visiter les côtes de l'Afrique, de l'Asie, même de l'Insulinde, ainsi qu'en témoignent nombre d'inscriptions phéniciennes trouvées à Rejang, dans l'île de Sumatra, et datant de vingt-deux à vingt-trois siècles... Pour aller chercher l'étain qu'ils vendirent d'abord aux Égyptiens, puis aux Hellènes, de la Petite et de la Grande Grèce, les Phéniciens avaient même osé franchir les portes d'Hercule, et s'aventurer sur la « mer Ténébreuse ». Enfin, devançant de vingt siècles les Diaz et les Vasco de Gama, n'avaient-ils pas, par ordre du roi d'Égypte, Néchao II, accompli la circumnavigation complète du continent d'Afrique? Le récit des navigateurs affirmant qu'ils avaient vu le soleil d'abord à leur droite, puis à leur gauche, pendant ce long périple, entraîne Hérodote à douter de l'authenticité de ce voyage et c'est précisément ce dire sur lequel s'appuient maintenant les géographes pour conclure à la réalité de l'évènement. » Élisée Reclus, *La Phénicie et les Phéniciens*, in-8o, Neuchatel, 1900, p. 15-16.



47. — Flacon de verre phénicien, à parfums, trouvé à Camiros, dans l'île de Rhodes. — D'après Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art,* t. III, fig. 522, p. 741.

Les Phéniciens firent leur apprentissage de la navigation lorsqu'ils habitaient sur les bords du golfe Persique, en voyageant au moyen de radeaux d'une île à l'autre, selon la tradition antique. Pline, *H. N.*, VII, LVI, 206, édit. Teubner, 1870, t. II, p. 52. Quand ils se furent établis sur le territoire qu'on a appelé de leur nom, ils perfectionnèrent peu à peu leurs moyens de transport. La situation du pays le rendait très favorable pour le commerce. Pomponius Mela, I, 12; J. Kenrick, *Phœnicia,* Londres, 1855, p. 186-187. Le Liban leur fournissait en abondance un excellent bois de construction pour les navires; Chypre, tous les matériaux nécessaires pour le grément du vaisseau, de la quille jusqu'aux voiles. Nous ne connaissons pas en détail le navire phénicien, mais nous savons qu'il faisait l'admiration des Grecs. Dans Xénophon, *Œconom.*, VIII. Ischomachos dit qu'il n'avait jamais vu de navire mieux disposé qu'un vaisseau phénicien. Voir Navire, t. IV, fig. 405, col. 2427. Ézéchiel, XXVII, a tracé un tableau célèbre du commerce de Tyr, qui était celui de tous les Phéniciens. Cf. Is., XXIII, 2-8. Ils fournissaient à l'ancien monde des produits textiles renommés. Damas et l'Arabie lui vendaient la laine à tisser. Ezech., XXVII, 18, 21. Leurs



48. — Peigne phénicien en ivoire, trouvé en Espagne. Musée du Louvre.

tissus étaient estimés par-dessus tous les autres, *Iliad.*, VI, 290. à cause de la beauté et de l'éclat de leurs couleurs et aussi, souvent, à cause de la délicatesse et de la richesse de leurs broderies. Voir Perrot, *Histoire de l'art,* t. III, p. 877. Leurs étoffes de pourpre jouissaient d'une grande réputation. Voir Pourpre.

Le verre était avec les tissus un des principaux objets



49. — Buste de femme ornée de ses bijoux. Sculpture gréco-phénicienne, trouvée à Elché (ancienne Ilici) en Espagne Musée du Louvre.

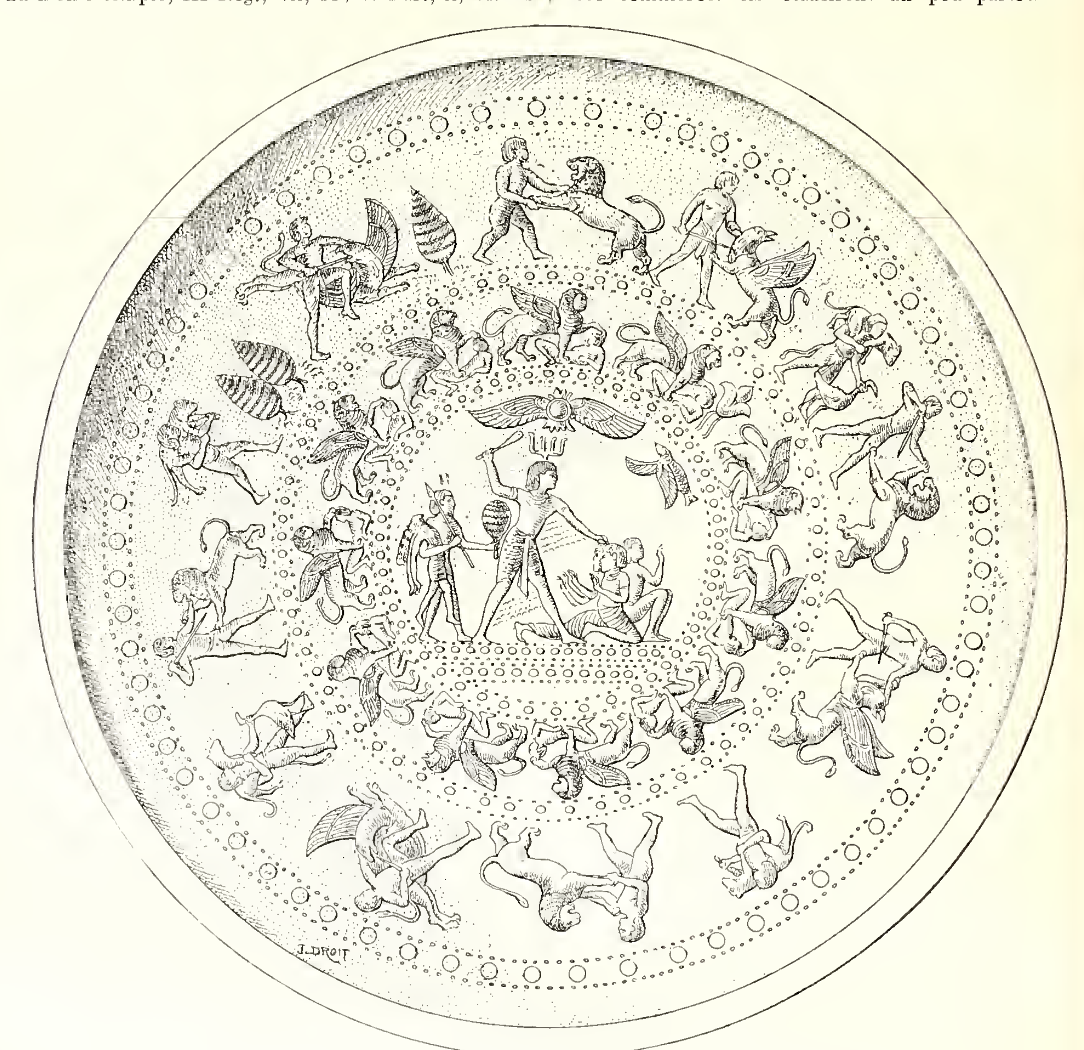
du commerce des Phéniciens. Voir Verre. Les Égyptiens le connaissaient avant eux, mais quoiqu'ils n'aient pas été les premiers à le connaître, ils l'exploitèrent sur une large échelle et avec le plus grand succès. Sidon, Tyr et Sarepta se distinguèrent par leurs manufactures. Il fut exporté dans tout le monde ancien et l'on en a retrouvé de très beaux échantillons, transparents ou demi-transparents et diversement colorés (fig. 47).

L'art céramique en Phénicie fut loin d'égaler celui du verre, mais ils fabriquaient de la poterie à bon marché et la répandirent ainsi très loin. Strabon, III, V,

11; Scylax, *Periplus,* 112, dans *Geogr. min.,* édit. Didot, t. I, p. 94. Ils fabriquaient aussi des objets de toilette, comme le peigne en ivoire qui a été retrouvé en Espagne (fig. 48), et des bijoux de toute sorte (fig. 49).

Les ouvriers phéniciens étaient aussi habiles en métallurgie, comme ils le montrèrent dans la fabrication des deux colonnes du temple de Salomon, voir III Rég., VII, 21; et des ustensiles en bronze destinés au service, du même temple, III Reg., VII, 14; II Par., II, 14. Ils fabriquaient pour l'exportation de nombreux objets en métal, statuettes, coupes, patères, etc., et les vendaient à l'étranger (fig. 50). *Iliad.,* XXIII, 740-744; *Odys.*, IV, 615; XV, 115. Leur art est de qualité inférieure; c'est une imitation un peu gauche et maladroite de l'art assyrien et surtout de l'art égyptien, mais ces œuvres n'en faisaient pas moins leur chemin à travers le monde qui, en dehors des bords de l'Euphrate et du Nil, ne connaissaient rien de mieux dans ces temps antiques. Voir G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. III, p. 403-439, 518-535; Clermont-Ganneau, *L'imagerie phénicienne,* Paris, 1880, p. 2.

Ézéchiel, dans son chapitre XXVII, énumère une partie des pays avec lesquels trafiquait la ville de Tyr: la Syrie Damas, la Palestine, l'Égypte, l'Arabie, la Babylonie, l'Assyrie, la Mésopotamie (Haran), l'Arménie (Thogormah), l'Asie Mineure, l'Ionie, Cypre, l'Hellade (Javan), l'Espagne (Tharsis). Avec les uns, les Phéniciens faisant leur commerce par terre; avec les autres, par mer. Grâce à leurs découvertes géographiques et à leurs découvertes astronomiques qui leur permirent de naviguer en pleine mer, sans s'astreindre à longer seulement les côtes, ils élargirent sans cesse le cercle de leur commerce. Ils établirent un peu partout des comptoirs qui facilitèrent leur négoce. Voir A. Daux, *Recherches sur les emporia phéniciens, dans le Zeugir et le Bysacium,* in-8°, Paris, 1869.



50. — Coupe de travail phénicien, trouvée dans l'île de Chypre. Musée du Louvre.

Les Phéniciens achetaient en Palestine les chênes de Basan, pour en faire des rames, Ézech., XXVII, 6, le froment de Mennith (voir MENNITH, t. IV, col. 972), le baume, le miel, l'huile et la résine, ℣. 17, les ceintures fabriquées par les femmes israélites, Prov., XXXI, 24, et sans doute toutes les productions du pays. Cf. Joel, III, 3-6. En échange, ils donnaient les étoffes et les bijoux de leurs artistes (fig. 51); les Tyriens allaient vendre leur poisson jusqu'à Jérusalem, avec toute espèce de marchandises, *omnia venalia,* et ce ne fut pas sans peine que Néhémie les obligea à respecter le repos du sabbat. II Esd., XIII, 16-21.

Les Phéniciens n'exercèrent pas toujours leur commerce sans violer les lois de la justice. Ils s'étaient souvent rendus odieux par leurs pirateries et par leurs rapines. Ils enlevaient par la ruse et la violence tous ceux qu'ils pouvaient surprendre, hommes, femmes, enfants, pour les vendre comme esclaves. La fraude, ἀπατήλια, *Odyss.,* XIV, 883, était pour eux, en même



51. — Bijoux phéniciens sur une statue de femme drapée, trouvée dans les ruines du temple de Curium en Chypre. Pierre calcaire. Le vêtement forme des plis très marqués. La tête manque. Autour du cou, une petite chaine à laquelle était suspendu un objet brisé. Au-dessous un collier à gros grains; plus bas, deux autres grands colliers auxquels sont suspendus des ornements en forme de glands; enfin, traces d'un quatrième collier qui parait porter un ornement en forme de tête de taureau. Une longue chaine, travaillée avec beaucoup d'art, descend du cou jusqu'au-dessous de la main droite; quatre anneaux sont attachés à l'ornement en forme de lyre que deux têtes d'aspic nouent à la chaine. Aux bras, un bracelet. — D'après di Cesnola. *Atlas,* in-f°, part. 2, pl. CX, fig. 588.

temps que la vente de leurs marchandises, un moyen de s'enrichir. Hérodote, II, 56; V, 58; *Odyss.,* XIV, 290; XV, 415-484; Cicéron, *De Rep.,* III, 36; Thucydide, I, 8. Le mensonge leur était familier pour dissimuler leurs voyages et les sources de leurs profits. Le ψεῦσμα Φοινικικόν était devenu proverbial. Strabon, III, V, 5, *Étymologic. Magn.,* édit. Craisford, Oxford, 8, 48, p. 797. Cf. Hérodote, III, 107, 110, 111, 115. Un capitaine phénicien, qui allait de Cadix au pays de l'étain (Cassitérides), s'étant aperçu qu'il était suivi par un navire romain, n'hésita pas à aller briser le sien sur la côte pour ne pas révéler le pays où il allait s'approvisionner. L'État le dédommagea de sa perte volontaire. Les Phéniciens réussirent ainsi à conserver longtemps l'empire de la mer. On comprend sans doute que ce



52. — Buste supposé de Melkarth. Musée du Louvre.

peuple de marchands ne négligeât rien pour cacher à ceux qui seraient devenus leurs concurrents les routes qui leur servaient à faire fortune, mais il eût été désirable pour leur honneur qu'ils n'eussent employé que des moyens honnêtes dans leur trafic. Il faut d'ailleurs reconnaître qu'ils rendirent aussi de véritables services.

Malgré leur rapacité et leurs pillages trop fréquents, les marchands phéniciens étaient ordinairement reçus avec bienveillance par les pays qu'ils visitaient et à qui ils vendaient des objets estimés, qu'ils étaient seuls à fournir. Ils méritaient ce bon accueil, parce qu'ils achetaient



53. — Autel phénicien de Hagiar Kim, Malte.
D'après Perrot, *Histoire de l'art,* t. III, p. 304, fig. 229.

aux indigènes leurs produits, qu'ils les intéressaient et les instruisaient par les récits plus ou moins fabuleux de leurs voyages et leur apportaient un luxe et des éléments de bien-être inconnus. Le premier vaisseau, a-t-on dit, qui partit du port de Sidon pour aller trafiquer à l'étranger, emportait dans ses flancs la civilisation et le progrès. Progrès très relatif, il est vrai, mais progrès

cependant, quoique matériel surtout. Quand ils inventèrent l'écriture alphabétique et la communiquèrent aux Grecs, ils devinrent les bienfaiteurs de l'humanité et ils supplantèrent peu à peu toutes les écritures imparfaites imaginées jusque-là. Voir ALPHABET, t. I, col. 402. Ils ne nous ont guère laissé d'ailleurs que quelques inscriptions, la plupart religieuses, et point de littérature, absorbés qu'ils étaient par leurs opérations mercantiles. L'existence de Sanchoniaton est révoquée en doute, Philon de Byblos et les autres écrivains anciens qu'a produits la Phénicie ne sont pas antérieurs au commencement de notre ère.

V. RELIGION. — La religion des Phéniciens eut une



54. — Prêtre carthaginois. Musée Lavigerie à Carthage.

grande influence sur les Israélites, à toutes les époques de leur histoire et particulièrement à l'époque d'Achab, où la reine Jézabel, Phénicienne d'origine, et fille d'Ithobal, grand-prêtre d'Astarthé (Ménandre d'Éphèse, fragm. 1, dans les *Hist. græc. fragm.*, édit. Didot, t. IV, p. 446), voulut la faire dominer par la force dans le royaume des dix tribus. Le voisinage et la prospérité de la Phénicie ne pouvaient manquer d'exercer une fâcheuse influence sur les Israélites, déjà enclins par eux-mêmes à l'idolâtrie. Aussi adorèrent-ils les dieux de Tyr et de Sidon et pratiquèrent-ils les rites de leur religion. Jud., X, 6.

A la tête du panthéon phénicien étaient le dieu Baal et sa compagne, la déesse Astarthé ou Astoreth. Voir BAAL, t. I, col. 1315, et ASTARTHÉ, col. 1180. Chaque ville eut son BAAL; de là les Baalim, Jud., II, 11; III, 7; X, 6, etc., Baal-samin ou des cieux, Baal des mouches, voir BÉELZÉBUB, t. I, col. 1547, etc. Les autres principales divinités phéniciennes furent El, Melkarth (fig. 52), Dagon, t. II, col. 1204; Hadad, t. III, col. 391. Adonis, voir THAMMUZ, Sydik, Eschmûn, les Cabires. Onca, Tanith, Tanata ou Anaïtis, Baalith, Baaltis ou Beltis. On honorait ces divinités par des sacrifices et par des hymnes, des processions et des offrandes votives. On élevait des temples et des autels en leur honneur (fig. 53). Des prêtres (fig. 54) et des prêtresses (fig. 55) étaient attachés à leur service. Leur culte était déshonoré par des sacrifices humains, Porphyre, *De abstin.*,



55. — Prêtresse carthaginoise. Musée Lavigerie à Carthage.

II, 56; Quinte Curce, IV, 15; cf. Jer., XIX, 4-5; Mich., VI, 7; IV Reg., III, 27; XVI, 3; XXI, 6, et par des pratiques licencieuses. Ovide, *Metam.*, X, 240; Hérodote, I, 199; Justin, XVIII, 5; Eusèbe, *Vita Const.*, III, 55, 3, t. XX, col. 1120; Lucien, *De Dea Syra*, 50-52; *Corpus inscript. semit.*, t. I, fasc. 1, p. 92. Les Phéniciens n'avaient qu'une idée vague de l'immortalité de l'âme, mais ils faisaient des provisions pour la vie d'outre-tombe. « Après la pluie le soleil brille de nouveau, » lit-on sur une inscription funéraire. Gesenius, *Monum.*, p. 147. Ils étaient très religieux à leur façon et ils faisaient fréquemment des vœux à leurs dieux, comme le prouvent spécialement les nombreuses stèles votives trouvées à Carthage, voir *Corpus inscript. semit.*, part. I, t. I, et les ex-votos trouvés en grande quantité en Chypre, où le temple de Golgi a fourni à ceux qui l'ont fouillé 228

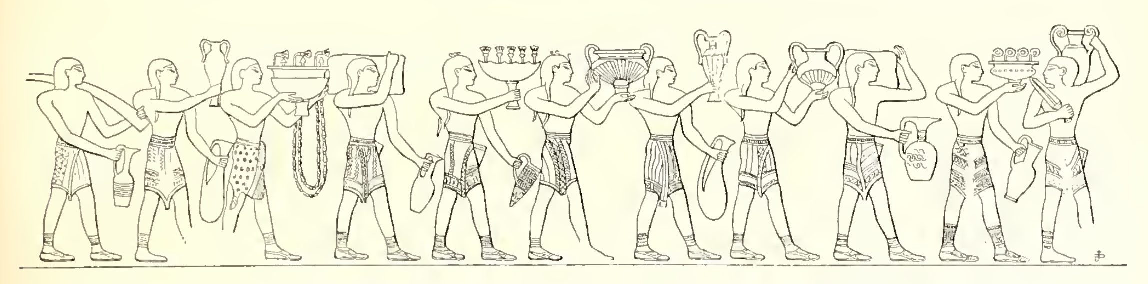
statues votives, et une seule chambre du trésor de Curium plus de trois cents objets consacrés, en argent ou argentés. Di Cesnola, *Cyprus*, p. 146, 325, 306-334.

VI. HISTOIRE. — *I. CARACTÈRE DE LEUR GOUVERNEMENT.* — Les villes phéniciennes étaient autonomes, lorsqu'elles apparaissent dans l'histoire, et sous le gouvernement d'un roi; pendant la période de la prépondérance égyptienne, de 1600 à 1350 environ, aucune d'elles ne paraît avoir prédominé sur les autres. Elles tenaient surtout à la liberté de leur commerce; le reste semble leur avoir importé peu; elles n'ont jamais eu le goût des conquêtes; elles se soumettaient même sans trop de difficulté aux rois d'Égypte et d'Assyrie plus forts qu'elles et leur payaient tribut, quand ils faisaient campagne contre leur territoire. Une inscription égyptienne antérieure à Moïse est à ce sujet très significative.

Sur le tombeau de Rekhmara qui fut préfet de Thèbes sous Thothmès III (XVIIIe dynastie), on voit le défunt recevant au nom du Pharaon les hommages des nations tributaires. Parmi elles sont représentés les Phéniciens (fig. 56). « Viennent, dit l'inscription, et sont les bienvenus les princes de Phénicie et des îles qui sont au milieu de la Grande Verte (la mer), à l'état de courbés et d'inclinés pour les volontés de sa majesté le roi du midi et du nord. Ramenkheper, vivificateur éternellement. Ses victoires sur tous les pays [ont porté] chez eux le dégoût [de combattre (?)]. Leurs apports sur leur dos, ils présentent l'hommage [pour que leur soient donnés] les souffles de vie, comme désireux de subsister par l'émanation de sa majesté... » Ph. Virey, *Le tombeau de Rekhmara,* dans les *Mémoires de la mission du Caire,* t. V, fasc. 1, p. 33. Les Égyptiens avaient de bonne heure envahi la Phénicie.

II. LA PHÉNICIE SOUS LES ÉGYPTIENS. — La plus ancienne inscription égyptienne qui mentionne la Phénicie la nomme *Dahé* ou *Zahi*. W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 176-182. D'après ses calculs, entre 1587 et 1562 avant notre ère, Aahmés atteignit son territoire. Il nomme des *Fenkhu* qui travaillaient dans des carrières. Thothmès Ier, vers 1541-1516, envahit toute la Syrie jusqu'à l'Euphrate. Thothmès III, vers 1503-1449, mentionne la 23e année de son règne une victoire sur les *Fenkhu* et les autres habitants de la Syrie; la 29e année, il fait une campagne contre les Rutennu, Tunep, Arvad et Zahi et s'empare d'un riche butin; sa 30e année, il prend Cédès, Simyra et Arvad: sa 34e année, il fait payer tribut au pays de Zahi, de Rutennou et d'Asi (Cypre). Aménophis III, vers 1414-1379, tient sous sa domination la Phénicie et la Syrie tout entière. Les lettres de Tell el-Amarna nomment les gouverneurs de Tyr, de Béryte, de Simyra, de Gebal, d'Accho, de Sidon, etc., qui représentaient le Pharaon dans ces villes à cette époque. Voir *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. V, 1896, p. 131, 133, 151, 267, 271, etc. Ramsès II envahit à son tour le pays et une inscription de lui se voit encore près du *Nahr-el-Kelb* (le Lycus). — M. W. M. Müller, *Asien und Europa,* p. 208-212, nie que les *Fenh*=*Fenkhu* des textes hiéroglyphiques soient les Phéniciens mais, quoi qu'il en soit de ce nom, les guerres des Pharaons contre le pays sont historiques.

III. SUPRÉMATIE DE SIDON. — Ce qu'ils faisaient à l'égard des Égyptiens, auxquels ils payaient tribut dans l'intérêt de leur commerce, les Phéniciens le firent à l'égard de presque tous leurs vainqueurs, à toutes les périodes de leur histoire. Après avoir été à peu près égales entre elles, les cités phéniciennes acquirent cependant plus ou moins d'importance. Aradus (Arvad) et surtout Sidon exercèrent d'abord une certaine suprématie. Du temps d'Homère, tous les marchands de Phénicie n'étaient connus que comme Sidoniens. *Iliad.*, XXIII, 743-748; VI, 290-295; *Odys.*, IV, 613-619; XV, 460. Avec le déclin de la puissance égyptienne, après Ramsès II, du temps de Moïse, Sidon se fit connaître comme « Sidon la grande ». Jos., XI, 8; XIX, 28. Son territoire s'étendit jusqu'à Laïs (Dan). Jud., XVIII, 7-8. Ce fut sans doute la crainte qu'inspirait son pouvoir qui empêcha les Hébreux, lors de la conquête de la Terre Promise, de s'emparer de villes qui n'auraient pu leur résister par leurs propres forces, Accho, Achazib, Aphec, Jud., I, 31; cf. Eccli., XLVI, 21, et qui avaient été attribuées à Aser, lors du partage de la Terre Sainte. Cf. Jos., XIX, 26.

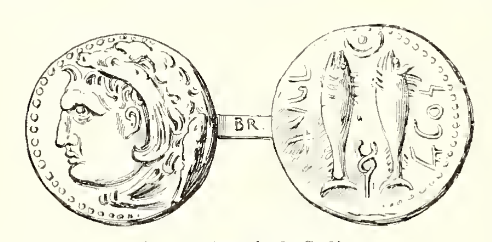


56. — Phéniciens apportant leur tribut en Égypte. Tombeau de Rekhmara.
Mémoires de la mission du Caire, t. V, fasc. 1, pl. V.

Les cités du voisinage de Sidon, Sarepta, Heldun, peut-être Béryte (Beyrouth), Ecdippe et Accho acceptèrent sa suzeraineté. Elle se distingua particulièrement pendant cette période par ses progrès dans les arts, dans la guerre et dans la navigation. Les premiers navigateurs grecs les rencontrèrent dans toutes les parties de la Méditerranée où ils s'aventuraient, et l'on savait qu'ils fréquentaient de plus des régions inconnues à l'Hellade. Une guerre qu'ils eurent à soutenir contre les Philistins, qui s'étaient établis au sud de leur pays sur les rives de la Méditerranée, leur mérita une grande réputation d'audace, mais elle fut pour eux un échec fatal à leur puissance. Les Philistins, conduits par le chef des Ascalonites, assiégèrent Sidon par terre, la bloquèrent et voulurent la forcer à se rendre, mais ses habitants se sauvèrent par mer et se réfugièrent à Tyr, Justin, *Hist. Philipp.*, XVIII, 3. Avant cette défaite, à l'époque des Juges et antérieurement à la judicature de Jephté, les Sidoniens avaient opprimé les Israélites, Jud., X, 12, mais nous n'avons aucun détail à ce sujet.

IV. SUPRÉMATIE DE TYR. — L'hégémonie passa alors à Tyr. C'était vers 1250 avant notre ère. Voir J. Kenrick, *Phœnicia*, p. 343. Elle dura jusqu'en 877. Du temps de Josué, Tyr est appelée « une ville forte », Jos., XIX, 29, et elle ne le cédait probablement alors qu'à Sidon en importance. L'arrivée dans ses murs des Sidoniens vaincus lui assura la suprématie. Dans le *Voyage d'un Égyptien,* trad. Chabas, 1866, p. 169, vers 1350, elle est mentionnée comme un port « plus riche en poissons qu'en sable ». Vers 1130, la colonisation de Gadès

(fig. 57), au delà des colonnes d'Hercule, sur le rivage de l'Atlantique, marque un nouvel élan et une hardiesse plus grande qu'auparavant dans les entreprises commerciales et dans le rayon d'action de la Phénicie. Ce furent les Tyriens qui effectuèrent les plus longs voyages, Hérodote, I, 1, et qui cherchèrent à nouer le plus de relations pour ouvrir à leur commerce toute espèce de débouchés. L'histoire sainte nous en fournit des exemples remarquables. Lorsque David fut acclamé roi à Hébron, Abi-Baal occupait le trône de Tyr (fig. 58). Dius,



57. — Monnaie de Gadès.
Tête d'Alexandre le Grand. — ℞. *Meba'alé Agadir.* « Des citoyens de Gadès ». Deux poissons.

Fragm. II; Ménandre, *Fragm.* I, dans *Histor. Græc. fragm.*, édit. Didot, t. IV, p. 398, 446. Cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 17, 18. Il eut pour successeur son fils Hiram, âgé de dix-neuf ans. *Ibid.* Celui-ci semble avoir discerné promptement les hautes qualités de David et le profit qu'il pourrait tirer de son alliance. Peu après la prise de Jébus par le jeune roi, il lui envoya des ambassadeurs avec des cèdres du Liban, des maçons et des charpentiers pour lui bâtir un palais. I Par., XIV, 1. Cf. II Reg., VII, 2. Les bonnes relations durèrent



58. — Sceau en sardoine ayant appartenu לאבי בעל à « Abi-Baal. » Musée de Florence. Grossi au double.

pendant tout leur règne. III Reg., V, 1. Lorsque David prépara les matériaux pour la construction du temple de Jérusalem, les sujets d'Hiram, Sidoniens et Tyriens, « lui apportèrent beaucoup de cèdres. » I Par., XXII, 4.

Sous son fils Salomon, les rapports devinrent encore plus étroits. A la mort de David, Hiram lui envoya une ambassade. III Reg., V, 1; Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 6, et Salomon en profita pour lui demander son concours dans l'œuvre de la construction du Temple. Josèphe reproduit les lettres qu'il dit avoir été échangées entre les deux monarques en cette circonstance; il assure qu'elles étaient conservées dans les archives de Tyr et de Jérusalem. *Ant. jud.*, VIII, II, 7-8. Il leur fut facile de s'entendre. Les Phéniciens avaient tout intérêt à vendre leur bois du Liban et à recevoir en échange les denrées qui abondaient en Palestine, et dont la Phénicie avait besoin pour sa nombreuse population. L'accord fut conclu à ces conditions : Salomon fournirait annuellement ,pendant la durée du contrat, 20000 cors d'orge, autant de froment, 20000 baths d'huile et la même quantité de vin. III Reg., V, 3-12. Les Phéniciens donneraient en échange les bois nécessaires et les ouvriers qui dirigeraient et exécuteraient les travaux de construction et de décoration. Hiram avait fait élever lui-même des temples à ses dieux, Melkarth et Astoreth, Ménandre, *Fragm.* I, p. 446; il envoya au roi d'Israël un excellent architecte qui s'appelait aussi Hiram.

La construction du temple de Jérusalem et du palais royal dura vingt ans. III Reg., VI, 38; VII, 1; cf. IX, 10. Quand tout fut achevé, Salomon, pour reconnaître les services que lui avait rendus Hiram, lui céda de son propre gré vingt villes de Galilée, dans le voisinage d'Acho, qui faisait probablement partie du royaume de Tyr. A cause de ce voisinage, elles semblaient donc devoir être à la convenance du roi phéniciennn, mais elles étaient placées sur un plateau nu et désolé, qui déplut au prince tyrien; il exprima son mécontentement en donnant au territoire le nom de Chabul, « rebut, balayures. » III Reg., IX, 10-13. Voir CHABUL, t. II, col. 473. Leur amitié mutuelle n'en fut pas d'ailleurs rompue pour cela. Saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 34, t. XI, col. 549, reproche à Salomon d'avoir adoré les idoles à Sidon. Ménandre, *Fragm.* II, p. 447 (dans Clément d'Alexandrie, *Strom.* I, 21, t. VIII, col. 840), raconte que le roi de Tyr lui donna une de ses filles en mariage. Cf. III Reg., XI, 1 (Sidoniennes). Quoi qu'il en soit de ces faits, il est certain que les deux rois s'entendirent pour aller faire un commerce fructueux à Ophir. Voir OPHIR 2, col. 1289. Les Phéniciens étaient les maîtres de la Méditerranée, mais il ne l'étaient pas de la mer Rouge. Ils fournirent des matelots au roi de Juda qui mit à profit leur habileté dans le golfe Persique, III Reg., IX, 26, ce qui les enrichit les uns et les autres.

Hiram mourut à l'âge de 53 ans, après un règne de 33 ans. Il eut pour successeur son fils Baléazar. Ménandre *Fragm.* I, p. 446. Après lui, le trône fut occupé par Abd.-Asboreth, qui périt de mort violente. Dans l'espace de 34 ans, trois rois moururent assassinés et la dynastie régnante fut changée trois fois, Ithobal ou Eth-Baal, en montant sur le trône, y ramena la tranquillité. Il était en même temps grand-prêtre d'Astoreth. Il fit alliance avec Achab, roi d'Israël, et lui donna sa fille Jézabel en mariage. III Reg., XVI, 31. Ménandre lui attribue la fondation de Botrys, sur la côte, au nord de Gebal. *Fragm.* IV, p. 447. En fondant cette ville, Ithobal avait peut-être pour but de se défendre contre l'Assyrie qui était alors pour la Phénicie une menace perpétuelle.

Ithobal eut pour successeur son fils Balezor ou Baal-asar, et celui-ci, son fils Matgen ou Mattan. Tyr était alors divisée entre le parti aristocratique et le parti populaire. Justin, *Hist. Phil.*, XVIII, 5. Mattan craignait que le parti populaire ne l'emportât. Pour l'empêcher, il donna sa fille Élisa à son frère Sicharbas, 'grand-prêtre de Melkarth, qui épousa ainsi sa nièce et de la sorte devint l'héritier présomptif du royaume. A sa mort, Mattan laissait un fils appelé Pygmalion, âgé de 8 ou 9 ans. Le parti populaire le choisit pour son roi, et Sicharbas et Élisa rentrèrent dans la vie privée. Au bout de sept ans, le jeune Pygmalion fit tuer son beau-frère, qui était en même temps son oncle. Élisa (Didon), sa sœur, réussit à lui échapper et se sauva avec une flotte d'abord en Chypre, puis en Afrique où elle bâtit la ville devenue si célèbre sous le nom de Carthage, 143 ans après la construction du temple de Jérusalem, raconte Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 18. Sur ce récit, cf. la critique de O. Meltzer, *Geschichte der Karthager*, 1870, p. 111-141; G. Rawlinson, *Phœnicia*, p. 122-126.

Voici la liste des rois de Tyr depuis Hiram jusqu'à Pygmalion, avec les années de leur règne, d'après Pietschmann, *Geschichte der Phönizier*, p. 299. Ménandre,

d'où sont tirés ces chiffres, *loc. cit.*, ne les donne que jusqu'à Pygmalion.

	Avant J.-C.
Hiram	969-936
Baalbazer	935-919
Abdastart	918-910
Metuastart	909-898
Astharymos	897-889
Phellés (8 mois)	— 888
Ithobaal	887-856
Baalazar	855-850
Mettenos	849-821
Pygmalion	820-774

V. *LA PHÉNICIE SOUS LES ASSYRIENS.* — Quand les Phéniciens avaient été affranchis des invasions égyptiennes, ils n'avaient pas tardé longtemps à avoir à redouter celles des Assyriens. Il est possible que vers l'an 1140, Nabuchodonosor I[er], roi de Babylone, ait fait déjà une incursion en Phénicie. Cf. Winckler, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, 1892, p. 95 et note 18, p. 329, mais les Assyriens devaient être pour ce pays un ennemi bien plus à craindre. Théglathphalasar I[er], vers 1100, poussa ses troupes jusqu'à la Méditerranée près d'Arvad. Au IX[e] siècle, vers 877, sous le règne d'Ithobal, Assurbanipal pilla le pays. Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, 1889, p. 122. La Phénicie n'eut pas moins à souffrir qu'Israël sous les successeurs de ce prince. Parmi les tributaires de Salmanazar II figurent Tyr, Sidon, Gebal, et Arvad, de même que Jéhu d'Israël. Mattanbaal d'Arvad combattit contre les Assyriens avec Achab d'Israël à la bataille de Karkar (854 avant J.-C.). Au VIII[e] siècle, Théglathphalasar III, qui ravagea Israël, reçut aussi le tribut d'Arvad, de Tyr et de Gébal, à qui il fit plusieurs fois la guerre. Voir Pietschmann, *Geschichte der Phönizier*, p. 299 sq., Salmanasar IV, d'après un fragment de Ménandre, dans Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XIV, 2, assiégea Tyr pendant cinq ans. Les ennemis les plus redoutables d'Israël et puis de Juda. Sargon, Sennachérib, Asarhaddon, Assurbanipal tinrent la Phénicie sous leur joug. Au VI[e] siècle, le vainqueur de Jérusalem, Nabuchodonosor II, assiégea Tyr et Sidon. Sidon fut prise après avoir perdu par la peste la moitié de ses défenseurs. Ezech., XXVIII, 21-23. Tyr résista pendant treize ans. Ménandre, *loc. cit.* Cf. Ezechiel, XXVI, 2, 8-12, 17-18, vers 585. Les prophéties contre la grande ville phénicienne commençaient ainsi à s'accomplir.

Les habitants de la Palestine avaient eu plus d'une fois à se plaindre de la cupidité et des violences des Phéniciens. Ps. LXXXII (LXXXIII), 8; Ezech., XXVI, 2; Joel, III, 3-6; Amos, I, 9; I Mach., V, 15; II Mach., VIII, 10. Les prophètes avaient prédit le châtiment que Dieu infligerait à Tyr et à Sidon. Is., XXIII, 1-17; Jer., XXV, 22; XXVII, 3; XLVII, 4; Ezech., XXVI-XXVIII; Ose., IX, 13-15; Joel, III, 4-8; Amos, I, 9-10; Zach., IX, 3-7. Ces menaces ne devaient cependant s'exécuter complètement que plus tard. — La Phénicie passa du joug de Babylone sous celui de Cyrus, vainqueur de Nabonide et de Baltassar.

VI. *LA PHÉNICIE SOUS LA DOMINATION PERSE ET GRECQUE.* — Les Phéniciens n'eurent pas alors à se plaindre de la domination perse. Cyrus ne les inquiéta pas. Cf. Hérodote, III, 19, 44. Vers cette époque ils purent fournir des matériaux aux Juifs pour la reconstruction du temple de Jérusalem, I Esd., III, 7, et ils furent payés en blé et en vin. Cambyze les comprit dans la même satrapie que la Palestine, la Syrie et Cypre, et il eut recours à leur marine. Hérodote, III, 19. Il n'essaya pas de les forcer à le servir contre Carthage. Leurs marins aidèrent les Perses contre les Grecs, jusqu'en 351 où Sidon se révolta. Ochus les soumit bientôt. — Ils conservèrent leurs rois jusqu'après la bataille d'Issus (333), où ils furent asservis par Alexandre le Grand, qui infligea un long siège et un dur châtiment à Tyr. Voir TYR. Après la mort d'Alexandre, la Phénicie échut à Laomédon, en 320 à Ptolémée Lagus, en 314 à Antigone. En 287, elle fut de nouveau soumise à Ptolémée Lagus, et elle demeura pendant près de 70 ans sous la domination des Lagides qui les gouvernèrent avec sagesse, jusqu'au règne de Philopator. Ce roi monta sur le trône en 222, et se montra faible et mauvais administrateur. Antiochus III en profita. En 219, il chassa les Égyptiens de Séleucie, le port d'Antioche, et prit possession de Tyr et d'Accho qui avait reçu alors le nom de Ptolémaïde. En 198, à la suite de la victoire d'Antiochus sur Scopas, Polybe, XVI, 18; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 3, la Phénicie devint définitivement la possesion des Séleucides. La fondation d'Alexandrie l'avait rendue jalouse de l'Égypte; elle s'accommoda fort bien du gouvernement des rois de Syrie, qui la traitèrent avec faveur, participèrent à ses fêtes, II Mach., IV, 18, visitèrent ses principales villes, II Mach., IV, 44-50. Elle les paya de retour. Tite Live, XXVII, 30. Pendant le règne d'Antiochus Épiphane, ce prince, ayant condamné injustement à la mort, à Tyr même, les Juifs qui avaient dénoncé les crimes de Ménélas, voir t. IV, col. 964, les Tyriens touchés de leur sort, leur donnèrent une sépulture honorable, II Mach., IV, 49, mais il n'en avait pas toujours été ainsi. Ils s'étaient joints aux ennemis des Juifs au commencement de la persécution. I Mach., V, 15. Plus tard, entraînés par leur avidité mercantile, ils acceptèrent les propositions des généraux d'Antiochus, quand ils leur offrirent de leur vendre à bas prix les prisonniers qu'ils espéraient faire dans la guerre contre Judas Machabée, ce qui leur assurerait, en les revendant, un gain considérable. II Mach., VIII, 11. Ils accoururent en foule à la suite de l'armée syrienne, I Mach., III, 41, apportant avec eux une grande quantité d'or et d'argent. Nicanor avait compté payer avec le bénéfice de la vente des esclaves juifs les deux mille talents d'argent que son maître Antiochus devait payer aux Romains. II Mach., VIII, 10. Voir ANTIOCHUS IV, t. I, col. 698. Il fut complètement battu par Judas Machabée. Les cupides marchands phéniciens eurent la vie sauve, mais il leur fallut donner au vainqueur l'argent qu'ils avaient apporté. II Mach., VIII, 25; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 4. C'est le dernier événement dans lequel les Phéniciens se trouvent mêlés à l'histoire juive. — Ils s'hellénisèrent de plus en plus sous le gouvernement des Séleucides. Leurs monnaies portèrent des légendes grecques à côté des légendes phéniciennes, les noms grecs devinrent à la mode. Antipater et Apollonius, philosophes stoïciens de Tyr, Strabon XVII, II, 22, Philon de Byblos, Dius, Théodote, Philostrate, Boëthus et Diodote, péripatéciciens de Tyr, Hermippe de Béryte étudièrent la philosophie grecque, Strabon, XVII, II, 22; leurs littérateurs écrivirent leurs ouvrages en grec.

VII. *LA PHÉNICIE EST SOUMISE AUX ROMAINS.* — Le royaume des Séleucides prit fin l'an 83 avant J.-C. et la Phénicie dut alors se soumettre à Tigrane, le roi d'Arménie contemporain de Lucullus et de Pompée. Ce ne fut pas pour longtemps. Les Romains attaquèrent Tigrane en 69 et ne tardèrent pas à le déposséder de la Syrie et de la Phénicie. Ce fut alors la fin pour toujours de son indépendance. La Phénicie fit partie de la province de Syrie sous un proconsul ou un propréteur. Cependant Tyr, Sidon et Tripoli restèrent cités libres. Les Actes, XII, 20-23, supposent cette autonomie relative. Ils nous apprennent qu'Hérode Agrippa était en discussion l'an 44 avec Tyr et Sidon et que ces deux villes lui envoyèrent une ambassade à Césarée pour calmer sa colère. Hérode ne leur aurait point cherché querelle, si ces cités avaient été complètement gouvernées par Rome, car autrement il aurait eu sur les bras les Romains eux-mêmes, ce à quoi il n'aurait eu garde de s'exposer.

VIII. *LE CHRISTIANISME EN PHÉNICIE.* — Le christianisme ne tarda pas à s'implanter en Phénicie, comme

l'avaient prédit les prophètes. Ps. LXXXVI (LXXXVII), 4; cf. Zach., IX, 4. Notre-Seigneur avait daigné visiter le pays de Tyr et de Sidon, dont il avait déclaré l'incrédulité moins coupable que celle des Juifs, Matth., XI, 21-22; Luc., X, 13-14, et il avait guéri la fille de la Chananéenne qui était possédée. Matth., XV, 21; Marc., VII, 24-31. Des Phéniciens avaient été témoins de ses miracles, Luc., VI, 17. Quelques-uns des nouveaux chrétiens qui avaient quitté Jérusalem après le martyre de saint Étienne se dispersèrent en Phénicie et y prêchèrent la foi aux Juifs qui habitaient le pays. Act., XI, 19. Quand saint Paul, lors de son troisième voyage de mission (an 58), se rendant en Palestine à son retour de Grèce et d'Asie Mineure, débarqua à Tyr, il y trouva une église déjà établie et y séjourna pendant sept jours, bien accueilli par les nouveaux chrétiens, hommes, femmes et enfants. Act., XXI, 3-6. Le christianisme fut florissant dans cette ville pendant les deux premiers siècles. Origène s'y retira vers 250 et c'est là qu'il mourut.

VII. BIBLIOGRAPHIE. — *Corpus inscriptionum semiticarum*, in-f°, part. I, t. I, Paris, 1881-1889; Scylax, *Periplus*, dans C. Müller, *Geographi minores*, édit. Didot, in-4°, Paris, 1855-1861, t. I; Falconer, *Voyage of Hanno*, Londres, 1797; F. C. Movers, *Die Phönizier*, 2 tomes en 4 in-8°, Bonn, 1841-1856; Walpole, *Ansayrii*, in-8°, Londres, 1851; John Kenrick, *Phœnicia*, in-8°, Londres, 1855; W. Gesenius, *Scripturæ linguæque Phœniciæ monumenta*, 3 in-4°, Leipzig, 1857; E. Renan, *Mission de Phénicie*, in-4°, Paris, 1864; *Voyage d'un Egyptien en Syrie, en Phénicie*, traduit par Chabas, in-4°, Paris, 1866; Hans Prutz, *Aus Phönizien. Geographische Skizzen und historische Studien*, in-8°, Leipzig, 1876; di Cesnola, *Cyprus*, in-8°, Londres, 1877; Id., *Salaminia*, in-8°, Londres, 1882; G. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. III, 1885; G. Rawlinson, *History of Phœnicia*, in-8°, Londres, 1889; Id., *Phœnicia*, dans *Story of the Nations*, in-8°, Londres, 1889; B. Pietschmann, *Geschichte der Phönizier*, in-8°, Berlin, 1889; A. Mayr, *Aus den phönischen Nekropolen von Malta*, in-4°, Munich, 1905; W. von Landau, *Die Bedeutung der Phönizier im Völkerleben*, in-8°, Leipzig, 1906.

F. VIGOUROUX.

PHÉNIX, oiseau fabuleux, dont les auteurs anciens font souvent mention. Cf. Métral, *Le Phénix*, Paris, 1824. D'après Hérodote, II, 73, le phénix arrivait d'Arabie, tous les cinq cents ans, apportait avec lui le corps de son père, enveloppé de myrrhe, et le déposait dans le temple du soleil. Lucien, *Hermot.*, 53; Pline, *H. N.*, X, 2; Ovide, *Amor.*, II, 6, 54; *Metam.*, XV, 391; Claudien, *Laud. Stil.*, II, 417; Horapollon, II, 57, etc., font aussi mention du phénix. Tacite, *Annal.*, VI, 28, rapporte différentes traditions à son sujet, en concluant que « tout est incertain et augmenté de fables », mais que du moins « il est sûr qu'on voit quelquefois cet oiseau en Égypte. » On a voulu reconnaître le phénix dans l'oiseau d'Osiris, le *bonou*; mais cet oiseau est un vanneau ou une espèce de héron. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, p. 131, note 2. Les premiers écrivains ecclésiastiques ont fait grand état de la fable du phénix, parce qu'ils y voyaient un symbole de la résurrection. Voici la forme que prend la fable dans la *Didascalie*, 20, trad. Nau, Paris, 1902, p. 108 : Le phénix « est unique, car s'il avait une femelle, les hommes en verraient bientôt beaucoup, tandis que maintenant on n'en voit qu'un qui entre en Égypte tous les cinq cents ans, et va à l'autel qui est appelé du Soleil. Il rassemble du cinnamome, puis, priant vers l'orient, le feu s'allume de lui-même, le brûle et le réduit en cendre; puis, de cette cendre, il se forme un ver, qui croît semblable à lui et devient un phénix parfait; puis il s'éloigne et retourne d'où il est venu. » Cf. *Ibid.*, p. 166. La même légende se retrouve dans S. Clément, *I Cor.*, 25, t. I, col. 261; les *Constitutions apostoliques*, V, 7, t. I, col. 846; Tertullien, *De resur. carn.*, 13, t. II, col. 811; S. Ambroise, *De exces. fratr.*, II, 59, t. XVI, col. 1331, etc. Ces auteurs font séjourner le phénix en Arabie ou dans l'Inde; il n'apparaît en Égypte que pour y périr et y renaître. — Dans un passage où il parle de ses espérances de longue et heureuse vie, Job, XXIX, 18, s'exprime ainsi :

> Je disais : Je mourrai dans mon nid,
> J'aurai des jours nombreux comme le *ḥôl*.

Le mot *ḥôl,* fréquemment employé dans la Bible hébraïque, y a toujours le sens de « sable », et la comparaison du sable est usitée pour donner l'idée d'un peuple nombreux, Gen., XXII, 17; Jos., XI, 4; I Reg., XIII, 5; Is., X, 22, etc., et aussi d'un petit nombre d'années que l'on assimile à un grain de sable. Eccli., XVII, 8, 9. Dans ce dernier passage, cent ans sont comparés à un grain de sable; Job, au contraire, se promettait des jours nombreux comme le sable. Cependant les massorètes ont noté ici le mot *ḥôl* d'un signe indiquant qu'il n'a pas le même sens que dans les autres passages. Les Septante l'on traduit primitivement par φοῖνιξ, qui veut dire à la fois « palmier » et « phénix ». Comme le palmier se nomme en hébreu *ṭâmâr* et non pas *ḥôl*, les Septante avaient donc eu en vue tout d'abord le phénix. Pour corriger l'amphibologie du mot grec, on substitua ensuite l'expression στέλεχος φοίνικος, « tronc de palmier ». Les talmudistes assurent que dans ce passage de Job il est question du phénix, *Sanhedrin*, fol. 108, 2, et les commentateurs rabbiniques affirment la même chose. D'après eux, le phénix serait le seul de tous les animaux qui aurait refusé de partager le fruit défendu avec Ève, et plus tard Noé aurait souhaité au phénix une vie sans fin. Cf. Buxtorf, *Lexic. talmud.*, col. 720. Le phénix aurait été appelé *ḥoli* par les Égyptiens, si l'on en croit les hiéroglyphes interprétés par G. Seyffarth, dans la *Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellsch*, t. III, p. 64, et les mots *allôê* ou *alloê*, reproduisant *ḥôl,* sont traduits dans les glossaires coptes-arabes par *semendel* ou *semendar,* noms communs aux deux animaux qui échappent à l'action du feu, la salamandre et le phénix. L'idée d'oiseau parait appelée dans le texte de Job par celle du nid, mentionné au vers précédent, et le phénix était dans l'antiquité le symbole de la longue vie; on disait proverbialement : φοίνικος ἔτη βιοῦν, « vivre les années du phénix ». Lucien, *Hermot.*, 53. Il faut observer cependant qu'au lieu de *qinnî*, « mon nid », les Septante, Saint Éphrem et Barhebræus ont lu *qânaï* pour *qânéh*, « roseau », dans le premier vers, ce qui rendrait moins probable la mention d'un oiseau dans le second. Rosenmüller, *Jobus*, Leipzig, 1806, t. II, p. 694; Welte, *Das Buch Job*, Fribourg-en-B., 1849, p. 283; Delitzsch, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876, p. 381-383; Knabenbauer, *In Job*, Paris, 1886, p. 342, etc., regardent comme possible ou même probable la désignation du phénix par le mot *ḥôl*. Elle ne peut étonner de la part d'un auteur familier avec les choses de l'Égypte et de l'Arabie. La mention d'un mythe, pris comme simple terme de comparaison par un écrivain sacré, ne soulève pas non plus de difficulté, cette mention n'impliquant à aucun degré la réalité du mythe allégué. Cependant cette explication ne s'impose pas. D'autres interprètes se contentent d'entendre le mot *ḥôl* dans son sens habituel de « sable », adopté par la Vulgate. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 454; Le Hir, *Le livre de Job*, Paris, 1873, p. 354.

H. LESÊTRE.

PHERATH (hébreu : *Perâṭâh*, avec le *hé* local; Septante : Εὐφράτης; Vulgate : *Euphrates*), lieu où Jérémie, sur l'ordre de Dieu, alla cacher dans le creux d'un rocher la ceinture neuve qu'il venait d'acheter, où il la trouva ensuite toute pourrie. Jer., XIII, 1-7. Les anciens interprètes et commentateurs ont généralement

cru qu'il était là question du fleuve de l'Euphrate. Bochart cependant, *Geographia sacra*, 3e édit., *Opera*, 1692, t. I, col. 956, et quelques autres après lui, y ont vu plutôt la petite ville d'Éphrata. Cf. Knabenbauer, *In Jer.*, 1889, p. 183-186. Les palestinologues modernes contestent l'ancienne identification et voient le Pherath ou plutôt *Phârah* (le ת, *t*, n'étant que le ה transformé par la présence du ה local) de Jérémie dans l'*Ouadi Fârah*, ou vallée de Phârah, avec l'article *haf-Fârah* (Septante : Φαρά; Vulgate, *Aphara*). Jos., XVIII, 23. Voir APHARA, t. I, col. 721. Sur une trentaine de fois que les auteurs nomment l'Euphrate, à l'exception de deux ou trois cas isolés, c'est presque toujours « le fleuve d'Euphrate », où sa nature est déterminée par le contexte : en Jérémie, XIII, sur quatre fois que le nom est répété de suite, non seulement cet appositif ne lui est pas adjoint, mais c'est celui de « rocher » ou « région rocheuse ». « Prends la ceinture que tu as achetée et qui ceint tes reins; lève-toi et va à *Perâtha* et cache-la dans un creux du rocher, » *binqiq has-sâla'*. Jer., XIII, 4. Quand le Seigneur veut instruire le peuple par un symbole prophétique, pour frapper davantage son attention, c'est toujours sous ses yeux qu'il le fait exposer; il serait étrange, en ce cas, qu'il envoyât Jérémie à une distance de près de trente jours de marche.

Formé par la jonction de l'*ouâd' er-Redeidâh* et de l'*ouad' ibn 'Idd*, appelé encore *ouâdi-'Anâtâ*, parce qu'il passe sous cette localité qui est l'antique Anathoth, patrie de Jérémie, l'*ouadi-Fârah* commence à trois kilomètres au nord-est de *'Anâtâ* (fig. 59). De chaque côté de la vallée s'élèvent, à une hauteur de plus de cent mètres, de gigantesques rochers percés d'innombrables grottes, les unes naturelles, les autres artificielles. Plusieurs d'entre elles sont sans doute de celles où se cachèrent les Israélites fuyant devant les Philistins, aux premiers temps du règne de Saül, I Reg., XIII, 6, et auxquelles faisaient allusion ces ennemis d'Israël, XIV, 11, en voyant Jonathas monter de la vallée qui est sous Machmas, c'est-à-dire de l'*Ouadi-Soueinît*, l'un des affluents de l'*Ouadi-Fârah*, qu'il rejoint un peu plus bas. C'est probablement dans l'une d'elles que Jérémie cacha sa ceinture. Les juifs fidèles, au temps de la persécution d'Antiochus, durent chercher avec Mathathias et ses fils un refuge dans cette même vallée et les circonvoisines. Cf. I Mach., I, 56; II, 26, 31. Au temps de la guerre de Judée, Simon ben Gioras ne trouvait pas de cachette plus sûre que ces grottes, pour y renfermer ses trésors, et que la vallée pour y séjourner avec ses partisans. *Bell. jud.*, IV, IX, 4. Josèphe appelle l'endroit Pharan, mais le *n* est sans doute le signe de l'accusatif. En ces mêmes lieux, où les Assidéens avaient accueilli les Machabées et les fugitifs d'Israël plutôt qu'ils ne s'étaient joints à eux, I Mach., II, 42, et II Mach., XIV, 67, les âmes redoutant les dangers du monde vinrent, au Ve siècle de l'ère chrétienne, y reprendre la vie de mortification des Esséniens, comme sous l'ancienne loi. C'est à Fârah, à six milles à l'ouest de Jérusalem, que les Chariton, les Euthyme, les Théoctiste, les pères de la vie cénobitique, l'inaugurèrent en Palestine. Cf. Cyrille Scyth., *Vita S. Euthymii*, n. 12, 41, 114, 184; *Acta sanct.*, januarii t. II, p. 668, 672, 686, 691; *Vita S. Charitonis, ibid.*, septembris t. VII, p. 576.



59. — Vue de l'ouadi *Farâh*, au nord-est de Jérusalem, non loin d'Anatoth. D'après une photographie de M. L. Heidet.

A cette époque, la ville de Phara, qui avait vraisemblablement pris son nom de la vallée, le portait encore, à quelques stades en aval des grottes qui formaient la Laure de Phara ou Pharan; ses ruines sont connues aujourd'hui sous le nom seulement de *Khirbet el-Qoreini*. Au pied des grands rochers, jaillit une source pure et abondante qui se déverse dans des bassins naturels où se jouent de nombreux petits poissons, des crabes et des grenouilles et forme un ruisseau qui va

s'unir, environ six kilomètres plus bas, au *Nahr el-Kelt*. Au-dessus de la fontaine, des moines russes ont jeté en 1905, là où se voient les restes de l'ancienne église, les fondements d'un nouveau monastère et occupent les anciennes grottes. — Voir Schick, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins*, t. III, p. 6; Buhl, *Geographie des alten Palästina*, in-8°, 1896, p. 99-100.

L. HEIDET.

PHÉRÉZÉEN (hébreu : *hap-Perizzi;* Septante : Φερεζαῖοι, dans la Genèse en général et en quelques endroits; plus communément Φερεζαῖος, au sing., correspondant à l'hébreu qui conserve partout ce nombre. La Vulgate emploie quatorze fois *Pherezæus* et huit fois *Pheresæi*), peuplade du pays de Chanaan dont le territoire fut promis à Abraham et conquis par les Israélites. Le Phérézéen est nommé seul avec le Chananéen, Gen., XIII, 7; XXXIV, 30, et Jud., I, 4, pour désigner avec ce dernier toutes les populations du pays. Serait-ce pour spécifier une classe particulière d'entre elles? Selon Gesenius, *Thesaurus*, p. 1126, *Perizzi* a la même signification que *Perâzi*, « campagnard, paysan ». Ce nom serait ainsi l'équivalent de celui de *fellaḥ, fellaḥin*, employé aujourd'hui pour désigner la classe des cultivateurs par opposition à toutes les autres classes. Quelle que soit la signification étymologique du nom, on ne peut cependant admettre que dans les cas précités le Phérézéen désigne ainsi une catégorie, tandis que le Chananéen représenterait la population des villes ou celle exerçant les professions industrielles et libérales. Dans la plupart des cas le Phérézéen est cité parmi toutes les autres populations comme une d'entre elles, c'est-à-dire comme une tribu ou une nation. De plus, s'il désignait ainsi toute une catégorie, il devrait représenter les « campagnards » de toute la Terre Promise, ceux de la plaine comme ceux de la montagne, ceux de la région septentrionale comme ceux du midi, tandis qu'il est expressément donné pour une des peuplades de la montagne seulement, *in montanis*, Jos., XI, 3, et de la partie méridionale, *in meridie*, *ibid.*, XII, 8. L'opposition du Phérézéen au Chananéen ne l'indiquerait-elle pas plutôt comme le représentant des populations autochtones, tandis que le Chananéen représenterait la race conquérante et dominatrice, comme le *fellaḥ* représente aujourd'hui la race aborigène et le turc l'étranger dominateur? Si aucune indication positive n'appuie cette conjecture, on peut remarquer toutefois que le Phérézéen n'est pas nommé dans la table ethnographique de la Genèse, X, 6-20, parmi les tribus descendant de Chanaan ou de Cham. La population phérézéenne paraît avoir été concentrée dans la partie montagneuse qui devint le partage des fils de Joseph, Éphraïm et Manassé, c'est-à-dire dans la contrée qui forma plus tard la province de Samarie. Jacob étant encore à Sichem, disait à Siméon et à Lévi, ses fils, qui venaient de massacrer les habitants de la ville : « Vous me mettez dans le plus grand embarras, en me rendant odieux aux habitants de ce pays, aux Chananéens et aux Phérézéens. » Gen., XXXIV, 30. Quand les fils de Joseph, d'Éphraïm et de Manassé se plaignaient de manquer d'espace pour s'établir, Josué leur répondait : « Puisque vous êtes un peuple nombreux, montez à la forêt et faites-vous là de l'espace dans le pays des Phérézéens et des Raphaïm, puisque la montagne d'Éphraïm est étroite pour vous. Jos., XVII, 14-16. Abraham les avait trouvés établis jusqu'aux alentours de Béthel. En parlant de la rixe survenue entre les pasteurs du patriarche et de Lot son neveu, alors établi entre Béthel et Haï : « En ce temps, fait remarquer l'auteur sacré, le Chananéen et le Phérézéen habitèrent ce pays. Gen., XIII, 7. Les fils de Juda et de Siméon, trouvèrent les Chananéens et les Phérézéens devant eux quand ils faisaient la conquête de leur territoire particulier. Jud., I, 4-5. Il est possible toutefois qu'en ce passage le nom de Phérézéen ait une signification générique pour désigner les autres habitants de la contrée, distincts des Chananéens proprement dits, car ce sont ordinairement les Amorrhéens qui sont présentés comme les habitants du territoire qui deviendra celui de Juda et de Siméon. Cf. Gen., XIV, 7, 13; Deut., I, 7, 19, 27, 44; Jos., X, 5, 6, 12; Jud., I, 36. — Les Phérézéens furent vaincus avec les autres peuplades de Chanaan et en partie exterminés par Josué et les Israélites. Jos., III, 10; IX, 1; XI, 3, 8; XII, 8; XXIV, 11; Judith, V, 20. Ce qui en resta fut soumis au tribut et à la corvée; on les retrouve dans cette condition sous le règne de Salomon, travaillant aux constructions élevées par ce roi. III Reg., IX, 20; II Par., VIII, 7. Ils sont signalés encore en général avec les éléments chananéens, après la captivité, et on reproche aux Juifs peu fidèles à la loi de prendre de leurs filles en mariage. I Esd., IX, 1.

L. HEIDET.

PHERMESTA (hébreu : *Parmaštâ';* Septante : Μαρμασιμά), le septième des fils d'Aman, qui fut mis à mort par les Juifs de Suse. Esther, IX, 9. D'après J. Oppert, *Parmašta'* est le perse *Paramaistâ*, « celui qui se met au premier rang. » *Commentaire du livre d'Esther*, 1864, p. 22.

PHESDOMIM (hébreu : *Pas Dammîm;* Septante : Φασοδαμίν; *Alexandrinus :* Φασοδομί), localité de Juda. I Par., XV, 13. Le nom complet est *'Éfés Dammîm*, comme il se lit I Sam. (I Reg.), XVII, 1 (Vulgate : *in finibus Dommim*). L'aleph initial de ce nom propre paraît avoir disparu devant l'article dans I Par., XI, 13 : בַּפַּס, *bap-Paz*, pour *be-hap-Paz*. Voir DOMMIM, t. II, col. 1483.

PHESHUR. I Esd., II, 38; X, 22; II Esd., X, 3. Voir PHASHUR, col. 223. — II Esd., XI, 12. Voir PHASSUR 4, col. 224.

PHESSÉ (hébreu : *Paséaḥ* [voir PHASÉA, col. 220]; Septante : Βεσσῆε; *Alexandrinus :* Φεσσή), second fils d'Esthon, de la tribu de Juda et de la famille de Caleb. I Par., IV, 12.

PHÉTÉIA (hébreu : *Petaḥyâh* [voir PHATAÏA, col. 224]; Septante : Φεταία), prêtre, contemporain de David, chef de la dix-neuvième famille sacerdotale. I Par., XXIV, 16.

PHÉTHROS (hébreu : *Patrôs*), la Haute Égypte. Is., XI, 11. Les Septante traduisent dans ce passage Βαβυλωνία, mais ils ont rendu ailleurs le mot hébreu par Φαθωρῆς, de même que la Vulgate l'a rendu par Phaturès. Voir PHATURÈS, col. 224.

PHÉTRUSIM (hébreu : *Patrusîm;* Septante : Πατροσωνιειμ), descendants de Mesraïm. Gen., X, 13-14; I Par., I, 12. La forme plurielle du mot indique qu'il s'agit ici d'un nom ethnique désignant une collectivité d'hommes. Phetrusim « est évidemment formé avec le mot *Patros* où l'on a reconnu depuis longtemps *p-tores*, « le pays du midi », la Thébaïde. » E. de Rougé. *Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties*, p. 8. Les Phétrusim sont donc les habitants de Phaturès ou Phetros, la terre du sud, la Haute Égypte. Voir PHATURÈS.

C. LAGIER.

PHICOL (hébreu : *Pikôl;* Septante : Φικόλ et Φικώλ), chef de l'armée d'Abimélech, roi de Gérare. L'étymologie de ce nom est inconnue; il est probablement chananéen. On ne sait si c'est un nom propre ou un titre de dignité. Si l'on admet avec beaucoup de commentateurs que la Genèse parle de deux Phicol, et non d'un seul, il est plus naturel de supposer que ce mot est simplement le titre du général qui commandait les soldats d'Abi-

mélech. La Genèse, XXV, 22, dit que Phicol ou le Phicol accompagna le roi de Gérare, lorsqu'il alla trouver Abraham pour faire alliance avec lui. Nous retrouvons les deux mêmes personnages ou deux personnages désignés par le même nom, Gen., XXVI, 26, qui vont faire alliance avec Isaac. Si l'Abimélech du temps d'Isaac était le fils de celui qui avait fait alliance avec Abraham, il est vraisemblable que le Phicol de Gen., XXVI, 26, était le successeur de celui de Gen., XXI, 22, et c'est le sentiment le plus vraisemblable. Voir ABIMÉLECH 1 et 2, t. I, col. 53, 54.

PHIGELLE, chrétien d'Asie. II Tim., I, 15. Voir PHYGELLE.

PHIHAHIROTH (hébreu, *Pi Haḥîrôṭ; Haḥirôt;* Septante : 'Επιρώθ, Εἰρώθ, ἔπαυλις), localité d'Égypte.

I. DE RAMESSÈS A PHIHAHIROTH. — Réunis à Ramessès, quelque part à l'entrée de l'Ouadi Toumilat, les Israélites s'engagèrent dans l'Ouadi le long du canal et vinrent camper à Socoth dans les environs de Phithom. Voir PHITHOM. Exod., XII, 37. Là ils touchaient à l'extrémité nord du lac Timsah et au désert. Deux routes s'ouvraient devant eux : la route du nord, la plus courte, longeant d'abord les terres cultivées, puis le bord de la Méditerranée, et de là, courant en droiture au pays des Philistins et à la côte syrienne, la route du sud, plus longue et plus difficile, à cause des montagnes qu'il faut traverser, route que suivaient encore les Bédouins avant le percement de l'isthme. C'est par cette seconde route que les Hébreux devaient marcher. « Partis de Socoth, ils campèrent à Etham, aux confins extrêmes du désert. » Exod., XIII, 17, 18, 20. Voir ETHAM, t. II, col. 2002-2003. Maintenant, comme l'armée de Pharaon approche, et que Dieu veut sauver son peuple, et le sauver par un prodige capital dans l'histoire des Juifs, il lui fait abandonner la route d'Etham qui contournait vraisemblablement le lac Timsah par son extrémité septentrionale, et le ramène en arrière sur le bord occidental et vers le sud pour placer la mer entre lui et le désert. Il le fit camper à Phihahiroth, entre Magdala et la mer, vis-à-vis de Béelsephon. Exod., XIV, 1-2. C'était une folie au point de vue humain, puisque les Hébreux allaient être pris entre la mer, les montagnes et l'armée de Pharaon. Mais Dieu avait ses vues.

II. LE NOM ET LE SITE. — 1° On a cherché l'étymologie de Phihahiroth du côté de l'hébreu. Le Targum et la Peschito regardent פִּי, *pi,* dans ce nom comme l'état construit de פֶּה, *pêh,* « bouche », tandis que pour le premier חִירֹת, *ḥirôṭ,* signifie montagne ou rocher, et pour le second, « fossé » ou « canal ». Cf. S. Jérôme, *Epist. LXXVIII, ad Fabiolam,* t. XXII, col. 702. Mais Phihahiroth étant un nom égyptien, il faut nous en tenir à l'égyptien. Dans ses fouilles de Tell el-Maskhouta, Naville a rencontré sur une stèle de Ptolémée Philadelphe le nom de [hiéroglyphes], *Pikeheret* ou *Pikerehet,* « la demeure du serpent sacré ». *Store-City of Pithom,* 4e édit., 1903, pl. VIII, IX, fig. 7, X fig. 26. Pikeheret était un sanctuaire d'Osiris dans la terre de Socoth. Il joue un rôle important dans la stèle. Les listes géographiques des temples donnent aussi Pikeheret sous la forme *Askeheret,* [hiéroglyphes]. E.-J. de Rougé, *Inscriptions et notices recueillies à Edfou (Haute Égypte),* t. II, pl. CXLV. Elles la nomment alternativement avec Pi-tum et parlent de son serpent sacré, Dümichen, *Geographische Inschriften,* t. III, pl. XXXIII, et, comme la stèle de Philadelphe, la placent dans la région de Socoth. Il y avait donc deux temples dans le VIIIe nome, proches l'un de l'autre, Pi-tum et Pikeheret, ce dernier dans le voisinage de la mer. Sans doute Pikeheret ne se rencontre que sur des monuments ptolémaïques. Mais on peut croire que, là comme ailleurs, les Grecs n'innovèrent pas; ils restaurèrent un ancien culte, agrandirent ou reconstruisirent le temple, respectant une tradition locale et antique. Par suite, il reste probable qu'Osiris, dès la plus ancienne époque, eut un sanctuaire à Pikeheret, *Store-City of Pithom,* p. 30. Et Pikeheret semblerait être le même mot que la Phihahiroth de la Bible.

2° Mais où placer Phihahiroth? Ici la Bible ne nous fournit qu'un point de repère : la retraite des Hébreux vers le sud par le bord occidental du golfe arabique. Mais dans l'Exode station et jour de marche n'étant pas synonymes, nous ne savons combien ils marchèrent dans cette direction. De plus, nous ne savons pas davantage la position de Magdala et de Béelsephon. Les théories sur l'étendue de la mer à l'époque de la XIXe dynastie viennent encore compliquer la question. Certains savants veulent que la mer ait alors communiqué non seulement avec les lacs Amers, mais aussi avec le lac Timsah, au moins par intermittences, ce qui permettrait de chercher Phihahiroth sur les bords de ce dernier lac et Béelsephon en face sur le bord oriental où se trouve la colline actuelle de Toussoum : c'est la théorie de Naville. D'autres, et c'est le grand nombre, nient qu'on puisse attribuer cette extension aux temps historiques; ce serait dans la pré-histoire que la mer en se retirant aurait laissé derrière elle le lac Timsah, peut-être même les lacs Amers, suivant quelques-uns. Par conséquent, Phihahiroth serait à reculer vers le sud, jusqu'au seuil de Chalouf, Lecointre, *La campagne de Moïse pour la sortie d'Égypte* (1882); et même jusqu'à Adjroud qui n'est pas sans rappeler vaguement Phihahiroth. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* 2e édit., 1881, p. 509.

III. HYPOTHÈSE DE M. NAVILLE. — 1° Le savant égyptologue regarde comme difficile de ne pas admettre qu'au temps de Ramsès II, le golfe s'étendit beaucoup plus au nord qu'aujourd'hui. La mer Rouge ne comprenait pas seulement les lacs Amers, mais aussi le lac Timsah. Il appuie son dire du témoignage des anciens, confirmé suivant lui par les études géologiques des modernes. En conséquence, l'ancien canal aurait été borné à l'ouadi Toumilat, ou à peu près. Tout d'abord Strabon, XVII, 3, 20, place Héroopolis à l'extrémité du golfe arabique. Pline, *H. N.,* VI, XXXIII, 2, dit que sur le golfe d'Æant (arabique) se trouve Héroum. Tous les écrivains de l'antiquité, même les plus récents d'entre eux, parlant d'Héroopolis, semblent supposer le voisinage de la mer. Agathémère fait commencer le golfe arabique à Héroopolis : 'Αραβίος κόλπος.., ἄρχεται ἀπὸ 'Ηρώων πολέως. Müller, *Geographi græci minores,* édit. Didot, t. II, p. 465. Artémidore affirme que les navires partaient d'Héroopolis pour la terre des Troglodytes, dans Strabon XVI, IV, 5. D'où l'on peut sûrement conclure que non seulement au temps de l'Exode, mais même sous les Romains, le golfe s'étendait jusque dans le voisinage d'Héroopolis, à l'ouest d'Ismaïliah. *Store-City of Pithom,* p. 10, 25-26. Nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut penser de ces textes.

Ce point lui semblant acquis, M. Naville cherche à situer en conséquence Pikeheret-Phihahiroth. Par la stèle de Philadelphe et par les textes géographiques, on a vu que Pikeheret était un sanctuaire d'Osiris. Les Grecs, par suite, durent l'appeler Sérapéum, Or, l'*Itinéraire d'Antonin,* édition Wesseling, p. 170, mentionne un Sérapiu ou Sérapéum à dix-huit milles d'Ero ou Héroopolis, et ce ne peut être que Pikeheret, puisque c'est le seul sanctuaire d'Osiris que l'on connaisse dans le voisinage d'Héroopolis. Si l'on cherche maintenant la place qu'il a dû occuper, elle nous est indiquée au pied du Djébel Maryam, falaise plate qui forme comme le fond du lac Timsah sur la rive occidentale. A sa base

et sur les bords du canal se trouve un vaste emplacement romain, en partie recouvert par les lagunes. Il ne concorde pas tout à fait avec la distance de l'*Itinéraire*, mais l'*Itinéraire* ne mérite pas une confiance absolue. Là seulement put être le Sérapéum, et non à huit kilomètres plus loin, endroit que les ingénieurs français ont appelé de ce nom. Ce dernier endroit portait bien une stèle de Darius, mais s'il y a place pour une tour de garde, un *migdol*, il n'y a pas trace d'habitations. *Store-City of Pithom*, p. 25. Que ce soit bien là la situation de Pikeheret, les textes égyptiens et la version des Septante le confirment. *La stèle de Philadelphe* parle de taxes annuelles en chevaux ou en bétail affectées au sanctuaire de Pikeheret, pl. x, lig. 17-20. D'autre part, le *Papyrus Anastasi VI*, pl. IV, nous a appris que sous Ménephtah les Shasou d'Atuma demandèrent à conduire leurs troupeaux dans les pâturages qui appartenaient au domaine ou à la ferme [hiéroglyphes], *aḥ*, de Pharaon, dans la terre de Socoth. Ce mot *aḥ* désigne un domaine avec pâturages où l'on élève et nourrit les chevaux et tout bétail. Si nous passons maintenant à l'Exode, nous trouvons que les Septante ont rendu *vis-à-vis* de *Phihahiroth*, de l'hébreu et de la Vulgate, par ἀπέναντι τῆς ἐπαυλέως, « devant le domaine, la ferme », l'équivalent exact de l'égyptien *aḥ*. Ainsi, tandis que l'hébreu donne le nom propre du sanctuaire d'Osiris, les Septante nous parlent du domaine que le *Papyrus Anastasi VI* nous a fait connaître comme étant dans la terre de Socoth où se trouve Pikeheret. Nous avons ainsi le cadre du campement des Israélites : au nord-ouest, Phihahiroth-Pikeheret sur le lac Timsah, non loin de Phithom, proche de l'actuel *Djébel Maryam* ; au sud-est, Migdol ou Magdala, la butte marquée par la stèle des Perses, à peu de distance de l'actuelle station du Sérapéum sur le canal ; à l'est, la mer et, au delà, sur la rive asiatique, Béelsephon, l'actuelle colline de Toussoum. Voilà ce qui semble probable à M. Naville. *Store-City of Pithom*, p. 31.

2° La géographie de l'isthme, selon M. Naville, a contre elle le témoignage d'Hérodote qui vit l'Égypte sous les Perses. A lui tout seul cet auteur suffit à ruiner la thèse que nous venons d'exposer. Il dit du canal qu'il avait « quatre journées de navigation... On commença à le creuser, poursuit-il, dans cette partie de la plaine d'Égypte qui est du côté de l'Arabie. La montagne qui s'étend vers Memphis, et dans laquelle sont les carrières, est au-dessus de cette plaine et lui est contiguë. Le canal commence donc au pied de la montagne ; il va d'abord pendant un long espace, *d'occident en orient*, il passe ensuite par les gorges de cette montagne et *se porte au midi* dans le golfe d'Arabie. » II, 158. « La signification du passage et l'intention de l'auteur sont visibles : Hérodote décrit les deux directions du canal, l'une de l'ouest à l'est dans le sens de l'Ouadi Toumilat, l'autre de l'est au sud, dans le sens des lacs Amers. La montagne dont il parle est le versant méridional de la chaîne qui longe l'Ouadi, et la gorge de cette montagne correspond à l'ouverture septentrionale du bassin qui contient les lacs Amers. La topographie de l'historien ne s'accorde en aucune façon avec la carte de M. Naville qui place l'ancien rivage de la mer Rouge entre Pikeheret et le lac Timsah, ne laissant ainsi aucun moyen de tracer le coude décrit par le canal de l'est au sud, ni de comprendre en outre, comment les vingt lieues de l'Ouadi Toumilat auraient exigé quatre jours de voyage, quand la journée de navigation, en Égypte, était de treize à quatorze lieues. — On remarquera que la description d'Hérodote est confirmée de plusieurs manières, et notamment par les traces du canal creusé ou recreusé par les Perses depuis les lacs Amers jusqu'aux environs de Suez. Entre ces deux points la Commission d'Égypte a découvert des ruines et des inscriptions, surtout dans le voisinage de Chalouf, près de l'ancien canal (appelé aujourd'hui canal des Pharaons), qui fut retrouvé par le général Bonaparte. » E. Lefébure, *Les fouilles de M. Naville à Pithom*, dans la *Revue des religions*, t. XI, 1885, p. 322. Les traces de ce dernier canal semblent montrer que cinq cents ans avant J.-C. les lacs Amers et le lac Timsah étaient séparés et ne différaient guère de ce qu'ils sont aujourd'hui. — Strabon, XVII, I, 26, fait franchir au canal les lacs Amers : διαρρεῖ δὲ καὶ διὰ τῶν πικρῶν καλουμένων λιμνῶν. Et il nous « représente ces lacs comme dessalés par le canal soit qu'il prenne quelque partie pour le tout, soit qu'il confonde les lacs avec le canal lui-même, qui était large et poissonneux. » E. Lefébure, *loc. cit.*, p. 323. — Pline, qui suit Strabon et d'autres auteurs, compile sans bien comprendre et semble même faire partir le canal de la mer Rouge pour venir aboutir aux lacs, *usque ad fontes amaros*, *H. N.*, VI, 33. Quoi qu'il en soit, Strabon et Pline nous montrent le canal se prolongeant bien plus loin que l'Ouadi Toumilat à travers des lacs qu'ils distinguent de la mer Rouge. Philadelphe, dans la stèle de Phithom, parle du « Grand lac noir », *Kemour*, et du « lac du Scorpion » (Timsah actuel) comme étant navigables et communiquant par le canal avec la mer Rouge, ce qui permettait aux marchandises du pays des Troglodytes de venir débarquer dans le lac Timsah, pl. x. On ne peut donc accorder à M. Naville que le canal se soit borné à l'ouadi Toumilat. Les lacs Amers de Pline et de Strabon ne peuvent se placer que dans le site actuel de ce nom et ils correspondent, semble-t-il, au grand lac noir de Ptolémée II. Par conséquent, si plus loin Strabon, XVII, III, 20, dit qu'Héroopolis est sur le golfe arabique, si Pline le répète avec lui, *loc. cit.*, nous ne devons pas les prendre à la lettre, pas plus que nous ne prenons à la lettre Josèphe disant que la mer Rouge s'étend jusqu'à Coptos, qui est sur le Nil. *De Bell. jud.*, IV, X, 5. « Les Anciens, qui appelaient *mer* toute grande étendue d'eau, ont regardé les lacs Amers et leur canal tantôt comme faisant partie et tantôt comme ne faisant pas partie de la mer Rouge. On ne peut même comprendre autrement le passage où Aristote dit que Sésostris, le premier, essaya de canaliser la mer Rouge, τὴν ἐρυθρὰν θάλατταν ἐπειράθη διορύττειν. *Metereolog.* I, 14. Les lacs Amers étaient une mer intérieure à peine séparée de l'autre, si bien que l'on pouvait les réunir toutes les deux sous un même nom, quand le sujet n'exigeait pas une précision d'ailleurs peu conforme aux habitudes de l'antiquité. » E. Lefébure, *loc. cit.*, p. 324. Quant aux auteurs qui avec Artémidore font partir les navires d'Héroopolis pour la terre des Troglodytes, cela ne préjuge en rien la question des lacs. Héroopolis était la dernière ville d'Égypte, la plus connue, que l'on rencontrait avant de s'engager dans les lacs reliés à la mer Rouge. On pouvait donc dire que la navigation commençait à cette place. Il n'y a pas d'autre conséquence à en tirer. On ne peut rien tirer non plus du Clysma que la seconde inscription latine de Phithom place à neuf milles d'Ero. Clysma signifie port et pouvait convenir à bien des localités différentes, comme les mots Migdol et Sérapéum. Ce Clysma était quelque part sur le lac Timsah et différait de l'autre Clysma que l'*Itinéraire d'Antonin* place sur la mer Rouge à soixante huit milles d'Héroopolis. Reste le texte d'Agathémère qui pourrait recevoir la même explication que les autres textes. Mais il faut remarquer de plus que cet auteur copie Eratosthène. Celui-ci, dans Strabon, XVI, IV, 4, dit que l'on a à sa droite la Troglodytique quand on longe la côte depuis Héroopolis : ὅπερ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ ἀποπλέουσιν ἀπὸ Ἡρώων πόλεως. Il fait donc simplement Héroopolis *le point de départ* de la navigation, tandis qu'Agathémère change les mots concernant

Héroopolis dont il fait *le commencement du golfe arabique*. Son témoignage en perd toute sa valeur.

Mais peut-être que la géologie donnera raison à M. Naville? Linant de Bellefonds lui est tout entier favorable et il s'en prévaut à plusieurs reprises. *Store-City of Pithom*, p. 25, 26, etc. Partant d'un point communément admis, savoir que la mer Rouge et la mer Méditerranée ont communiqué dans les temps préhistoriques, il signale trois atterrissements successifs intervenus entre les deux mers. Le premier est antérieur à l'histoire, c'est celui qui existe entre les lagunes les plus au sud du lac Menzaleh et le lac Timsah, nommé seuil de Gisr. Le second se trouve entre le lac Timsah et les lacs Amers, c'est le seuil du Sérapéum. Le troisième est situé entre les lacs Amers et le fond du golfe actuel, c'est le seuil de Chalouf. Selon l'auteur, l'atterrissement du Sérapéum s'est produit après Moïse, à plus forte raison celui de Chalouf, et il explique dans ce sens les textes des anciens. Linant, *Mémoires sur les principaux travaux d'utilité publique exécutés en Égypte depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, 1872-1873, p. 178-194, surtout p. 195-197, où l'auteur se résume. Les autres géologues sont moins affirmatifs. Ils s'accordent en général pour dire que la mer Rouge n'a pas dû dépasser le Sérapéum depuis les temps historiques. Mais ils admettent par contre que les lacs Amers, à une époque récente, n'ont fait qu'un avec la mer Rouge. Cf. Lecointre, *La campagne de Moïse pour la sortie d'Égypte* (1882), p. 37-38. La difficulté gît donc tout entière dans le seuil de Chalouf Par sa nature, il est hors de doute qu'il est bien antérieur à Moïse, puisqu'il est d'origine tertiaire. Cf. O. Fraas, *Aus dem Orient : geologische Beobachtungen am Nil, auf der Sinai-Halbinsel und in Syrien*, 1867, p. 170-173; O. Ritt, *Histoire de l'Isthme de Suez*, p. 5. Mais ce seuil a pu être soulevé par les modernes tremblements de terre ou les mouvements du sol. C'est l'opinion de M. Ritt, *loc. cit.*, p. 4-5. Il n'insiste pas et passe à des preuves d'un autre ordre, aux mesures données par les anciens sur la largeur de l'isthme. « Hérodote, dit-il, rapporte que la distance du mont Casius, formant cap sur la Méditerranée, à la mer Érythrée était de mille stades, c'est-à-dire d'environ cent kilomètres, le stade unitaire employé par le savant historien dans toutes ses observations équivalant à peu près à cent mètres. Or, d'après l'examen de la carte, la distance du cap Casius à la mer Rouge est un peu supérieure à la plus petite largeur de l'isthme. Il résulte donc de l'assertion d'Hérodote, que l'isthme de Suez n'avait pas plus de quatre-vingt-dix à quatre-vingt-quinze kilomètres de large, il y a deux mille ans; c'est-à-dire que la mer Rouge devait faire, à cette époque, une pointe d'environ cinquante kilomètres dans l'intérieur de l'isthme. *Loc. cit.*, p. 5. Cf. Linant, *loc. cit.*, p. 161-165. M. Vigouroux répond que M. Ritt « suppose que le stade d'Hérodote n'était que de trois cents pieds; en réalité, il était du double, c'est-à-dire de six cents, comme nous le lisons formellement dans la description du lac Moeris, où il est dit que le stade équivaut à cent oryges et l'oryge à six pieds. Hérodote, II, 149. Le stade était donc de six cents pieds. Par conséquent la distance du mont Casius au golfe de Suez, était, non pas de quatre-vingt-quinze, mais de cent quatre-vingt-cinq kilomètres : c'est plus que la distance actuelle, laquelle ne dépasse pas cent treize kilomètres environ. » *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, 6e édit., 1896, p. 397-398 et p. 390-396, utilisées ci-dessus. C'est même trop, et nous restons perplexes sur la nature du stade employé ici par un auteur qui change à ce sujet d'une page à l'autre. Lecointre, *loc. cit.*, p. 93-99. Les chiffres d'Hérodote, répond-on, confirmés par ceux de Strabon, XI, I, 5, 6; XVII, I, 21, de Pline, *H. N.*, V, 2, de l'*Itinéraire*, s'appliquent sans doute à la route suivie, et cette route avait ses circuits et ses détours Nous aurions ainsi l'explication de la différence entre ces distances et celles des modernes qui mesurent en ligne droite. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 399.

V. Conclusion. — Que conclure maintenant par rapport à Phihahiroth? Évidemment, il faut reculer cette station plus au sud que ne le fait Naville, que ne le suppose Linant. Mais combien plus au sud la reporter? En admettant qu'au temps d'Hérodote, c'est-à-dire au Ve siècle avant J.-C., la largeur de l'isthme ait répondu à peu près à ce qu'elle est aujourd'hui, s'ensuit-il qu'au temps de l'Exode, c'est-à-dire au XIIIe siècle avant J.-C., il en ait été de même? Le seuil de Chalouf, par son origine tertiaire, semble nous l'assurer. Mais ce seuil est un soulèvement, de l'avis de tous les géologues; et, suivant l'ingénieur Lecointe, ce soulèvement qui correspond à un affaissement du côté de la Méditerranée, se poursuit toujours, puisque le fond du canal recreusé par Amrou est resté par places, à Chalouf spécialement, « dans un état de conservation vraiment merveilleux ; les talus sont réguliers, les arêtes vives, le fond de cailloux et d'argile parfaitement plat et sans trace d'ensablement... Sa cote est de 17m76, tandis que celle de la hauteur de la mer Rouge est de 18m36 : il n'aurait donc plus aujourd'hui que soixante centimètres à demi marée, et resterait toujours à sec à marée basse : par suite le canal serait hors de service. » *Loc. cit.*, p. 38. Le même auteur en déduit que le seuil a dû se relever, au minimum, de quatre mètres vingt depuis Ptolémée Philadelphe et « qu'à l'époque de Moïse, il devait être profondément submergé ». *Loc. cit.*, p. 39. Il s'en faut que tous se soient ralliés à cette opinion. Le dernier mot sur la question, controversée entre savants qui ne cherchent pas à supprimer le caractère miraculeux du passage de la mer Rouge, le dernier mot est aux fouilles nouvelles et à leurs révélations. En attendant, on peut penser avec les uns que Phihahirot se trouvait en face des lacs Amers, avec les autres, qu'elle était vers Adjroud, en face de la mer Rouge proprement dite. Cette dernière opinion repose sur la tradition juive alexandrine, acceptée par les premiers chrétiens, et qui peut n'être qu'une accommodation aux conditions géographiques de l'époque. Peut-être encore nous forcerait-elle à reporter trop haut Phihahiroth pour que son identification si séduisante avec Pikeheret n'en souffrît pas. Pourtant, qui sait? L'innombrable multitude des Hébreux avec leurs troupeaux et leurs bagages occupait une immense place et le « vis-à-vis de Phihahiroth » peut nous donner de la marge.

C. Lagier.

PHILADELPHIE (grec : Φιλαδελφία), ville ancienne de Lydie, en Asie Mineure, sur la rive méridionale du Kogamos, affluent de l'Hermus, actuellement *Alachehr*,

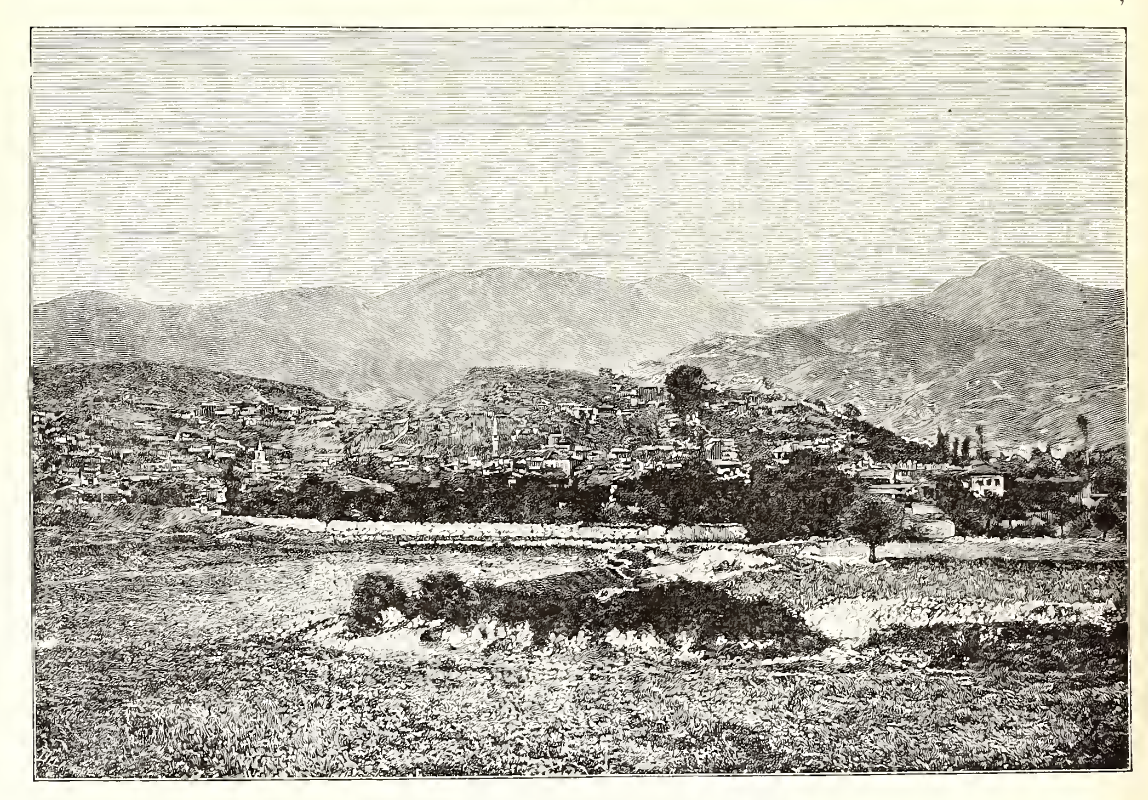


60. — Monnaie de Philadelphie (dernière partie du Ier siècle de notre ère). — Tête de Diane, à gauche, avec un carquois. — ℟. Apollon jouant de la lyre : ΦΙΛΑΔΕΛΦΕΩΝ ΕΡΜΙΠΠΟϹ ΑΡΧΙΕΡΕΥϹ.

c'est-à-dire « la bigarrée », dans le vilayet d'Aïdin, dans le pachalik d'Anatolie, à 118 kil. de Smyrne, qui lui est reliée par une ligne de chemin de fer. Elle était bâtie sur les derniers contreforts du mont Tmolus, au bord du haut plateau central de l'Asie Mineure (fig. 60). Voir la carte de Lydie, t. IV, col. 448. Elle est mentionnée deux fois dans le Nouveau Testament : Apoc., I, 11, dans la liste des sept Églises de l'Asie

proconsulaire auxquelles saint Jean devait envoyer le livre de ses visions; Apoc., III, 7, en tête de la lettre adressée à l'ange, c'est-à-dire à l'évêque de la ville. Elle fut fondée par Attale II Philadelphe (voir ATTALE II, t. I, col. 1227-1228), roi de Pergame entre les années 159-138 avant J.-C., auquel appartenait son territoire et dont le surnom servit à la désigner. En 133 avant J.-C., elle passa sous la domination romaine, avec tout le royaume de Pergame. Voir PERGAME, t. IV, col. 137. Située tout auprès de la région volcanique nommée *Katakékauménê*, « district brûlé, » qui est très exposé aux tremblements de terre, elle eut beaucoup à souffrir de ce fléau; elle était presque en ruines à l'époque de Strabon, XIII, IV, 10. Mais elle ne tarda pas à se relever. Elle porta pendant quelque temps, au Ier siècle de l'ère chrétienne, le nom de Néocésarée, qu'on lit sur des monnaies contemporaines des règnes de Tibère, de Caligula et de Claude. Sous Vespasien, elle reçut l'épithète de *Flavia*. On lui donna aussi, à l'époque de sa plus grande prospérité, le titre de « petite Athènes », à cause du grand nombre de ses temples et de ses fêtes. Cf. J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, 2e édit., 3 vol., in-8°, Gotha, 1878, t. III, 2e partie, p. 276. A l'époque byzantine, c'était encore une ville grande et peuplée, qui faisait un commerce considérable. Philadelphie eut la gloire de ne tomber au pouvoir des Turcs qu'en 1390, après huit années de vigoureuse résistance, alors que toutes les autres villes d'Asie Mineure étaient déjà entre leurs mains.

Alachehr (fig. 61), qui a succédé à la cité antique, est à 200 mètres au-dessus du niveau de la mer, et domine une vaste et fertile plaine. De loin, elle a un aspect imposant; mais elle est mal bâtie et très malpropre, comme la plupart des villes orientales. Son activité commerciale est encore très importante. La terrasse sur laquelle elle se dresse est couverte de jardins et d'arbres; la plaine est un champ immense, bien cultivé, que traversent de nombreux canaux d'irrigation. La population s'occupe beaucoup d'agriculture, comme au temps de Strabon, qui comparait son sol à celui de Catane, en Sicile, sous le rapport de la fertilité. Cf. Strabon, XII, 8; XIII, 4. Son vin était déjà très renommé dans les temps anciens, Virgile, *Georg.*, II, 98, et elle en exportait de grandes quantités; ses monnaies portaient souvent, pour ce motif, la tête de Bacchus ou celle d'une bacchante. Les ruines de l'ancienne cité sont peu nombreuses; elles consistent dans les restes d'un théâtre, d'un stade, de deux enceintes, etc. Mais nous devons à Philadelphie une lettre de l'Apocalypse,



61. — Vue d'Alachehr. D'après une photographie.

III, 7-13, qui ne mourra jamais. Son évêque y reçoit de grands éloges, comme celui de Smyrne, Apoc., II, 8-11, et pas un seul reproche. La communauté chrétienne qu'elle abritait était peu considérable encore, Apoc., III, 8, et les Juifs essayaient de la troubler, Apoc., III, 9; mais pasteurs et fidèles résistaient vaillamment à cette « synagogue de Satan ». Notre-Seigneur n'a donc qu'à les louer, à leur promettre une brillante récompense et à leur recommander de conserver avec soin le don précieux qu'ils ont reçu. Apoc., III, 10-11. Dans l'épître intéressante qu'il leur écrivit quelques années plus tard, saint Ignace d'Antioche met également les chrétiens de Philadelphie en garde contre les juifs. Cf. Funk, *Die apostolischen Väter*, in-8°, Tubingue, 1901, p. 98-102. Aujourd'hui encore, l'élément chrétien est de beaucoup prépondérant parmi la population d'Alachehr; la bénédition du Christ a porté bonheur à cette Église comme à celle de Smyrne.

Nous ne savons pas dans quelles circonstances spéciales le christianisme avait pénétré à Philadelphie.

D'après les *Constitut. Apost.*, VII, 46, t. I, col. 1053, son premier évêque, nommé Démétrius, aurait été institué par saint Pierre lui-même. L'apologiste saint Miltiade, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 17, t. XX, col. 473, mentionne une prophétesse, nommée Ammia, qui aurait appartenu à l'Église primitive de Philadelphie. Durant la période byzantine, cette ville était le siège d'un évêché qui dépendait du centre métropolitain de Sardes. — Voir Arundell, *Discoveries in Asia Minor*, in-8°, t. I, p. 34; Curtius, *Nachtrag zu den Beiträgen zur Geschichte und Topographie Kleinasiens*, dans les *Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1873; Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, in-8°, Londres, 1890, p. 86; Id., *Cities and Bishoprics of Phrygia*, 2 in-8°, t. I, p. 196; t. II, p. 353; Mgr Le Camus, *Les sept Églises de l'Apocalypse*, in-4°, Paris, 1896, p. 203-216. L. FILLION.

PHILARQUE (grec : ὁ φυλάρχης; Vulgate : *Philarches*), chef de tribu, chef de troupes comme φυλάρχος. Cf. μεριδάρχης, I Mach., X, 65. Nos éditions de la Vulgate donnent ce mot comme un nom propre, et beaucoup de commentateurs acceptent cette interprétation, mais la phrase grecque : τὸν δὲ φυλάρχην τῶν περὶ Τιμόθεον, s'entend plus naturellement du « commandant ou chef de ceux qui étaient avec Timothée », c'est-à-dire de ses soldats. II Mach., VIII, 32; cf. ℣. 30. Le texte sacré nous dit que Judas Machabée ayant battu Timothée et Bacchide, les vainqueurs mirent à mort le philarque, « homme très pervers, qui avait fait aux Juifs beaucoup de mal. »

1. PHILÉMON (grec, Φιλήμων), riche chrétien de Colosses à qui saint Paul écrivit une de ses lettres. Le nom qu'il portait était très répandu en Phrygie, comme le témoignent Ovide, *Metam.*, VIII, 631; Aristophane, *Aves*, 762, et de nombreuses inscriptions. Wieseler, *Chron. des Apost. Zeitalt.*, 1884, p. 452, a prétendu conclure d'un passage de l'Épître aux Colossiens, IV, 7, que Philémon était originaire de Laodicée, et que la lettre qui lui est adressée était celle que l'Apôtre envoya, par les soins de Tychique, à cette dernière Église, Col. IV, 16. Mais il est plus naturel de supposer que Philémon habitait, comme son esclave Onésime, Col., IV, 9, « l'un d'entre vous, » la ville de Colosses. On y montrait encore sa maison au temps de Théodoret, *In Epist. ad Philem., Prœm.*, t. XXVI, col. 601, et les *Constitutions apostoliques*, IV, 46, t. I, col. 1053, en font l'évêque de cette cité. D'après les *Ménées* grecques du 22 novembre, il aurait subi là le martyre en compagnie d'Appia, d'Archippe et d'Onésime. J.-B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers, Ignatius*, Londres, 1884, t. II, p. 535. Saint Paul n'ayant jamais été à Colosses, il est probable que Philémon et les siens l'avaient connu dans un voyage à Éphèse. Act., XIX, 26; I Cor., XVI, 19. En tout cas, c'est à l'Apôtre lui-même, qu'il devait sa conversion, ℣. 19.

Philémon paraît avoir joui d'une certaine fortune : il a des esclaves; il reçoit de nombreux amis dans sa maison, ℣. 22; il est connu par sa libéralité envers les pauvres, ℣. 5-7; la communauté chrétienne se réunit chez lui, ℣. 2. L'épithète de συνεργός, que lui donne Paul, ℣. 1, laisse entendre qu'il servait avec zèle la cause de l'Évangile parmi ses compatriotes. C'était une âme généreuse, droite, loyale, toute dévouée à la personne de l'Apôtre, v. 13, 17, 22. — Les traditions le présentent tantôt comme prêtre, tantôt comme évêque ou comme diacre; les martyrologes grecs l'appellent simplement « un saint apôtre ». Lightfoot, *Ignatius*, II, p. 535. Philémon semble avoir été marié : sa femme est sans doute cette Appie qui figure avec lui, dans l'adresse de l'Épître à côté d'Archippe lequel, vraisemblablement, était leur fils. C. TOUSSAINT.

2. PHILÉMON (ÉPITRE A). — Cette lettre se distingue des autres Épîtres de l'Apôtre par des caractères tout particuliers. C'est d'abord la plus courte : elle n'a que quelques lignes. Elle semble, de plus, avoir été écrite tout entière de la main de Paul, ℣. 19, cas fort rare pour les Épîtres de saint Paul. Enfin elle n'est adressée ni à une église, ni à un chef d'église comme les lettres pastorales, mais à une famille, plus exactement encore, à un ami personnel, pour une affaire d'ordre privé.

I. CONTENU DE L'ÉPÎTRE. — Malgré son peu d'étendue, ce billet présente les divisions habituelles des grandes épîtres : préambule, corps du sujet, épilogue. — 1° *Préambule*, ℣ 17. — Il se compose de l'adresse et de l'action de grâces. L'adresse mentionne en première ligne Philémon, le chef de famille, à qui la lettre est principalement destinée. Elle y ajoute les noms d'Appia sa femme et d'Archippe son fils. Les autres membres de la famille du riche Colossien sont désignés par ces mots « l'église qui se réunit dans ta maison ». L'action de grâces, en louant, d'une façon délicate, la foi et la charité de Philémon, prépare la requête que l'Apôtre va lui présenter, ℣ 1-7.

2° *Corps de l'Épître*, ℣. 8-21. — Saint Paul y sollicite le pardon d'Onésime, avec un art consommé. L'Apôtre n'aborde son sujet qu'avec mille précautions. Il n'énonce pas de suite l'objet de sa demande. Il rappelle d'abord à Philémon quel est celui qui la lui adresse, ℣ 8-9, c'est Paul lui-même. Au besoin, il pourrait commander, il aime mieux, par amour, le supplier et demander, comme service personnel, ce qu'il pourrait exiger comme apôtre. Comment Philémon pourrait-il refuser cette grâce à celui qui passe sa vie au service des gentils, qui endure, en ce moment même, toutes les souffrances de la captivité, et qui est arrivé à l'âge de la vieillesse? A ces motifs, Paul joint ceux qu'il trouve dans la personne de son client, ℣ 10-16. Celui en faveur de qui il intercède est son « fils spirituel », qu'il a enfanté dans sa prison; c'est cet Onésime qui, jusqu'ici, il est vrai, n'a guère justifié la signification de son nom (Onésime, en grec, signifie « utile ») mais qui, désormais, en est tellement digne, que Paul l'aurait volontiers gardé auprès de lui pour l'aider dans l'œuvre de l'Évangile et faire pour lui tout ce que Philémon ferait lui-même s'il était présent, mais Paul n'a voulu devoir cette précieuse assistance qu'à la bonne volonté de Philémon lui-même. De plus, celui pour qui parle l'Apôtre n'est plus un simple esclave, c'est « un frère » et un frère pour l'éternité, frère aimé de Paul et, à plus forte raison, de Philémon qui l'avait aimé autrefois comme maître, en sorte que si Onésime a été séparé de Philémon pour un temps, c'est afin qu'il le recouvre pour l'éternité, non plus comme un esclave, mais comme un frère bien-aimé. L'Apôtre prononce alors le mot décisif : « Reçois-le, ℣. 17-21, comme tu me recevrais moi-même. » Il est vrai qu'Onésime ne s'est pas enfui seulement de chez son maître, mais qu'il lui a causé quelque grave dommage. Mais Paul s'offre pour le réparer. Il s'engage, par écrit, à indemniser Philémon, bien qu'au fond celui-ci soit son débiteur puisqu'il lui doit son salut. Cette idée remplit l'âme de Paul de confiance. Il reproduit sa prière, au ℣. 20, sur un ton qui écarte jusqu'à la possibilité d'un refus. Bien plus, au verset suivant, il attend de Philémon quelque chose de mieux encore. Quoi donc? Le tour de phrase est général et laisse aux interprètes la place à diverses hypothèses. Les uns supposent un bienfait quelconque en plus du bon accueil réservé à Onésime, d'autres (De Wette, Oltramare, Reuss, Godet), l'affranchissement pur et simple.

3° *Épilogue*, 22-25. — L'Apôtre prie Philémon de lui préparer un logement, car il espère suivre de près Onésime à Colosses. Les autres versets contiennent les

salutations des compagnons de Paul, ce sont les mêmes noms que dans l'Épître aux Colossiens, à part celui de Jesus Justus qui probablement n'était pas connu de Philémon. Par contre, Épaphras est mentionné le premier de tous, étant l'ami personnel de Philémon. Il était alors à Rome et partageait l'appartement que le prisonnier Paul avait loué. Col., IV, 10-12.

II. Lieu et date de la composition de l'Épître. — De l'aveu de presque tous les critiques, l'Épître à Philémon a été rédigée en même temps que les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens. « Ces trois lettres, dit Sabatier, forment un groupe distinct dans l'ensemble des Épîtres de la captivité et ne doivent point être séparées. Écrites en même temps, portées en Asie Mineure par les mêmes messagers, elles gardent des traces frappantes de cette parenté d'origine. Philem., 10, et Col., IV, 9; Philem., 23, 24, et Col., IV, 10, 12, 14; Philem., 2, et Col., IV, 17. Ces Épîtres, en effet, se supposent l'une l'autre. A. Sabatier, *L'Apôtre Paul,* 3e édit., 1896, p. 233. D'après leur contenu, elles ont été certainement écrites durant une des deux captivités de Paul. Mais est-ce celle de Rome ou celle de Césarée? Les exégètes modernes ne sont point d'accord sur ce point. Voir leurs arguments, pour ou contre, à l'article Colossiens (Épître aux), t. II, col. 867.

III. Authenticité. — On ne trouve pas de traces certaines de l'Épître à Philémon chez les Pères apostoliques. Br. F. Westcott, *Canon of the N. T.,* 1884, p. 48. Les premières citations formelles de l'Épître à Philémon viennent d'Origène qui l'attribue à Paul et en extrait plusieurs passages. *In Jerem.,* hom. XIX, 2; *Comm. series in Matth.,* § 66, 72, t. XIII, col. 501, 1707, 1715. Tertullien, *Adv. Marc.,* v, 11, t. II, col. 254, remarque que la brièveté de cet écrit l'a mis à l'abri des falsifications de Marcion. D'après saint Épiphane, *Hær.,* XLII, 9, t. XLI, col. 708, la lettre à Philémon occupait dans le recueil de Marcion l'avant-dernière place, après les Épîtres aux Colossiens et aux Laodicéens et avant celle aux Philippiens, tandis que, d'après Tertullien, elle venait après celle-ci, comme la dernière. On la trouve mentionnée dans le canon de Muratori, à côté des trois Épîtres pastorales. Voir t. II, col. 170. Les deux anciennes versions syriaque et latine la contenaient. Saint Jérôme, *Comm. in Epist. Philem., Proœm.,* t. XXVI, col. 601, observe pourtant que plusieurs ne la croyaient pas écrite par saint Paul ou que, si elle était de lui, elle n'était pas inspirée, car elle ne contenait rien pour l'édification : c'était plutôt une lettre de recommandation qu'une lettre doctrinale. A quoi l'illustre exégète répondait : on trouve, dans toutes les lettres de Paul, des détails se rapportant aux choses de la vie, par exemple, II Tim., IV, 13, où l'Apôtre donne l'ordre de lui rapporter son manteau et ses livres, et d'ailleurs jamais cette lettre n'aurait été reçue par toute l'Église, si l'on n'avait pas cru qu'elle fût de Paul. Saint Chrysostome, *In Philem. Prol.,* t. LXII, col. 702, reproduit à peu près les mêmes raisons contre ceux qui considéraient cette Épître au-dessous de la dignité du grand Apôtre. A partir de ce moment, l'authenticité de notre Épître n'a laissé aucun doute dans les esprits. Elle n'a été mise en question que par Christian Baur qui lui dénia son origine paulinienne, opinion plus ou moins adoptée par Weizsäcker, Pfleiderer, Steck, von Manen. Pour ces critiques, l'Épître à Philémon est l'embryon d'un roman chrétien analogue à celui des *Récognitions clémentines,* destinées à mettre en exemple la belle idée chrétienne que chaque fidèle se retrouve lui-même dans chacun de ses frères. Cette hypothèse n'a aucun fondement.

La lettre à Philémon est d'une telle originalité et l'âme de Paul l'a si bien marquée de son empreinte ineffaçable, qu'on ne peut douter de son authenticité. Voir P. Sabatier, *L'Apôtre Paul,* 3e édit., p. 235, 236; Renan, *Saint Paul,* 1869, introd., p. XI. Von Soden, dans le *Hand-Commentar zum N. T.,* t. III, part. I, Fribourg-en-B., 1893, p. 73, admire, dans cette lettre, un témoignage charmant de la délicatesse et de l'humour de l'Apôtre, et tout à la fois de l'élévation de sentiment et de langage avec laquelle il savait traiter les choses concrètes de la vie. Les objections tirées du vocabulaire de l'Épître méritent à peine de retenir l'attention. Les sept ἅπαξ λεγόμενα qu'on y signale, ἀναπέμπειν, ἀποτίνειν, ἄχρηστος, ἐπιτάσσειν, ξενία, ὀνίνασθαι, προσοφείλειν, n'enlèvent pas l'impression générale que le style de l'Épître ne soit celui de Paul, en particulier celui des autres Épîtres de la captivité. On retrouve, en effet, plusieurs des expressions favorites de Paul : ἐπίγνωσις, παρρησία, παράκλησις. La belle métaphore ὅν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς, ℣. 10, rappelle I Cor., IV, 15, l'adverbe τάχα, ℣. 15, l'Épître aux Romains, v, 7. Il y a, en outre, nombre de coïncidences verbales avec les Épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens, aux Philippiens, par exemple, δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ, II, 1, 9; Eph., III, 1; συνεργός et συστρατιώτης, v, 1, 2; Phil., II, 25; ἀνῆκον, v, 8; Eph., v, 4; Col., III, 18; συναιχμάλωτος, v, 23; Col., IV, 10; ἀδελφὸς ἀγαπητός, v, 16; Eph., VI, 21; Col., IV, 7.

IV. Mérite littéraire. — Tous les critiques s'accordent à reconnaître, dans l'Épître à Philémon, un vrai petit chef-d'œuvre de l'art épistolaire. Érasme, *In Philem.,* 20, défie même Cicéron de dépasser l'éloquence de ces quelques lignes. On ne sait ce qu'il faut le plus admirer dans cette page, unique en son genre parmi les écrits de Paul, la finesse, la grâce, la délicatesse de sentiment et de langage, les tournures heureuses, les insinuations habiles, les sous-entendus pleins de tact et d'à-propos. Cette Épître nous révèle la souplesse du génie de Paul. « Ce ne sont, dit Sabatier, que quelques lignes familières, mais si pleines de grâce, de sel, d'affection sérieuse et confiante, que cette courte Épître brille, comme une perle de la plus exquise finesse, dans le riche trésor du Nouveau Testament. Jamais n'a mieux été réalisé le précepte que Paul lui-même donnait à la fin de sa lettre aux Colossiens : « Que votre « parole sorte toujours revêtue de grâce, assaisonnée de « sel, de manière à savoir comment vous devez répondre « à chacun. Col., IV, 6 . » *L'Apôtre Paul,* 3e édit., p. 234, 236. La conservation de cette Épître est due sans doute au respect, à l'affection, au culte de la famille de Philémon pour tout ce qui émanait de l'Apôtre Paul.

V. La question de l'esclavage. — On a parfois reproché à Paul d'avoir renvoyé Onésime à son maître au lieu de prendre occasion de cet incident pour proclamer, au nom de l'Évangile, l'émancipation des esclaves. Il faut, au contraire, louer l'Apôtre de ne s'être point posé en Spartacus imprudent et d'avoir traité avec une si grande sagesse un point de doctrine si grave et si délicat. On doit lui savoir gré d'avoir tracé la ligne de conduite que le christianisme devait prendre à l'égard d'une institution qui tenait, par tant de liens intimes, à la vie politique, sociale, économique, des sociétés anciennes. En renvoyant l'esclave à son maître, Paul reconnaît, respecte l'institution existante mais il ne lui donne pas, comme on l'a prétendu, une sorte de consécration qui la rende intangible. Il pose, au contraire, les principes qui doivent, dans un avenir plus ou moins rapproché, la faire disparaître du monde civilisé. Par le fait qu'il fait de l'esclave chrétien le frère de son maître et qu'il efface dans le Christ toutes les différences sociales, il ruine, par la base, cette oppression de l'homme par l'homme. Voir Onésime, t. IV, col. 1812.

VI. Bibliographie. — J.-B. Lightfoot, *S. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon,* in-8°, Londres, 1892; H. K. von Soden, *Die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon,* Fribourg, 1893, p. 73; Meyer, *Comment. über die Briefe an die Kolos. und*

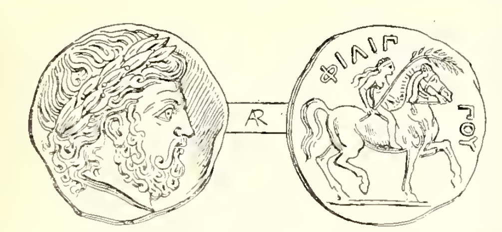
Phil., t. VIII, IX; H. Oltramare, *Comment. sur les Épitres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon*, in-8°, Paris, 1891; Vincent, dans *Intern. Critic. Commentary, Epist. to the Philip. and to Philemon*, p. 157, Édimbourg, 1897; Holtzmann, *Der Brief an Philemon, kritisch untersucht* dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1873, p. 428-441.

C. TOUSSAINT.

PHILÈTE (grec : Φιλήτος, « aimé »), chrétien infidèle à sa foi qui partagea l'hérésie d'Hyménée, en disant que la résurrection était déjà accomplie. II Tim., II, 17-18. Voir HYMÉNÉE, t. III, col. 391. On ne sait rien autre chose de certain sur sa vie. Ce qu'on lit dans le Pseudo-Abdias, *Apostolicæ historiæ*, IV, 2-3, dans J. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, 1719, t. II, p. 517-520, sur ses rapports avec l'apôtre saint Jacques, fils de Zébédée, est fabuleux. On trouve séparément les noms d'Hyménée et de Philète parmi ceux de la maison de César dont les cendres avaient été déposées dans des Columbaria de Rome. Voir J. G. Walch, *De Hymenæo et Phileto*, dans ses *Miscellanea sacra*, Amsterdam, 1744, p. 81-121; J. Ellicott, *The Pastoral Epistles of St. Paul*, 4e édit., Londres, 1860, p. 133-134.

PHILIPPE (grec : Φίλιππος, « ami des chevaux »), nom de deux rois de Macédoine, d'un oncle d'Antiochus Épiphane, de deux Hérodes, d'un apôtre et d'un diacre.

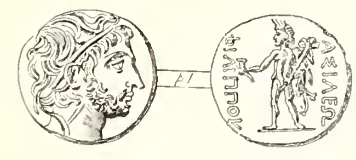
1. PHILIPPE II, fils d'Amyntas (fig. 62) roi de Macédoine (360-336 avant J.-C.), et père d'Alexandre le Grand.



62. — Monnaie de Philippe II, roi de Macédoine.
Tête de Jupiter laurée, à droite. — ℞. ΦΙΛΙΠΠΟΥ. Cavalier marchant à droite et portant une palme.

C'est seulement en cette dernière qualité qu'il est nommé I Mach., I, 1; VI, 2.

2. PHILIPPE V, roi de Macédoine (220-179 avant J.-C.) (fig. 63). Il était fils de Démétrius II, et lui succéda sur le trône. Voulant agrandir son royaume, il entra en conflit avec les Romains pendant qu'ils étaient en guerre avec Carthage et profita de la circonstance pour consolider son pouvoir. Mais lorsque la victoire de Zama eut permis aux Romains de l'attaquer à leur gré, en 200, il ne put leur résister longtemps, malgré sa bravoure. Il lutta contre eux jusqu'en 198, où l'arrivée de T. Q. Flaminius lui fut fatale. Celui-ci le battit en 197 à Cynoscéphale en Thessalie et lui imposa une paix humiliante. Philippe termina sa vie en vains efforts pour regagner une partie de sa puissance perdue. Le premier livre des Machabées, VIII, 5, rappelle la défaite de Philippe V et celle de Persée comme une preuve de la grande force des Romains.



63. — Statère de Philippe V, roi de Macédoine.
Tête de Philippe V, diadémée, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩ[Σ] ΦΙΛΙΠΠΟΥ. Hercule debout, à gauche, portant sa massue et une corne d'abondance.

3. PHILIPPE, « Phrygien d'origine, » et par caractère plus cruel qu'Antiochus IV Épiphane lui-même qui l'avait nommé gouverneur de Jérusalem, 170 avant J.-C. II Mach., V, 22. Il fit brûler dans les cavernes des environs de Jérusalem les Juifs qui s'y étaient réfugiés pour célébrer le sabbat et qui ne se défendirent point pour respecter le repos de ce jour. II Mach., VI, 11. Plus tard, effrayé de la résistance et des progrès de Judas Machabée qui avait battu Apollonius et Séron, généraux d'Antiochus, Philippe demanda des secours contre lui à Ptolémée, gouverneur syrien de la Cœlésyrie et de la Phénicie, qui lui envoya Nicanor, fils de Patrocle et Gorgias. Voir NICANOR, t. IV, col. 1613, et GORGIAS, t. III, col. 277. II Mach., VIII, 8-9.

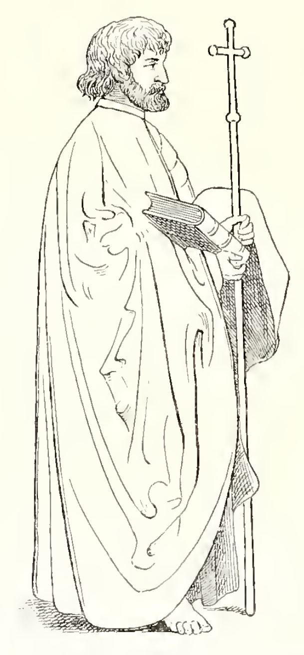
Philippe était frère de lait, σύντροφος, *collactaneus*, d'Antiochus IV Épiphane. II Mach., IX, 29. Le premier livre des Machabées, VI, 14, l'appelle « un des amis » du roi. Sur ce titre, voir AMI 2, 7°, t. I, col. 480. Quand Antiochus IV entreprit sa campagne en Perse, il voulut emmener son familier avec lui. Là, sentant sa fin approcher, il le chargea de la régence et lui remit son diadème, ses insignes royaux et son anneau, afin qu'il les transmît à son fils, Antiochus, encore mineur (163 avant J.-C.). I Mach., VI, 14-15. Mais à la nouvelle de la mort d'Épiphane, Lysias qui était en Syrie s'empara du pouvoir au nom du jeune Antiochus qui n'était qu'un enfant et dont il était le tuteur (voir ANTIOCHUS V, t. I, col. 700) et lui donna le nom d'Eupator. I Mach., VI, 17. Philippe, qui ne se sentait pas le plus fort, n'osa pas revenir aussitôt à Antioche. Il se rendit en Égypte, emportant avec lui le corps d'Antiochus IV, auprès de Ptolémée Philométor, afin de lui demander appui contre Lysias. II Mach., IX, 29. Il réussit sans doute dans ses démarches et pendant que Lysias faisait la guerre en Judée contre Judas Machabée, Philippe, avec l'aide des troupes syriennes qui étaient revenues de Perse et de Médie, occupa Antioche. I Mach., VI, 56; II Mach., XIII, 23. Lysias, informé de cet événement, s'empressa de faire la paix avec les Juifs (voir LYSIAS 1, t. IV, col. 458) et de retourner avec son armée en Syrie; il reprit Antioche, I Mach., VI, 63, et d'après Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 7, s'empara de la personne de Philippe et le fit mettre à mort. — Un certain nombre d'historiens distinguent le frère de lait d'Antiochus Épiphane de Philippe le Phrygien, mais plus communément on admet que c'est un seul et même personnage. Quelques critiques veulent révoquer en doute le voyage de Philippe en Égypte, II Mach., IX, 29, parce qu'il n'est pas mentionné I Mach., VI, 56. La prétérition de I Mach., VI, 56, ne prouve nullement que le voyage n'ait pas eu lieu. — Tite Live, XXXVII, 41, mentionne un Philippe qui avait le commandement des éléphants dans l'armée syrienne à la bataille de Magnésie (190 avant J.-C.), mais rien n'autorise à l'identifier avec celui dont parlent les livres des Machabées.

4. PHILIPPE Ier HÉRODE, premier mari d'Hérodiade et père de Salomé. Les Évangélistes ne le désignent que sous le nom de Philippe. Matth., XIV, 3; Marc., VI, 17; Luc., III, 19. Voir HÉRODE 4, t. III, col. 649.

5. PHILIPPE II HÉRODE, tétrarque de Trachonitide et d'Iturée. Luc., III, 1. Il rebâtit l'ancienne Panéas, qui prit de lui son nom de Césarée de Philippe. Matth., XVI, 13; Marc., VIII, 27. Voir HÉRODE 5, t. III, col. 649-650.

6. PHILIPPE (SAINT), un des douze Apôtres (fig. 64).

I. SAINT PHILIPPE D'APRÈS LES ÉVANGILES. — Il était originaire de Bethsaïde en Galilée, comme Simon Pierre et André, Joa., I, 44; XII, 21. Cette communauté d'origine explique comment il était particulièrement lié avec saint André. Joa., XII, 22; VI, 5-8. C'était aussi un ami de Nathanaël ou Barthélemy. Joa., I, 45-46. Saint Philippe est nommé le cinquième dans toutes les listes des Apôtres et les trois Évangélistes nomment immédiatement après lui son ami Barthélemy. Matth., X, 3; Marc., III, 18; Luc., VI, 14; cf. Act., I, 13. Cet apôtre est donc placé immédiatement après les deux frères Pierre et André et les deux fils de Zébédée, et ce rang lui revient historiquement, parce qu'il fut un des premiers disciples du Sauveur. Lorsque saint Jean-Baptiste eut



64. — L'apôtre saint Philippe. Type traditionnel. D'après Albert Dürer.

révélé à André, qui était son disciple, ce qu'était Jésus, André s'empressa de communiquer la grande nouvelle à son frère Simon et il l'annonça aussi sans doute à son ami Philippe qui était probablement comme lui disciple de Jean-Baptiste. Ces faits se passaient à Béthanie au delà du Jourdain. Joa., I, 28. Le lendemain Jésus, ayant rencontré Philippe, lui dit : « Suis-moi, » Joa., I, 43, et l'heureux élu se mit aussitôt à sa suite, ayant été appelé directement le premier de tous les Apôtres. Il ne tarda pas à faire part de son bonheur à son ami Nathanaël et l'amena à son nouveau Maître. Joa., I, 45, 48. La manière dont Philippe parle à Nathanaël du « prophète » qu'avait prédit Moïse et qu'il venait de rencontrer semble indiquer que la venue du Messie avait été déjà auparavant un sujet d'entretien entre les deux amis. Comme Nathanaël était de Cana, Joa., XXI, 2, on est porté à croire que c'est à son arrivée dans cette ville que Philippe rencontra Nathanaël. Cf. Joa., II, 1. Celui-ci ne put croire d'abord que quelque chose de bon pût venir de Nazareth : « Viens et vois, » lui dit Philippe, et son ami fut bientôt convaincu. Joa., I, 46-49. Philippe avait d'ailleurs mal renseigné son ami, n'étant pas encore bien instruit lui-même, en lui parlant de Jésus comme fils de Joseph et originaire de Nazareth. Joa., I, 45.

Les trois synoptiques se contentent de nommer Philippe dans leur catalogue des Apôtres, mais saint Jean, né comme lui sur les bords du lac de Tibériade, nous fournit sur sa personne, outre le récit de sa vocation, quelques renseignements particuliers propres à intéresser ses lecteurs d'Asie Mineure. Philippe assista aux noces de Cana, car il doit être compris parmi « les disciples » qui y avaient été invités avec Jésus. Joa., II, 2. Clément d'Alexandrie, dans ses *Stromates*, III, 4, t. VIII, col. 1129, le nomme comme étant le disciple à qui Jésus aurait dit : « Laisse les morts ensevelir leurs morts », Matth., VIII, 22, quand ce disciple, que l'Évangéliste ne désigne pas par son nom, lui aurait demandé d'aller ensevelir son père. Le Maître aurait voulu le former ainsi au détachement nécessaire à un apôtre, mais nous ignorons sur quel fondement Clément d'Alexandrie appuie son identification.

Ce qui est certain, c'est que Notre-Seigneur voulut lui inspirer pleine confiance en lui, lors du miracle de la multiplication des pains. A la vue de la foule qui l'entourait, Jésus lui demanda : « Où achèterons-nous du pain, pour que ce monde puisse manger? » Jésus, ajoute l'Évangéliste, « disait cela pour l'éprouver, car il savait ce qu'il allait faire. » Philippe s'attendait si peu à un miracle, qu'il lui répondit : « Deux cents deniers de pain ne suffiraient pas pour que chacun en eût un morceau. » Joa., VI, 5-7. Saint Jean Chrysostome conclut de là que Philippe avait particulièrement besoin des instructions du Sauveur. *Hom.* XLII, 1, *in Joa.*, t. LIX, col. 239. *Tentat fidem Philippi, consilium petere minime indigens*, dit J. Corluy, *Comment. in Ev. Joannis*, 2e édit., Gand, 1880, p. 135. Des commentateurs modernes ont supposé, en se plaçant à un point de vue plus positif, que si Philippe avait été interrogé directement, c'est parce qu'il était chargé des provisions et que s'il avait parlé de deux cents deniers, c'est parce que c'était la somme qui était alors dans la possession des Apôtres. Cl. Fillion, *Évangile selon saint Jean*, 1887, p. 118.

Saint Jean nous a conservé dans son Évangile deux autres épisodes où l'apôtre Philippe joua un rôle. Parmi les pèlerins qui s'étaient rendus à Jérusalem à l'occasion de la fête de Pâques, il y avait des prosélytes grecs qui désiraient voir Jésus. Attirés peut-être par le nom grec de Philippe ou bien le connaissant auparavant, ils s'adressèrent à lui afin qu'il les présentât au Maître. Philippe semble n'avoir pas osé le faire lui seul. Il appela son ami André qui était moins timide et les deux ensemble prévinrent Notre-Seigneur qui adressa à la foule un discours, confirmé par une voix du ciel. Joa., XII, 20-30. — Une autre fois, et c'est la quatrième où saint Jean parle nommément de saint Philippe, dans le discours après la Cène, Jésus dit à ses Apôtres qu'ils avaient vu son Père. Philippe ne comprit pas ce que le Maître entendait par là, qu'ils avaient vu le Père dans le Fils qui est un avec lui, et attachant à ces paroles un sens matériel, il répondit à Jésus dans l'espoir de voir quelque théophanie comme les patriarches. « Seigneur, montrez-nous le Père et cela nous suffit. » « Il y a longtemps que je suis avec vous, et tu ne m'as pas connu? » répliqua le Sauveur (d'après le texte grec). « Philippe, celui qui m'a vu a vu aussi le Père. Comment peux-tu dire : Montrez-nous le Père. Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? » Joa., XIV, 7-10. La demande faite par Philippe avec la simplicité de son caractère fournit ainsi à Jésus-Christ l'occasion de donner à ses Apôtres sur son union avec son Père céleste une leçon profonde qui resta profondément gravée dans la mémoire de saint Jean.

Philippe étant natif de Bethsaïde et, lié comme il l'était avec les fils de Zébédée et Nathanaël, dut être l'un des deux disciples anonymes, Joa., XXI, 2, à qui Jésus ressuscité apparut sur les bords de la mer de Galilée; ce n'est toutefois qu'une hypothèse. — Cet apôtre n'est

nommé qu'une autre fois dans le Nouveau Testament, avec les dix autres qui étaient rassemblés dans le Cénacle, après l'Ascension, Act., I, 13, et il reçut avec eux le Saint-Esprit le jour de la Pentecôte. Act., II, 1-3.

II. SAINT PHILIPPE D'APRÈS LA TRADITION. — A partir de ce moment nous ne savons plus rien sur cet apôtre que par les témoignages de la tradition qui ne sont pas en tout concordants. Les plus anciens écrivains ecclésiastiques ne l'ont pas toujours distingué exactement de l'Evangéliste Philippe, un des sept diacres. Voir PHILIPPE 7. Eusèbe lui-même, *H. E.*, III, 31, t. XXI, col., 281, les confond ensemble.

Ce qui se dégage avec le plus de certitude des traditions anciennes, c'est que saint Philippe évangélisa la Phrygie. D'après le Bréviaire romain et plusieurs martyrologes, il avait évangélisé d'abord la Scythie et la Lydie. Tous les monuments sont d'accord pour lui faire passer les dernières années de sa vie à Hiérapolis en Phrygie, Polycrate, évêque d'Éphèse dans la dernière partie du IIe siècle, qui avait tous les moyens d'être bien informé, dit dans sa lettre au pape Victor dont un fragment nous a été conservé par Eusèbe, *H. E.*, III, 31, t. XX. col. 280 : « ...Philippe, qui fut un des douze Apôtres, et mourut à Hiérapolis, ainsi que deux de ses filles qui avaient vieilli dans la virginité. Son autre fille... fut enterrée à Ephèse. » Cf. Théodoret de Cyr, *In Ps. CXVI, 1*, t. LXXX, col. 1808; Nicéphore, *H. E.*, II, 44, t. CXLV, col. 880; dans les œuvres de S. Jérôme, *De vitis apost.*, t. XXIII, col. 721. D'après tous ces auteurs à l'encontre de Caïus, voir PHILIPPE 6, l'apôtre saint Philippe fut marié et eut trois filles, dont deux restèrent vierges et dont la troisième mourut à Éphèse où elle était probablement mariée. Papias, qui fut évêque d'Hiérapolis, connut les filles de l'apôtre et apprit d'elles, au rapport d'Eusèbe, qu'un mort avait été ressuscité de son temps, par leur père sans doute. Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 297; Nicéphore, *H. E.*, III, 2, t. CXLV, col. 937. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 6, t. VIII, col. 1156. L'antique nécropole d'Hiérapolis, dont les nombreux tombeaux ont été conservés par les eaux pétrifiantes de la ville, au milieu desquelles ils sont incrustés, contient une inscription où il est fait allusion à une église dédiée à saint Philippe, en souvenir de son apostolat : τοῦ ἐνδόξου Ἀποστόλου καὶ θεολόγου Φιλίππου. W. M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, Londres, 1895-1897, p. 552. Les restes de l'Église qu'on voit encore à Hiérapolis, au nord à l'entrée de la grande nécropole, près des anciens tombeaux, sont peut-être ceux de l'Église qui avait été consacrée à la mémoire du saint apôtre. Voir E. Le Camus, *Voyage aux sept Églises de l'Apocalypse*, in-4°, Paris, 1896, p. 189-190. Cf., dans le *Dictionnaire*, le plan d'Hiérapolis, fig. 147, t. III, col. 705.

La mort de saint Philippe est racontée de façons très diverses. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 9, t. VIII, col. 1281, dit faussement que les apôtres Matthieu, Philippe et Thomas moururent de mort naturelle. Le Pseudo-Hippolyte, *De duodecim Apostolis*, t. X, col. 952, et la plupart des documents anciens disent que saint Philippe fut martyrisé sous Domitien à Hiérapolis, et qu'il fut crucifié la tête en bas. Il devait avoir environ 87 ans. Voir *Acta sanctorum*, maii t. I, p. 10. Sa sœur Marianne et ses deux filles qui étaient avec lui à Hiérapolis furent enterrées plus tard à côté de lui, d'après les Ménologes grecs. Dans un sermon attribué à saint Jean Chrysostome, *Hom. de XII Apost.*, t. LIX, col. 495, on lit que « Philippe conserve Hiérapolis par ses miracles ». Les reliques du saint ont été depuis transportées à Rome dans l'église des Saints-Apôtres, où elles sont placées avec celles de saint Jacques le Mineur, fils d'Alphée, sous le grand autel. L'Église latine célèbre la fête de ces deux Apôtres le 1er mai. — Il existe des Actes apocryphes de saint Philippe qui ne contiennent guère que des fables. Voir ACTES APOCRYPHES DES APÔTRES, VII, *Acta S. Philippi*, t. I, p. 164. Sur un prétendu Évangile de saint Philippe, voir ÉVANGILES APOCRYPHES, II, 50, t. III, col. 2117.

F. VIGOUROUX.

7. **PHILIPPE (SAINT) L'ÉVANGÉLISTE** (grec : Φίλιππος ὁ Εὐαγγελιστής), un des sept premiers diacres. Il est nommé pour la première fois dans les Actes, VI, 5, le second des sept diacres que les Apôtres chargèrent de s'occuper des veuves des juifs hellénistes convertis à la foi. Il est distingué de l'apôtre du même nom, dans le livre des Actes, XXI, 8, par le titre d'évangéliste. Voir ÉVANGÉLISTE, t. II, col. 2057. Ce fut, après saint Étienne, celui des sept diacres qui joua le rôle le plus important. Il annonça le premier l'Évangile aux Samaritains et baptisa le premier Gentil.

La persécution qui suivit la lapidation de saint Étienne l'obligea à quitter Jérusalem. Act., VII, 1. Il se rendit à la ville de Samarie, y prêcha Jésus-Christ et y opéra de nombreux miracles. Il fit de nombreuses conversions et conféra le baptême à beaucoup de Samaritains, hommes et femmes, et aussi à Simon le Magicien. Les Apôtres, ayant appris à Jérusalem que Samarie avait reçu la parole de Dieu, Pierre et Jean s'empressèrent d'aller administrer aux nouveaux fidèles le sacrement de confirmation. Simon le Magicien toutefois se montra indigne de la grâce en offrant à saint Pierre d'acheter pour de l'argent le pouvoir de conférer le Saint-Esprit. Act., VIII. 5-24.

2° Un ange du Seigneur commanda alors au diacre Philippe de se diriger vers le midi de la Judée, sur la route de Jérusalem à Gaza. Là, il rencontra l'eunuque de Candace, reine d'Éthiopie. Voir CANDACE, t. II, col. 131. Tous les détails de la rencontre sont donnés par les Actes, VIII, 26-29. Saint Luc avait pu les apprendre de la bouche même du diacre évangéliste, pendant le séjour qu'il fit plus tard dans sa maison avec saint Paul à Césarée, et il les dépeint au vif. L'Éthiopien, assis sur son char, lisait le chapitre LIII d'Isaïe, mais il ne le comprenait pas. Philippe l'accoste, monte avec lui sur le char, lui explique le sens messianique de la prophétie, l'évangélise, et arrivé auprès d'une fontaine, sur la demande du néophyte, lui confère le baptême. Une tradition identifie cette fontaine avec celle d'*él-Haniéh*, entre Aïn Karîm et Bethléhem ; et on l'appelle la Fontaine de saint Philippe. Liévin, *Guide Indicateur de la Terre Sainte*, 4e édit., 1897, t. II, p. 29-30. Cf. V. Guérin, *Judée*, t. I, p. 109. « La tradition qui rattache à l'Aïn-el-Haniéh les souvenirs (de saint Philippe) est, je l'avoue, dit V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 293-294, depuis longtemps consacrée, en quelque sorte, par les témoignages presque unanimes de tous les pèlerins qui l'ont visitée... Mais cette tradition, qui ne paraît pas remonter à une époque antérieure à celle des Croisades, doit évidemment céder le pas, pour tout esprit impartial, à la tradition primitive, telle qu'elle est consignée dans le Pèlerin de Bordeaux, dans Eusèbe et dans saint Jérôme (qui placent la fontaine de saint Philippe à l'*Aïn ed-Dirouéh*) au-dessous de Bethsur, *Onomast.*, édit., Larsow et Parthey, 1862, p. 104, 105, (et qui sont)... les plus sérieuses autorités que l'on puisse consulter en pareille matière... En outre, les circonstances elles-mêmes du récit des Actes des Apôtres relativement à ce baptême semblent s'opposer matériellement à l'hypothèse qui place à l'Aïn el-Haniéh le lieu de cet événement. Le texte sacré nous dit que l'eunuque de la reine d'Éthiopie était sur un char... Or la route qui passe près de l'Aïn el- Haniéh ne paraît pas avoir été jamais carrossable. Au contraire, la route à côté de laquelle coule l'Aïn ed-Dirrouéh conserve encore çà et là, les traces d'un ancien passage. » Saint Jérôme, dans l'Épitaphe de sainte Paule, t. XXII, col. 886, dit qu'elle visita la fontaine sur la « vieille

route » qui mène à Gaza. « L'épithète de *vetus*, vieille, donnée par saint Jérôme à la route conduisant à Gaza par Hébron explique très bien, dit V. Guérin, p. 293, le sens que l'on doit donner à celle de *deserta*, déserte, employée dans les Actes pour désigner la même voie. Il ne faut pas prendre ce dernier mot à la lettre et croire que cette route était réellement déserte, puisqu'elle traversait des villes et des villages; elle était seulement abandonnée alors par la plupart de ceux qui se rendaient à Gaza, lesquels en prenaient une autre plus occidentale, comme le font encore les caravanes d'aujourd'hui. »

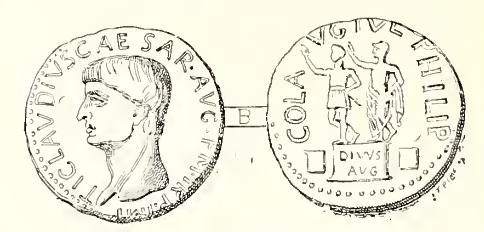
La fontaine d'Aïn ed-Dirrouêh est sur le bord de la route actuelle de Jérusalem à Hébron, au bas de la colline sur laquelle sont les restes de l'antique Bethsur. L'eau de la fontaine s'écoule à un mètre environ au-dessus de la chaussée, à l'est, par un bloc de marbre rouge cannelé, dans un réservoir fait en partie de sarcophages. Le filet d'eau est assez abondant. Les femmes des environs vont y puiser de l'eau dans des outres et laver leur linge dans le réservoir. Les ruines d'une vieille église bâtie au-dessus de la source conservent le souvenir du baptême de l'eunuque éthiopien. L'eau est absorbée sur place dans la terre comme l'observe saint Jérôme. *Onomast.*, p. 105 (Notes prises sur les lieux en mars 1888). Après que l'eunuque eut été baptisé, le nouveau converti et l'apôtre se séparèrent. Les fonctions que l'Éthiopien remplissait à la cour de la reine Candace font croire qu'il était réellement eunuque. Le langage des Actes ne permet pas de supposer que c'était un juif né en Éthiopie; il devait être un prosélyte de la porte, Is., LI, 4-5, son état l'empêchant d'être un prosélyte de justice. Deut., XXIII, 1. Ce fut, comme le remarque Eusèbe, *H. E.*, II, 1, t. XX, col. 137, πρῶτος ἐξ ἐθνῶν, « le premier des gentils converti » et à ce titre l'acte de saint Philippe est particulièrement mémorable. Il remplit bien en cette circonstance ses fonctions d'évangéliste. En conférant le baptême à un descendant de Cham, à un homme de cette race méprisée, à un eunuque et à un Éthiopien, cf. Amos, IX, 7, il montrait que Jésus-Christ était le Sauveur de tous les hommes et qu'il n'excluait personne de son royaume. Cet événement accompli sans témoins, et en faveur d'un prosélyte qui quitta aussitôt la Palestine, eut moins d'éclat que plus tard la conversion du centurion Corneille, mais elle en était comme le prélude. De retour en Éthiopie, le néophyte, d'après la tradition, y prêcha l'Évangile et convertit la reine elle-même. Eusèbe, *H. E.*, II, 2, t. XX, col. 137; S. Jérôme, *In. Is.*, LIII, t. XXIV, col. 509; Nicéphore, *H. E.*, II, 6, t. CXLV, col. 769. Quant à Philippe, « l'Esprit du Seigneur le ravit à la vue de l'eunuque, » Act., VIII, 39, et il prêcha l'Évangile à Azot, dans les villes philistines et sur toute sa route jusqu'à Césarée, ℣. 40, où habitait probablement sa famille.

3° *Saint Philippe reçoit saint Paul à Césarée.* — Nous ne retrouvons le diacre Philippe que plusieurs années plus tard, et c'est la dernière fois qu'il est nommé dans les Actes, XXI, 8. Saint Paul venant de Ptolémaïde et allant à Jérusalem, à la fin de sa troisième mission, reçut chez lui l'hospitalité comme chez une ancienne connaissance. L'apôtre des gentils devait s'entendre pleinement avec celui qui avait baptisé le premier gentil. Il demeura plusieurs jours à Césarée avec ses compagnons dans la maison du diacre Philippe et c'est là que le prophète Agabus annonça à saint Paul sa prochaine captivité. Saint Luc nous apprend, Act., XXI, 9, que leur hôte avait quatre filles « qui prophétisaient », et qui instruisaient sans doute ceux qui voulaient se convertir au christianisme, aidant leur père dans son œuvre d'évangéliste. C'est la mention de ces quatre filles qui a amené la confusion des traditions relatives à Philippe l'apôtre et à Philippe l'évangéliste. Les témoignages anciens qui attribuent trois filles à l'apôtre et le font évêque d'Hiérapolis, ont été rapportés plus haut. Voir PHILIPPE 6, col. 269. Un passage de Caïus, cité par Eusèbe, *H. E.*, III, 31, t. XX, col. 281, attribue au diacre Philippe ce qui regarde en réalité l'Apôtre du même nom. Cet écrivain ecclésiastique était contemporain du pape Zéphyrin (202-219). Eusèbe, *H. E.*, II, 25, col. 208. D'après l'*Histoire littéraire de la France*, t. I, 1, p. 356, il était originaire de la Gaule. Il eut à Rome une discussion publique avec le montaniste Proclus, qu'il publia plus tard sous le titre de Διάλογος πρὸς Πρόκλον; c'est dans ce dialogue que nous lisons : « Après cela les quatre filles de Philippe furent prophétesses à Hiérapolis en Asie, où l'on voit leur tombeau et celui de leur père Philippe. » Ce nombre de quatre et le titre de prophétesses montrent qu'il faut entendre par là Philippe l'Évangéliste. Act., XXI, 8. Caïus est la seule autorité ancienne qu'on puisse citer en faveur de cette opinion, qui compte encore aujourd'hui des défenseurs. Cependant la plupart des critiques reconnaissent que le témoignage de Caïus n'a pas la valeur de celui de Polycrate qui écrivait avant lui et vivait non loin d'Hiérapolis. Voir J.-B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres, 1875, p. 45.

Un Ménologe grec, dans Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, 1889-1890, t. III, p. 3, appelle les quatre filles de saint Philippe Hermione, Charitine, Iraïs et Eutychiane. D'après les traditions les plus anciennes, leur père devint évêque de Tralles et il y mourut de mort naturelle. *Acta Sanctorum*, junii t. I, p. 609. Des martyrologes plus récents le font mourir à Césarée. Du temps de saint Jérôme, on montrait encore dans cette dernière ville, la maison où le diacre Philippe avait reçu saint Paul et les chambres de ses quatre filles. Le saint docteur raconte que sainte Paule y fit un pèlerinage. *Epist.* CVIII, 8, t. XXII, col. 82. L'Église célèbre la fête de l'évangéliste saint Philippe le 6 juin.

F. VIGOUROUX.

PHILIPPES (grec : Φίλιπποι; Vulgate, *Philippi*), ville très ancienne et citadelle très forte de la Macédoine (fig. 65). Elle était située entre les monts Hémus



65. — Monnaie de Philippes.

TI CLAUDIUS CAESAR, AUG. PM. TRP. IMP. Tête de l'empereur Claude, à gauche. — ℟. COL AUG IUL PHILIP. Entre deux cippes, statues de Jules César et d'Auguste, placées sur un piédestal sur lequel on lit DIVUS AUG.

et Pangée, à l'est du fleuve Strymon, près de la frontière de Thrace et de la rivière Gangès ou Gangitès, sur une colline élevée (fig. 66). Cf. Appien, *De bellis civ.*, IV, 106. Elle dominait une vaste plaine, d'une grande fertilité, mais dont quelques parties sont marécageuses. Elle n'était séparée de la mer Égée que par environ trois heures de marche, et avait pour port la petite ville de Néapolis Datémon, aujourd'hui Cavalla. Voir NÉAPOLIS, t. IV, col. 1542. Ce fut d'abord une colonie fondée par les habitants de l'île de Thasos, située non loin de là. Elle porta en premier lieu le nom de *Krénidès*, ou « Fontaines », à cause des sources très abondantes qui l'arrosent. En 356 avant J.-C., elle fut conquise par Philippe II de Macédoine, père d'Alexandre

le Grand, qui l'agrandit considérablement, la fortifia et lui donna son propre nom. Sa situation stratégique était fort importante, car elle commandait tout à la fois les routes de Grèce et de Thrace. De plus, on avait découvert des gisements très riches d'or et d'argent dans la montagne voisine, le Pangée, et ces deux motifs réunis avaient excité la convoitise du roi Philippe. La recherche de l'or fut la grande affaire de toute la région pendant plusieurs siècles, et la ville en obtint un redoublement de prospérité.

Dès l'année 168 avant J.-C., elle tomba sous la domination de Rome. C'est dans sa vaste plaine qu'en 42 avant notre ère Octave et Antoine, héritiers de César, remportèrent une victoire décisive sur Brutus et Cassius, les derniers défenseurs de la république. Devenu empereur, Octave établit à Philippes une colonie de vétérans, et lui donna le nom de *Colonia Augusta Julia Philippensium*. Cf. Pline, *H. N.,* IV, 18; Act., XVI, 12. Ce fut un quatrième élément apporté à la population, qui se composait déjà de Macédoniens, de Grecs et de Thraces. Après la bataille d'Actium, 31 avant J.-C., d'autres vétérans furent envoyés à Philippes. Cf. Dion Cassius, LI, IV, 6. Il n'est donc pas étonnant qu'on ait trouvé sur l'emplacement de la ville de nombreuses monnaies et inscriptions latines (fig. 66). Philippe reçut alors le « jus italicum », qui accordait à ses habitants des droits et des privilèges presque égaux à ceux des citoyens de Rome. Voir Marquardt, *Römische Staatsverwaltung,* 2 in-8°, Leipzig, t. I, 1873, p. 187.

Les débuts du christianisme à Philippes sont racontés tout au long, dans les termes les plus dramatiques, au livre des Actes, XVI, 12-40. Rien de plus modeste, et aussi rien de plus touchant. C'était pendant le second voyage apostolique de saint Paul, vers l'année 53. Appelé en Macédoine par une vision surnaturelle, Act., XVI, 9, l'apôtre des gentils traversa la mer Égée, et vint en droite ligne à Philippes, avec Silas, Timothée et saint Luc. Durant un séjour rapide, il réussit à fonder une chrétienté vaillante et généreuse, malgré l'opposition des Juifs et des autorités romaines. Voir PAUL (SAINT), t. IV, col. 2209. C'était la première fois que Paul annonçait l'évangile en Europe. La persécution qui éclata après son départ contre les néophytes ne fit qu'exciter davantage leur zèle. I Thess., II, 2. Saint Paul fit à Philippes une seconde visite plus prolongée, pendant son troisième voyage, vers l'année 58, après avoir quitté Éphèse. Act., XX, 1-2. Cette fois, la ville n'est pas mentionnée nommément par l'historien sacré; mais le texte suppose de la façon la plus évidente que Paul vit alors toutes les chrétientés de Macédoine. Il y revint encore une troisième fois, de Corinthe, pendant ce même voyage, Act., XX, 3-6, vers la Pâque de l'année 59. De Rome, à la fin de sa première captivité, il écrivit aux Philippiens une de ses lettres les plus intimes, voir PHILIPPIENS (ÉPÎTRE AUX), qui montre à quel degré il leur était attaché et combien il était payé de retour. Cf. Phil., I, 1; II, 12; IV, 3, 10; II Cor., XI, 8-9.



66. — Vue de la plaine de Philippes. D'après une photographie de M. H. Cambournac.

Un passage des Actes, XVI, 12, relatif à la ville de Philippes, a de tout temps créé quelque difficulté aux interprètes. Le texte présente en cet endroit plusieurs variantes, qui prouvent qu'on ne le comprenait pas très bien et que les copistes cherchaient à le rendre plus clair. On lit, d'après la leçon la plus commune, qui est vraisemblablement la meilleure : εἰς Φιλίππους, ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις, κολωνία. Vulgate : *Philippos, quæ est prima partis Macedoniæ civitas, colonia.* Le Codex *B* supprime l'article

devant μερίδος; le Codex *D* substitue κεφαλή, « capitale, » aux mots πρώτη τῆς μερίδος. Cf. E. Nestle, *Novi Testamenti supplementum,* in-8°, Leipzig, 1896, p. 60. Ce passage peut avoir deux sens, auxquels se ramènent les principales interprétations des commentateurs : 1° Philippes était une ville macédonienne de premier rang; 2° c'est la première des villes de Macédoine qu'atteignit saint Paul. Le premier sens serait contraire à l'histoire, si l'on prétendait, avec quelques auteurs, que Philippes était alors la capitale de la province de Macédoine : c'est Thessalonique qui possédait ce privilège. D'autres interprètes se sont souvenus que, dès l'année 167 avant J.-C., la Macédoine avait été distribuée en quatre districts, dont les inscriptions mentionnent clairement l'existence, voir MACÉDOINE, t. IV, col. 475 — Μακέδονων πρώτης, Μ. δευτέρας, Μ. τετάρτης, c'est-à-dire (monnaie) des Macédoniens de la première, de la seconde, de la quatrième (division) — et ils ont dit que Philippes était la première ville, le chef-lieu de la *Macedonia prima,* dont elle faisait partie. Mais cela aussi est inexact, car la métropole officielle de ce district était Amphipolis. Cf. Tite-Live, XLV, 29-30. Peut-être pourrait-on, avec quelques commentateurs, regarder les mots πρώτη τῆς μερίδος... comme un de ces titres d'honneur que les villes grecques convoitaient alors si ardemment et qu'elles aimaient à se faire octroyer par les Romains; dans ce cas, le sens serait : Philippes était une ville importante, jouissant de grands privilèges, etc. Cf. C. T. Kuinoel, *Acta Apostolorum,* 2e édit., in-8°, Leipzig, 1827, p. 542. On trouve, en effet, d'anciennes monnaies sur lesquelles la cité porte le titre de πρώτη. Voir Bettig, *Quæstiones Philippenses,* in-8°, Giessen, 1831, p. 5. On a proposé aussi quelques modifications au texte, en vue de le rendre plus clair. M. Frd. Blass, *Acta Apostolorum,* in-8°, Gœttingue, 1895, *h. l.,* lit πρώτης au lieu de πρώτη τῆς : « Ville de la première région de la Macédoine. » MM. Westcott et Hort, *The New Testament in the original Greek,* Cambridge, 2 in-12, 1882, t. II, p. 96-97, transforment μερίδος en Πιερίδος : « Ville chef-lieu de la Macédoine Piéride. » On nommait ainsi la région à laquelle appartenait Philippes. Cf. Hérodote, VII, 212; Thucydide, II, 99. Mais ce ne sont là que de simples conjectures. D'autres, spécialement W. Meyer dans son commentaire de ce passage, *Kritisch-exegetisch. Commentar über das Neue Test.,* part. III, *Die Apostelgeschichte,* 8e édit., in-8°, Gœttingue, 1899, p. 278, 280, rattachent le mot πολίς à κολωνία, et traduisent : « La première ville colonie fondée dans ce district. » Mais cette association ne saurait être justifiée sous le rapport de la syntaxe. Il resterait à dire que la proposition aurait une signification locale : pour saint Paul, arrivant du côté de la mer Égée et de l'île de Samothrace, Philippes était la première ville proprement dite de Macédoine placée sur sa route; car le port de Néapolis, ajoute-t-on, aurait appartenu à la Thrace, non à la Macédoine. Voir van Steenkiste, *Actus Apostolorum breviter explicati,* in-8°, 4e édit., Bruges, 1882, p. 246; J. Felten, *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 311-312. Cf. NEAPOLIS, t. IV, col. 1542. Cette interprétation supprime la difficulté; mais elle est difficile à justifier.



67. — Ruines du Direkeir à Philippes. D'après une photographie.

La chrétienté de Philippes a eu aussi l'honneur de recevoir une lettre de saint Polycarpe. Cf. Funk, *Die apostolischen Väter,* in-8°, Tubingue, 1901, p. 110-116. La ville s'est maintenue durant tout le moyen âge; elle est souvent mentionnée dans l'histoire des guerres du XIVe siècle. Plus tard, elle fut détruite par les Turcs. Les ruines, complètement inhabitées, portent le nom de *Filibedjik.* Elles consistent dans les substructions

d'un amphithéâtre et dans les restes d'un stade, d'un temple de Claude, etc. Elles ont fourni des inscriptions très intéressantes. — Voir Leake, *Travels in northern Greece,* 1835, t. III, p. 214-225; Heuzey, *Exploration archéologique de Macédoine,* Paris, 1864-1876; W. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen,* in-8°, 5e édit., 1900, p. 206-226; Id., *The Church in the Roman Empire,* in-8°, 1896, p. 156-158; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes,* 2e édit., p. 211-229; *Corpus inscriptionum latinarum,* t. III, 1re partie, p. 633-707, et le *Supplementum,* 7337-7358.

L. Fillion.

PHILIPPI Henri, chronologiste, né aux environs de Saint-Hubert (grand-duché de Luxembourg) le 30 mars 1575, mort à Ratisbonne le 30 novembre 1636. Admis le 26 août 1597 dans la Compagnie de Jésus, il professa plusieurs années les belles-lettres, la théologie et l'Écriture Sainte aux universités de Gratz, Vienne et Prague. Le P. Philippi s'occupa surtout de chronologie. Ses travaux en cette matière, qui se rapportent à l'exégèse, peuvent encore, même à notre époque, être consultés avec profit. Ce sont d'abord des ouvrages généraux : 1° *Generalis synopsis sacrorum temporum... intelligentiæ sacrarum litterarum accommodata,* in-4°, Cologne, 1624; 2° *Manuale chronologicum veteris Testamenti,* in-8°, Anvers, 1635; 3° *Chronologiæ veteris Testamenti accuratum examen,* Cologne, 1637. — On peut signaler ensuite, comme traités plus particuliers : *Notæ et quæstiones chronologicæ in Pentateuchum Moysis,* in-4°, Vienne, 1633; — *In libros Josue, Judicum, Ruth, Regum, Paralipomenon, Esdræ, Nehemiæ,* in-4°, Cologne, 1637; — *In libros Tobiæ, Judith, Esther, Prophetarum,* in-4°, Cologne, 1637; — *In duos libros Machabæorum,* in-4°, Cologne, 1637. P. Bliard.

PHILIPPIENS (ÉPITRE AUX). — I. Importance. — Cette lettre, la plus épistolaire entre les Épîtres, est une de celles qui offrent, à divers points de vue, le plus d'intérêt parmi les écrits de saint Paul. Ce qui charme d'abord le lecteur, c'est le ton intime et familier, l'abandon touchant avec lequel l'Apôtre épanche ses joies, ses tristesses, ses espérances. L'épître aux Philippiens est une lettre d'ami. Aucune discussion ni argumentation théologique. Si l'Apôtre parle des judaïsants, ce n'est pas avec une intention de polémique, mais pour prémunir son troupeau, I, 17; III, 2, 18. De même le beau passage sur la *kénose* (*exinanivit*) du Christ, II, 7, si riche en conclusions dogmatiques, n'est là que pour appuyer une exhortation pratique à l'abnégation et au dévouement. L'âme de Paul se reflète donc ici dans ce qu'elle avait de merveilleusement tendre, délicat, affectueux, reconnaissant, pour une communauté répondant à peu près à son idéal. On s'attend à ce qu'une lettre écrite dans de pareils sentiments exprime mieux que toute autre la situation personnelle de l'auteur. Les Philippiens tenaient à être mis au courant de tout ce qui concernait leur apôtre bien-aimé. De fait, la présente Épître est le meilleur document pour combler les lacunes de la fin du livre des Actes. L'historien y peut recueillir des données certaines sur les derniers mois de la captivité de Paul à Rome. Il constate les progrès de l'Évangile dans la cité et jusque dans la maison des Césars, l'effet produit, dans les prétoires, par les chaînes du vaillant prisonnier, les luttes qu'il soutient contre des ennemis envieux et jaloux qui essaient d'exciter les Juifs contre lui et d'aggraver une position déjà si pénible, les espoirs mêlés d'inquiétudes qui traversent l'esprit de Paul et donnent à sa lettre un fond de mélancolie qui contraste avec les autres sentiments exprimés dans la lettre, enfin les projets qu'il nourrissait dans le cas où il serait rendu à la liberté. Mais tout cela n'est rien auprès de la valeur qui s'attache, pour la théologie, au chap. II de cette lettre, encore qu'il ait été écrit sans aucune préoccupation dogmatique, dans le seul but de proposer en exemple le renoncement du Verbe fait chair. La conception christologique de l'Apôtre a su trouver, à cet endroit, des expressions qui surpassent en clarté et en précision toutes celles des autres Épîtres. A ce point de vue seul l'Épître aux Philippiens serait déjà hors de pair.

II. Les relations de saint Paul avec l'Église de Philippes. — Aucune Église n'a été en rapports aussi étroits et aussi suivis avec l'Apôtre; aucune ne lui a donné autant de consolations. Il l'appelle lui-même « sa joie et sa couronne ». IV, 1. C'est vers l'automne de l'an 52, dans son second voyage, que saint Paul prêcha l'évangile à Philippes et y fonda la première communauté chrétienne de Macédoine en compagnie de Silas, de Timothée et de l'auteur des Actes. Voir Act., XVI. Les premières et les plus nombreuses conversions paraissent s'être produites parmi les femmes d'un certain rang, déjà affiliées au judaïsme. La plus connue est Lydie, riche marchande de pourpre, originaire d'Asie Mineure, qui fut baptisée par Paul avec toute sa maison et donna l'hospitalité à la troupe apostolique. Voir Lydie, col. 447. Ce fut là le commencement de l'Église de Philippes. On sait à la suite de quels événements Paul et Silas durent quitter la communauté naissante. Act., XVI, 16-40. Voir Paul, t. IV, col. 2208. La nouvelle Église devait compter peu de Juifs; elle était surtout composée de gentils, les femmes paraissent y avoir tenu une place considérable. Leur influence s'y maintint longtemps, puisque dans cette lettre l'Apôtre regarde la mésintelligence de deux d'entre elles, Evodie et Syntyque, comme un sérieux danger pour l'Église de Philippes tout entière, IV, 2, 3.

Il paraît qu'en Macédoine les femmes jouèrent, de tous temps, un rôle social plus considérable que partout ailleurs. C'est ce qu'attestent, en grand nombre, les inscriptions de ce pays. La jeune Église, après le départ précipité de l'Apôtre, ne cessa de croître et de prospérer. Saint Luc, que plusieurs critiques supposent originaire de cette ville, voir Luc, col. 376, y continua pendant près de cinq ans l'œuvre de son maître. Les persécutions ne parvinrent pas à ébranler les généreux néophytes, II Cor., VIII, 2 : ils restèrent fidèles à Paul et à son Évangile. L'Apôtre ne revit probablement ses chers Philippiens qu'à son départ d'Éphèse vers l'an 58, lors de son troisième voyage à Corinthe. Il se rendit alors en Macédoine pour l'œuvre des collectes. On croit qu'il écrivit à Philippes sa seconde lettre aux Corinthiens, II Cor., II, 13; VII, 5; VIII, 1; IX, 2, 4. Il avait sous les yeux le spectacle de leur foi, de leur générosité, de leur ardeur. Ils étaient prêts, dit-il, non seulement à donner leurs biens, mais à se donner eux-mêmes, II Cor., VIII, 1-5, pour l'œuvre du Seigneur. Au printemps de l'année suivante, en se rendant à Jérusalem pour y porter la collecte, saint Paul passa la semaine de Pâques à Philippes, Act., XX, 5, 6; il y retrouva saint Luc. Les Épîtres pastorales surtout, I Tim., 13, laissent entendre que l'Apôtre réalisa le vœu qu'il énonçait dans sa lettre aux Philippiens, I, 26; II, 24, et qu'après sa première captivité il revit sa chère Église. Durant les intervalles plus ou moins longs qui séparèrent ces divers séjours, les relations les plus amicales ne cessèrent jamais entre la communauté de Philippes et son fondateur. A diverses reprises, les Philippiens envoyèrent des secours d'argent à leur père bien-aimé, deux fois à Thessalonique, IV, 16; une fois, à Corinthe, II Cor., XI, 9, et à Rome, Phil., IV, 18. Cette dernière fois, ils ne se contentèrent pas de secours matériels, ils envoyèrent Épaphrodite, le chef de leur église, auprès du prisonnier. Paul, qui connaissait les sentiments élevés de ces âmes généreuses, ne craignait pas d'accepter d'eux

un service qu'il aurait refusé de la part d'autres Églises. Il trouvait aussi là, chaque fois, l'occasion de leur envoyer des remerciements et des nouvelles de ses travaux. Aussi a-t-on supposé, avec quelque vraisemblance, qu'il leur écrivit d'autres lettres que celles que nous possédons. Dans son Épître aux Philippiens, Polycarpe semble y faire allusion quand il dit que le bienheureux et glorieux Paul leur écrivit « des lettres », ἐπιστολαί. *Ad Phil.*, III, t. V, col. 1008. Il se peut toutefois, comme le remarque Lightfoot, que ce pluriel, suivant l'usage des Grecs et des Latins, puisse être circonscrit à une lettre unique. Quoi qu'il en soit, un passage de la présente Épître de Paul, III, 1, paraît sous-entendre d'autres lettres antérieures.

III. Lieu et date de composition. — La lettre aux Philippiens a été écrite en prison. I, 7, 13, 14, 17. Est-ce à Rome ou à Césarée? L'opinion générale des critiques, même de ceux qui datent de Césarée les Épîtres aux Colossiens, aux Ephésiens, à Philémon, penche pour la première hypothèse. On a définitivement abandonné celle de Paulus (1799), Böttger (1837), Rilliet (1841), Thiersch (1879), qui plaçaient à Césarée la rédaction de cette Épître. Les termes mêmes de la lettre lui sont défavorables. Le prétoire tout court, I, 13, s'entend mieux de la cour impériale que du palais d'Hérode à Césarée, Act., XXIII, 35; la maison de César, IV, 22, ne peut s'appliquer à la maison du gouverneur Félix; les prédicateurs envieux et jaloux dont se plaint l'Apôtre, I, 17, supposent une église bien plus considérable que celle de Césarée. Son espoir d'être bientôt rendu à la liberté, I, 25, 27; II, 24, son projet de revenir à Philippes, se conçoivent mieux à Rome qu'après l'appel à César. Le point difficile est de savoir si cette lettre a précédé ou suivi les Épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens, à Philémon, ou, en d'autres termes, si elle a été écrite au commencement ou à la fin des deux ans de captivité dont parlent les Actes, XXVIII, 30. Ici les opinions se partagent. La majorité des critiques (Meyer, Weiss, Godet, Lipsius, Holtzmann, Zahn, Jülicher, Ramsay) penchent vers la seconde manière de voir. Ils font remarquer qu'on ne peut expliquer sans un long séjour à Rome les succès de la prédication de Paul dans le prétoire, I, 12, dans la maison de César, IV, 22. Il faut, de plus, un temps suffisant pour les deux voyages, aller et retour, entre Rome et Philippes, indiqués dans l'Épître; message de Rome à Philippes pour annoncer la captivité de l'Apôtre, voyage d'Épaphrodite de Philippes à Rome, annonce de sa maladie en Macédonie, lettre au messager qui apprend à Épaphrodite et à Paul l'inquiétude des Philippiens au sujet de cette maladie; toutes ces allées et venues, ces échanges de nouvelles, ces envois de secours exigeaient alors un intervalle assez long. Qu'on ajoute à cela le fond de tristesse, presque de découragement, qui se détache de la lettre, l'absence de Luc et d'Aristarque, II, 20, envoyés sans doute en mission par l'Apôtre, l'isolement où se trouve le prisonnier, l'attente imminente de son procès, l'incertitude de plus en plus grande sur l'issue de son appel à César, la possibilité d'une condamnation à mort, on trouvera là tous les indices d'une captivité déjà longue qui touche à sa fin. A ces arguments, Lightfoot répond qu'il n'y a pas de verset décisif, pas même, I, 12, en faveur d'une longue détention; que les succès de Paul dans Rome, I, 13-17, peuvent avoir eu lieu dès les premiers mois de son arrivée dans la Ville éternelle, que l'absence de salutations, de la part de Luc et d'Aristarque ne prouve rien, les arguments *a silentio* étant, par eux-mêmes, toujours très précaires; que le ton général de la lettre est celui de la joie et de la confiance, non celui de la tristesse et de l'abattement; enfin, que les 1 200 kilomètres entre Rome et Philippes, par la voie Égnatienne, peuvent être parcourus dans l'espace d'un mois. Farrar insiste, à son tour sur les analogies entre cette épître et celle aux Romains, comme si, remarque von Soden, il n'y en avait pas de plus frappante encore avec l'Épître aux Corinthiens. Le même auteur allègue encore l'absence de toute controverse avec le judaïsme semi-gnostique combattu dans l'Épître aux Colossiens, prétendant qu'il est contraire à toute psychologie de ne pas prolonger jusque dans l'Épître aux Philippiens, une préoccupation aussi envahissante, si cette Épître avait été écrite, en réalité, après l'Épître aux Colossiens. Or, remarque excellemment Ramsay, Paul n'avait pas à envoyer à Philippes un traité contre des hérésies qui ne s'y étaient jamais montrées. Aussi l'opinion de Lightfoot et de Farrar qui est aussi celle de Hort et de Sanday, est-elle de moins en moins acceptée des exégètes. Il semble donc, d'après la chronologie la plus reçue, que l'Épître aux Philippiens date de la fin de l'an 63, tout au plus des premiers mois de l'an 64.

IV. Authenticité. — Les témoignages en faveur de de l'origine paulinienne de la lettre aux Philippiens sont à peu près les mêmes que pour les grandes Épîtres. Dès la fin du Ier siècle, Clément de Rome paraît s'être inspiré du passage christologique déjà cité, Phil., II, 6-8, quand il écrit : « Le Christ appartient à ceux qui ont des sentiments humbles et qui ne s'élèvent pas au-dessus de son troupeau. Le sceptre de la majesté de Dieu, le Seigneur Jésus-Christ n'est pas venu avec la jactance de l'orgueil, l'arrogance, *quoiqu'il l'ait pu*, Phil., II, 6-8, mais avec des sentiments humbles. Voyez, frères bien-aimés, quel exemple nous est proposé, car si le Seigneur a eu de tels sentiments d'humilité, que ferons-nous, nous qu'il a amenés sous le joug de sa grâce? » *I Cor.*, XVI, 1. On trouverait encore d'autres réminiscences en comparant entre eux : *I Cor.*, XLVII, = Phil., IV, 15; *ib.*, XXI = Phil., I, 27; *ib.*, II = Phil., I, 40; II, 15. Diverses expressions des épîtres de saint Ignace offrent des ressemblances caractéristique avec l'Épître aux Philippiens, *Rom.*, II = Phil., II, 17; *Philad.*, VIII = Phil., II, 3; *Smyrn.*, IV = Phil., IV, 18; *ib.*, XI = Phil., III, 15; et surtout : *ib.*, II, 3 = Phil., III, 15, 16, « Etant parfaits, aspirez aussi aux choses parfaites. » — L'épître de Polycarpe aux mêmes Philippiens, II, 1, est encore plus explicite : « Le glorieux Paul qui, étant personnellement parmi vous, vous a enseigné exactement et sûrement la parole de la vérité; lequel aussi étant absent vous a écrit *des lettres* (ou une lettre) que vous n'avez qu'à étudier pour être édifiés dans la foi qui vous a été donnée. » Or une de ces lettres est certainement celle-ci, car le même Polycarpe semble y avoir fait des emprunts : I = Phil., IV, 10; II = Phil., II, 10; IX = Phil., II, 16; X = Phil., II, 2, 5; XII = Phil., III, 18. On rencontre des réminiscences semblables dans le Pasteur d'Hermas, dans les Testaments des douze patriarches, dans l'épître à Diognète, t. II, col. 1168; dans Théophile d'Antioche, cité par S. Jérôme, *Epist.* CXXI, 6, *ad Algas.*, t. XXII, col. 1020, enfin dans la belle lettre des Églises de Vienne et de Lyon, Eusèbe, *H. E.*, V, 1, 2, t. XX, col. 433, où se trouve reproduit le passage sur les abaissements du Christ, II, 6. Il paraît, d'après les *Philosophumena*, X, 11, t. XVI, 3, col. 3426, que les Séthiens, se servaient de Phil., II, 6, 7, pour expliquer leurs doctrines. Des écrits du Valentinien Théodote, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 4, t. VIII, col. 1196, a conservé deux citations de l'Épître aux Philippiens, II, 7. Elle a sa place, avec toutes les autres, dans les versions syriaque et latine et elle se trouvait dans le recueil de Marcion. Mentionnée par le canon de Muratori, voir Canon, t. II, col. 170, elle est attribuée à saint Paul, à la fin du IIe siècle, par saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, 18; V, 13, t. VII, col. 1026, 1158. Tertullien, *De resur.*, 23; *Cont. Marc.*, V, 20; *De præscr.*, 26, t. II, col. 826, 843, 522, 557; Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, I, 524, t. VIII, col. 312, 408; *Strom*, IV, 12, 13, 94, t. VIII,

col. 1196. Origène et Eusèbe reconnaissent aussi son origine paulinienne qui a été admise par toute l'antiquité. Les premiers doutes, à ce sujet, ne commencent qu'avec Schrader qui attaque l'authenticité d'une partie de la présente Épître, III, 1-IV, 9. En 1845, Baur et ses disciples la rejettent complètement. Voici leurs griefs. Cet écrit, disent-ils, est dépourvu de toute originalité : c'est une imitation des autres Épîtres. On y trouve, de plus, des idées semi-gnostiques, une doctrine sur la justification qui n'est pas celle de Paul, des anachronismes évidents comme l'existence de l'épiscopat et du diaconat, autant d'indices de l'époque réelle où ce pastiche aurait été composé, c'est-à-dire au second siècle, quand s'opère la réconciliation des deux partis en lutte dans l'Église, partis symbolisés ici par les deux diaconesses, Évodie et Syntyque, IV, 2. Le nom de Clément dont la tradition faisait un ami de Pierre et que l'auteur de l'Épître présente comme un collaborateur de Paul, n'est qu'un mythe destiné à concourir à cette œuvre de conciliation.

Ces difficultés de Baur ne présentent guère plus qu'un intérêt purement historique depuis les travaux de Lünemann, *Pauli ad Phil. Ep. contra Baurium defendit*, 1847; B. Brückner, *Ep. ad Phil. Paulo auctori vindicata contra Baurium*, 1848; Ernesti, dans les *Studien und Kritiken*, 1848, p. 858-924; Schenkel, *Bibellexicon*, 1872, t. IV, p. 531. Cependant, après plusieurs années, l'Épître aux Philippiens fut de nouveau combattue par Hitzig, 1870; Kneucker, 1881; Huisch, 1873; Hœkstra, 1875; Bindermann, 1885, et surtout par Holsten qui reprit l'attaque avec plus d'ardeur; abandonnant les arguments ruineux de son maître, les rapprochements imaginaires avec le gnosticisme et les allusions aux légendes du second siècle, il prétendit prouver que la langue et les doctrines de l'Épître aux Philippiens n'étaient pas celles des autres écrits de l'Apôtre. Il dressa un catalogue très minutieux des expressions propres à cette Épître et les mit en regard des locutions habituelles aux grandes Épîtres de saint Paul. Voir Lightfoot, dans le *Speaker's Commentary on Phil.*, p. 43. On y trouve une quarantaine d'*hapax legomena*, mais cela ne prouve rien. On en compte plus de cent dans l'Épître aux Romains et plus de deux cents dans la première Épître aux Corinthiens. « Toutes les raisons avancées dans ce domaine contre l'authenticité n'ont de valeur que pour celui qui fait de l'apôtre Paul, cet esprit le plus vivant et le plus mobile de tous ceux que le monde a jamais vus, un homme d'habitude et de routine, qui devait écrire chacune de ses lettres comme toutes les autres, ne faire que répéter dans les suivantes ce qu'il avait dit dans les précédentes, et le redire toujours de la même manière et dans les mêmes termes. Dès que l'on a renoncé à cette manière de voir, toutes les objections contre l'authenticité de la lettre aux Philippiens tombent d'elles-mêmes. » Schürer, dans la *Litteratur Zeitung*, 1877. D'ailleurs, la terminologie paulinienne n'est pas absente de notre Épître. On y relève une vingtaine de mots exclusivement employés par saint Paul, tels que βραβεῖον, δοκιμή, ἔνδειξις, κενοῦν, etc., étrangers aux autres livres du Nouveau Testament. De plus, nombre de tournures de phrases, de figures, de procédés de style, certaines répétitions de mots rappellent les grandes Épîtres les plus authentiques. « Cette lettre, dit Schenkel, dans *Bib. Lexik.*, 1872, t. IV, p. 531, porte la garantie de son authenticité dans son style et ses expressions mêmes, dans la fraîcheur du sentiment intime qui l'a dictée, dans la sérénité d'esprit et la tendresse de cœur qui s'y expriment de la manière la plus naturelle, et sans la moindre trace d'affectation. »

Quant aux divergences de doctrine, Holsten, dans *Jahrb. für prot. Theol.*, t. I, p. 125; t. II, p. 58, 282, en allègue deux principales. 1° *La christologie.* — Holsten trouve une opposition entre le Christ de l'Épître aux Philippiens et celui de la première Épître aux Corinthiens, XV, 45. D'après celle-ci, dit-il, saint Paul conçoit le Christ dans sa préexistence, comme un homme céleste, ἄνθρωπος ἐπουράνιος, alors que dans l'autre Épître, il en fait un être purement divin, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, qui ne devient homme que par l'Incarnation, appartenant, par suite, à un ordre d'êtres plus élevé que l'humanité, même céleste. — Il suffit, pour lever la contradiction, de replacer, dans son contexte, le passage allégué de l'Épître aux Corinthiens, où l'Apôtre parle, non de la préexistence du Christ, comme dans l'Épître aux Philippiens, mais du Christ après sa résurrection, revêtu du corps *spirituel*, incorruptible et lumineux qu'est celui des justes qui ressuscitent. La doctrine christologique de cette Épître n'est pas davantage en opposition avec celle des autres Épîtres pauliniennes. Seulement elle reproduit, sous une forme peut-être plus philosophique, ce qu'avait enseigné l'Épître aux Galates, IV, 4 : « Or, quand le temps est venu, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme; » l'Épître aux Romains, VIII, 3 : « Dieu a envoyé son propre Fils dans une chair semblable à la chair du péché; » la IIe Épître aux Corinthiens, VIII, 9 : « Jésus-Christ, lui qui, étant riche, s'est fait pauvre à cause de nous. »

2° *La justification.* — On a encore objecté que celui qui, dans les Épîtres aux Galates et aux Romains, a si énergiquement opposé entre elles la justification par Dieu, δικαιοσύνη ἡ ἐκ θεοῦ, et la justification par la foi, δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει, n'a pu dire, comme le fait l'Épître aux Philippiens, III, 6, que sa justice légale était ἄμεμπτος, « irréprochable. » Mais il est facile de voir que l'Apôtre se place, en cet endroit, au point de vue juif, extérieur, charnel qu'il combat lui-même. Racontant son passé, il veut rappeler son zèle pour le judaïsme et montrer qu'il n'était, sur ce point, inférieur à aucun de ses contemporains. Il a donc recherché avec ardeur la justice légale, mais c'est pour en avoir expérimenté l'impuissance qu'il l'a plus tard rejetée avec tant d'énergie. Aussi, même les auteurs qui tiennent en défiance les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens (Jülicher, Hilgenfeld, Pfleiderer, Lipsius, Holtzmann) sont unanimes à défendre celle-ci. L'authenticité de l'Épître aux Philippiens est donc un résultat définitivement acquis dans le domaine de la critique scientifique. Voir Knowling, *The witness of the Epistles*, p. 63.

V. Intégrité. — L'expression τὸ λοιπὸν, au reste, qui ouvre le c. III de l'Épître, a donné lieu à divers doutes sur l'unité de l'Épître tout entière. Clemen soutient que l'épître actuelle se compose de deux lettres de l'Apôtre à l'église de Philippes, la seconde comprenant II, 19-24; III, 2-IV, 3; IV, 8, 9. Seulement c'est l'éditeur et non Paul lui-même, qui aura fondu les deux lettres en une seule. *Die Einheit d. paulin. Briefe*, 1894. Pour Spitta, *Zur Geschichte und Litt. d. Urchristenthums*, 1893, l'Épître actuelle est interpolée : il n'y verrait de la main de l'Apôtre que les passages suivants : I, 1-7, 12-14, 18-26; II, 17-29; IV, 10-21, 23; tous les autres auraient été ajoutés par une main étrangère. — Toutes ces hypothèses n'arrivent pas à expliquer pourquoi saint Paul n'a pas encore remercié les Philippiens de leur envoi d'argent, auquel il a déjà fait allusion, I, 5, 11; II, 30. La lettre ne doit donc pas se terminer au ch. III. La locution τὸ λοιπὸν n'est pas, en soi, la conclusion obligée de toute lettre de Paul; elle lui sert assez souvent de transition pour passer d'un sujet à un autre; I Cor., VII, 29; Phil., IV, 8; I Thes., IV, 1; II Thes., III, 1. Voir Jacquier, *Histoire des livres du N. T.* t. I, p. 352, 1903; Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, 4e édit., 1885, p. 69.

VI. Occasion et but de l'Épitre. — La lettre aux Philippiens est, avant tout, une lettre de remerciement. Si l'Apôtre réserve pour la fin sa dette de reconnaissance, c'est pour mieux marquer combien elle lui tient à cœur. Quand on écrit pour un objet déterminé, on peut le traiter soit en commençant, soit en finissant. Comme il s'agissait, d'autre part, d'une affaire d'argent, Paul aura préféré débuter par les nouvelles et les exhortations. Pourtant il fait allusion, par trois fois, I, 5-11; II, 30, dans le courant de la lettre, aux secours que les Philippiens lui avaient envoyés, II, 25; IV, 18, comme on l'a vu plus haut, col. 278. Épaphrodite s'acquitta de sa mission avec le plus grand dévouement. En même temps qu'il remettait à l'Apôtre l'offrande des fidèles, il lui donnait les nouvelles les plus consolantes de l'Église de Philippes. A part quelques rivalités de peu d'importance, rien n'était venu troubler la paix. La persécution n'avait fait que montrer la patience des fidèles. Les judaïsants essayaient en vain de les surprendre : l'autorité de Paul était là trop vénérée pour qu'on pût oser quelque chose contre lui. S'il y avait des scandales de chrétiens relâchés, c'était assurément en dehors de Philippes. L'état de l'Église était donc des plus satisfaisants. L'Apôtre dut en ressentir une grande joie. Mais une nouvelle épreuve vint obscurcir cette éclaircie. Épaphrodite qui s'était associé aux travaux de l'Apôtre captif tomba dangereusement malade et faillit mourir, II, 26. On l'apprit à Philippes avec un vif chagrin et l'on souhaita son retour. Épaphrodite désirait lui-même revoir sa patrie pour calmer les inquiétudes de ses amis. Aussi, quand il eut repris assez de forces pour pouvoir se remettre en route, l'Apôtre voulant faire cesser au plus tôt les craintes de tous, s'empressa de congédier le convalescent, lui remettant, pour les Philippiens, cette Épître pleine de tendresse, écrite de la main de Timothée, II, 25, 28, lettre toute intime d'un père qui écrit à sa famille ponr la remercier d'une marque d'affection, lui donner de ses nouvelles, lui adresser des exhortations et des conseils, lui faire espérer son prochain retour, II, 24. Telle est la situation d'où est sortie cette Épître.

VII. Analyse de l'Épitre. — Bien que l'unité de cette lettre vienne plutôt de la logique des sentiments que de celle des idées, on peut cependant y trouver les trois grandes divisions des autres Épîtres.

1° *Prologue,* I, 1-11. — Il renferme l'adresse, l'action de grâces et les vœux de l'Apôtre pour sa chère communauté de Philippes. L'adresse, ℣. 1-2, a ceci de spécial qu'elle mentionne les ἐπίσκοποι et les διάκονοι comme les deux éléments essentiels de l'organisation ecclésiastique à Philippes. L'action de grâces, ℣. 3-8, prend les tons les plus délicats, les plus affectueux pour exprimer aux Philippiens la joie que Paul éprouve de leur zèle pour la prédication de l'Évangile, depuis le jour de leur conversion jusqu'à cette heure où ils viennent de prêter leur concours à l'œuvre apostolique. Aussi l'Apôtre demande-t-il à Dieu, 9-11, pour eux, les dons surnaturels les plus excellents en charité, en science, en pureté morale.

2° *Corps de l'Épître,* I, 12-IV, 9. — Les nouvelles y alternent avec les exhortations. On ne peut donc songer à un ordre méthodique. Mais comme les nouvelles prédominent au début de la lettre et ses exhortations vers la fin, on la divise généralement en deux parts à peu près égales. — *A) Partie historique,* I, 12-II, 30. Elle comprend divers morceaux. — *a) Nouvelles personnelles,* I, 12-26. L'Apôtre s'empresse de rassurer les Philippiens; sa situation présente tourne de plus en plus aux intérêts et au progrès de l'Évangile. Son arrivée à Rome a été le point de départ d'un redoublement de zèle dans la prédication de l'Évangile. La prison de Paul est, en un sens, plus féconde que ne l'avait été sa libre activité. Ses chaînes, traînées au prétoire, sont à elles seules comme une prédication. A son exemple, et animés par la façon dont il supportait sa captivité, ses disciples et les autres chrétiens de Rome prêchaient. Il n'y a pas jusqu'à la jalousie de ses ennemis, sans doute les judaïsants, qui n'aidât au progrès de l'Évangile. Car cette émulation aboutit, à la fin, à étendre la connaissance du Christ. Aussi Paul s'en réjouit-il sincèrement. Pour lui, le Christ est tout. Que lui importe l'avenir? Il est sûr que de toute façon le Christ sera glorifié, soit par sa vie, soit par sa mort, ℣. 19-21. Il s en remet donc au choix de Dieu. Il attend avec confiance l'issue de son procès, car, en toute hypothèse, il est sûr d'y trouver son profit. En effet, s'il est condamné à mort, il sera réuni au Christ; s'il recouvre la liberté, il en profitera pour de nouvelles conquêtes apostoliques. Il croit pourtant que cette seconde alternative est la plus probable, qu'il pourra revoir les Philippiens, travailler à leur perfectionnement et se procurer ainsi un surcroît d'honneur, au jour de la Parousie, ℣. 21-26.

b) Exhortation à l'union, à la concorde, à la fidélité dans toute leur conduite, I, 27-II, 18. — Après ces premiers épanchements d'amitié, l'Apôtre en vient au seul reproche que méritât l'Église de Philippes ou, plus exactement, une portion minime de cette Église. Il s'était récemment passé une querelle d'amour-propre entre deux personnes de qualité, Évodie et Syntyque — peut-être deux diaconesses — qui avait quelque temps troublé les esprits et divisé les cœurs. Le cas avait été de peu d'importance. Aussi l'Apôtre n'y fait-il qu'une légère allusion. Il va droit à l'obstacle de l'union fraternelle : l'égoïsme qu'il faut combattre par l'humilité et le renoncement. Il faut entrer dans l'esprit d'abnégation dont le Christ nous a donné un exemple si sublime. Lui qui jouissait d'un état divin et qui eût pu, par conséquent, paraître ici-bas dans une gloire égale à celle de Dieu, il n'a pas jugé opportun de s'approprier un tel honneur, mais, au contraire, il s'est dépouillé de cet état divin en entrant dans l'état de serviteur, vivant en tout à la manière humaine et poussant même l'abaissement jusqu'à mourir sur une croix. Mais plus il s'est abaissé, plus il a été élevé, II, 5-11. A cette exhortation spéciale à l'abnégation volontaire, saint Paul ajoute trois recommandations qui se rapportent à la fidélité chrétienne en général, la première en vue du salut des lecteurs eux-mêmes, ℣. 12, 13, la seconde, pour l'édification du monde extérieur, ℣. 14, 15; la troisième, en vue de leur Apôtre, ℣. 17-18.

c) Nouvelles de Timothée et d'Épaphrodite, II, 19-30. — Après l'exhortation d'autres nouvelles. Elles concernent les deux compagnons d'œuvre de saint Paul, qui sont actuellement avec lui : Timothée qui avait travaillé avec lui à la fondation de leur église et qu'il se propose de leur envoyer sous peu, puis Épaphrodite leur messager auprès de lui. Il enverra Timothée dès qu'il aura vu la tournure que prendra son procès, il espère le suivre sans retard, ℣. 19-24. Quant à Épaphrodite, il ne veut pas tarder un instant à le leur rendre. Il raconte la grave maladie qu'il a contractée à Rome, sa convalescence inespérée, l'accueil empressé qu'ils devront faire à un homme qui lui a été si utile! ℣. 25-30.

B) Partie morale, III, 1-IV, 9. — Au dernier moment, Paul, qui peut-être songeait à abréger sa lettre, revient aux divers avis qu'il juge utiles aux Philippiens. Il les met en garde : — *a) Contre les judaïsants* qu'il traite avec la plus grande sévérité et une énergie d'expressions toute sémitique, III, 2-14. Il montre, par son propre exemple, le cas qu'il faut faire de la justice légale : elle n'est que poussière et ordure auprès de la vraie justice, qui est celle du Christ. — *b) Contre les mauvais exemples* de chrétiens mondains et sensuels dont l'Apôtre parle avec larmes. Ces exemples ne venaient pas de leur Église. Ces ennemis de la croix du Christ qui déshonorent, par leur vie sensuelle, sans doute par l'ivro-

gnerie, le nom chrétien, étaient étrangers à la communauté, 18, 19. — c) *Contre les dissensions,* IV, 29. L'Apôtre touche d'un mot le cas qu'il visait plus haut, d'une manière générale, II, 2-11, celui des deux femmes, Évodie et Syntyque, qui, sans doute, avaient joué un rôle important dans la fondation de l'Église de Philippes.

3° *Épilogue,* IV, 10-23. — Saint Paul remercie, dans les termes les plus délicats, la générosité des Philippiens. Suivent quelques salutations. Il charge l'assemblée de saluer elle-même tous ses membres et il la salue de la part des collaborateurs qui l'entourent ainsi que de la part des membres de l'Église de Rome, surtout de ceux de la maison de l'empereur.

VIII. Texte. — Cette Épître ne présente pas de difficultés spéciales au point de vue du texte. Elle se trouve dans les manuscrits suivants : N, A, B, C, D, F, G, K, L, P, 17, 31, 37, 47, 67, 80, 137, et dans les versions latines, égyptiennes (copte, memphitique, sahidique), syriaque, arménienne, gothique, éthiopienne. Voir Weiss, *Kritische Text Untersuchungen und Text Herstellung,* 1896.

IX. Bibliographie. — S. Jean Chrysostome, *In Philipp. hom.,* t. LXII, col. 205-298; Théodore de Mopsueste, *In Epist. B. Pauli commentaria,* t. LXVI, col. 922-926; Théodoret, *Opera,* t. LXXXII, col. 557-589; Pseudo-Athanase, *Synops.,* t. XXVIII, col. 420; Œcuménius, t. CXVIII, col. 1256-1325; Théophylacte, t. CXXIV, col. 1140-1204; S. Thomas d'Aquin, *In omnes divi Pauli Apostoli Epistolas commentaria;* Estius, *In omnes Pauli Apostoli Epistolas commentarii.* — *Commentateurs modernes :* *Henry Alford, *Greek Testament,* 1849-1861; *de Welte, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament,* 1836-1848; *H. A. Meyer, *Kritisch-exegetisches Handbuch über die Briefe an die Philipper,* 5e édit., 1886; J. Beelen, *Commentarius in Epistolam ad Philippenses,* in-4°, Louvain, 1852; *C. J. Ellicott, *A critical and grammatical Commentary on St. Pauls' Epistles to the Philippians,* 1888; *H. von Soden, *Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper,* 1889; *J.-B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians,* 12e édit., 1896; *B. Weiss, *Der Philipperbrief ausgesetzt,* 1859; *A. Klöpper, *Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper,* 1893; *J. Agar Beet, *A commentary on St. Paul's Epistles to the Philippians,* 1891; *R. A. Lipsius, *Briefe an die Galater, Römer, Philipper,* dans le *Handcommentar zum Neuen Testament,* bearbeitet von Holtzmann, Lipsius, Schmiedel, von Soden, 2e édit., t. II, part. 2, Fribourg-en-B., 1892.

C. Toussaint.

PHILISTIE, pays des Philistins. La Vulgate appelle exceptionnellement *Philisthæa* le territoire occupé par les Philistins, Is., XIV, 29, 31, comme elle appelle aussi quelquefois ses habitants *Palæstini,* Gen., XXI, 33, etc. Dans le passage d'Isaïe, saint Jérôme a rendu par *Philisthæa* le nom hébreu *Pelèšeṭ* qui là et ailleurs, Ps. LX, 10; LXXXIII, 8; LXXXVII, 4; CVIII, 10, etc., désigne proprement le pays des Philistins. Voir Philistins, I.

PHILISTINS, peuple qui habitait le sud-ouest de la Palestine (fig. 68).

I. Nom. — Les Philistins sont appelés en hébreu ordinairement *Pelišṭîm;* quelquefois *Pelisṭiyim;* au singulier, *Pelišṭî.* Ces mots désignent les habitants du pays lui-même, lequel est appelé aussi *Pelèšeṭ.* Les Septante appellent les Philistins Φυλιστιείμ (variante : Φιλιστιείμ) dans le Pentateuque, Josué et l'Ecclésiastique, XLVI, 18; XLVII, 7; L, 26; I Mach., III, 24; Ἀλλόφυλοι, « étrangers, » dans les autres livres de l'Ancien Testament. Ils ne sont pas nommés dans le Nouveau. La Vulgate les appelle *Philistæus, Philistiim, Philistini, Palæstini.* Les documents égyptiens, d'après l'opinion la plus répandue parmi les égyptologues, les appellent [hieroglyphs], *Purusati* = *Pulusati* (les Égyptiens transcrivaient la lettre *l* par un *r,* parce qu'ils ne distinguaient pas les deux sons l'un de l'autre dans leur langue et dans leur prononciation).

II. Origine des Philistins. — Elle a été longtemps très controversée et aujourd'hui encore on ne peut la déterminer avec une entière certitude. L'Écriture ne l'indique nulle part d'une manière explicite, mais elle les fait venir de Caphtor. Nous lisons dans le Deutéronome, II, 23 : « Les Hévéens, qui habitaient dans des villages jusqu'à Gaza (c'est-à-dire dans le pays qui devint celui des Philistins) furent détruits par les Caphtorim, qui, étant sortis de Caphtor, s'établirent à leur





68. — Types philistins sur les monuments égyptiens de Médinet-Abou.

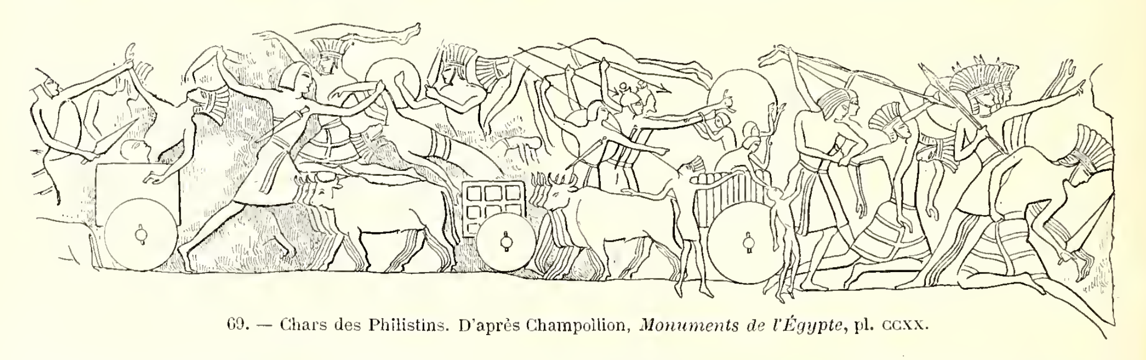
plaee. » La Vulgate appelle les Caphtorim Cappadociens et Caphtor, la Cappadoce. Amos, IX, 6, met à son tour dans la bouche de Dieu ces paroles; « N'ai-je pas fait venir les Philistins de Caphtor (Vulgate : *Palæstinos de Cappadocia*)? » Jérémie, XLVI, 4, appelle aussi les Philistins « les restes de l'île de Caphtor » (Vulgate : *Palæsthinos reliquias insulæ Cappadociæ*). Mais l'Écriture ne précise pas la situation de Caphtor. La table ethnographique, Gen., X, 13-14, nous apprend seulement que les Caphtorim étaient des deseendants de Mesraïm. Cf. I Par., I, 12. Le texte de la Genèse, dans sa forme actuelle, représente les Philistins eomme issus des Casluim et ne signale aucun rapport de parenté directe entre eux et les Caphtorim : *Chasluim, de quibus egressi sunt Philisthiim et Caphtorim*, eomme traduit la Vulgate. D'après les autres textes seripturaires qui ont été rapportés, il est très vraisemblable qu'il y a une transposition dans le ℣. 14 de Gen., X, et que e'est après le mot Caphtorim et non avant, qu'il faut lire l'ineidente : « et d'où sont sortis les Philistins. » Quoi qu'il en soit, et de quelque manière qu'on interprète le passage de la table ethnographique, l'origine chamitique des Philistins n'en demeure pas moins établie par son témoignage.

Les documents égyptiens ont fourni de nouvelles lumières sur ee peuple. Le nom de *Purusati* donné par les Égyptiens aux Philistins porte à croire que e'était là leur nom national et qu'on ne doit pas en ehereher l'étymologie, eomme on l'a fait souvent jusqu'à nos jours, dans une racine sémitique. La manière dont ils sont représentés sur les monuments, leur eostume, leur armure, leur type sont ceux que les documents égyptiens attribuent aux peuples de la côte méridionale de l'Asie Mineure et des îles de la mer Égée. W. M. Müller, *Asien und Europa*, p. 342, 362. Les inscriptions égyptiennes appellent la eôte méridionale de l'Asie Mineure *Kefto* et même *Kptár*, W. M. Müller, *Die Urheimath der Philistäer*, dans *Stud. zur vorderas. Geschichte*, 1900, p. 5; H. Sayee, *The higher Criticism and the verdict of the Monuments*, 2e édit., p. 13, et ee nom rappelle le Caphtor biblique. De tout cela on peut conclure que les Phénieiens n'étaient pas de race sémitique, à l'eneontre de plusieurs savants, tels que Schwalley, *Die Rasse der Philistäer*, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1891, p. 103-108. On a voulu, sans autre preuve qu'une coïncidenee fortuite, expliquer le nom des Philistins dans le sens d'« émigrants », en le dérivant de la racine פלש, *plš*, « émigrer, » qui existe encore en éthiopien, mais cette étymologie suppose que e'est un nom qui leur a été donné par les habitants du pays où ils ont émigré et nous avons vu qu'il est probable que c'est au contraire leur nom primitif. Il est vrai que les Septante, dans quelques livres de l'Écriture, col. 286, ont traduit leur nom par ἀλλόφυλοι, mais ce nom qu'on peut rendre par « étrangers » n'est pas nécessairement la traduction du mot « Philistins ».

Les Septante et la Vulgate ont traduit le nom de Caphtor par « Cappadoce ». Sur l'identifieation du nom hébreu, voir CAPHTORIM, t. II, eol. 211. D'après les renseignements fournis par les documents égyptiens, les Philistins, ou au moins une partie d'entre eux, durent done venir de la côte méridionale de l'Asie Mineure, en longeant les côtes de Syrie, peut-être avec les Héthéens, et s'établir finalement dans la Séphéla.

Des savants modernes ont voulu identifier Caphtor avec l'île de Crète et eonsidèrent les Philistins comme des Crétois d'origine. Ils s'appuient principalement sur le nom de Céréthéens donné a une tribu philistine et à une partie des gardes du corps de David. Voir CÉRÉTHÉENS, t. II, eol. 441. De la distinetion qu'établit plusieurs fois le texte saeré entre le Céréthéen et le Phéléthien = Philistin, I Reg., XXX, 14; II Reg., VIII, 18; XV, 18; XX, 3, 7, 23; III Reg., I, 38, 44; IV Reg., XI, 19; I Par., XVIII, 17, et du parallélisme ou de la synonymie qu'établissent entre les Céréthéens et les Philistins, Sophonie, II, 5 (hébreu : *gôï Kerêṭîm;* Septante : πάροικοι Κρητῶν; Vulgate : *gens perditorum*) et Ézéchiel, XXV, 16 (hébreu : *Kerêṭîm;* Septante : Κρῆτας; Vulgate : *interfectores*), on doit conclure qu'il y avait en effet des Philistins d'origine erétoise et des Philistins venus d'autres eontrées. Les déeouvertes de M. Arthur J. Evans en Crète ont montré que eette île était un ancien foyer de civilisation très avaneé. Evans, *Cretan Pictograph and præ-Phœnician Script*, in-8°, Londres, 1895; Id., *The Mycenæan Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations, with illustrations from recent Cretan finds*, in-4°, Londres, 1901; Id., *The prehistoric Tombs of Knossos*, in-4°, Londres, 1906. La présence de diverses tribus philistines dans la Séphéla s'explique facilement par l'arrivée suecessive dans cette contrée de divers émigrants qui se sont ensuite plus ou moins unis ou fondus ensemble par suite de la eommunauté d'intérêts. Les Céréthéens semblent avoir habité l'extrémité méridionale de la Palestine. I Reg. (Sam.), XXX, 14. Mais les détails nous font défaut sur l'histoire de ces diverses émigrations. Nous savons cependant qu'une des invasions principales eut lieu sous le règne du pharaon Ramsès III. Les monuments (fig. 69) de ce roi nous les montrent emmenant avec eux, sur des chars traînés par des bœufs, leurs femmes et leurs enfants. W. M. Müller, *Asien und Europa*, p. 366.

On a essayé de faire des inductions sur l'origine des Philistins d'après leur langage. Malheureusement la langue que parlaient primitivement les Philistins ne nous est pas eonnue. On sait que le roi de Geth, du temps de David et de Salomon, s'appelait Achis (hébreu : *'Akiš*); les inseriptions assyriennes d'Asarhaddon et d'Assurbanipal nomment un Ikausu, roi d'Acearon, qui rappelle le nom d'Achis (cf. W. M. Muller, *Die Urheimath der Philister*, dans *Studien zur vorderasiatischen Geschichte*, 1900, p. 9); un roi de Dor est nommé



69. — Chars des Philistins. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. CCXX.

Bidir dans le papyrus Golénischeff, *ibid.*, p. 37. On peut supposer que le titre de *sérén* (*seranîm*) donné dans l'Écriture aux chefs des cinq principales villes des Philistins est un mot de leur langage primitif. Mais ces données sont trop maigres pour en tirer quelque conclusion sur la nature de leur langue originelle. Aprés leur arrivée en Palestine, ils semblent avoir adopté assez vite le langage du pays; leurs noms dans l'Ancien Testament et dans les documents cunéiformes, sont pour la plupart sémitiques ou chananéens.

II. Géographie. — L'étendue du pays occupé par les Philistins n'a pas été la même aux diverses époques de leur histoire. Leur territoire, aprés l'occupation de la Terre Promise par les Hébreux, embrassait surtout la plaine maritime de la Séphélah qui s'étendait d'Ascalon au nord jusqu'au désert de Gaza au sud et des possessions de la tribu de Juda á l'est á la mer Méditerranée à l'ouest. Jos., xiii, 2-3; I Reg. (Sam.), vi, 12; Is., ix, 12 (hébreu, 11). C'était la Philistie propre. Les Grecs employaient ce nom, dont nous avons fait Palestine, dans un sens imprécis et il s'étendit peu à peu jusqu'au Jourdain. Reland, *Palæstina*, 1714, p. 38. Les Philistins, malgré les conquêtes qu'ils firent á diverses époques, demeurérent toujours eux-mémes renfermés dans leur territoire, qui comprenait cinq villes principales, leur servant de centre : Gaza, Azot, Ascalon, Geth et Accaron, I Reg. (Sam.), vi, 17; Jos., xiii, 3; Jer., xxv, 20; Soph., ii, 4-7, etc. (voir ces noms), et quelques autres bourgs ou villages fortifiés ou non murés, Jabné ou Jamnia, II Par., xxvi, 6; Siceleg, I Reg. (Sam.), xxvii, 5, et autres. Deut., ii, 23; I Reg. (Sam.), vi, 18.

La plaine de la Séphélah est plate et unie, avec de légéres ondulations; suffisamment arrosée, fertile et presque partout cultivable. Voir Séphélah. La côte, depuis le Carmel jusqu'á Gaza, formée de dunes et de collines de sable peu élevées, ne posséde pas de grands ports naturels. Les villes maritimes, Azot, Ascalon, Gaza, avaient de petits ports (μαιουμᾶς), mais peu sûrs, et les Philistins ne purent jamais rivaliser pour leur commerce avec les Phéniciens. En revanche, la route qui longeait la mer avait une importance capitale pour les caravanes qui devaient passer á Gaza pour se rendre en Égypte, ou en Phénicie, et pour remonter en Syrie, en Babylonie et en Assyrie. Les conquérants égyptiens étaient obligés de suivre cette voie pour porter leurs armes au nord et sur les bords de l'Euphrate et du Tigre; les rois de Ninive et de Babylone devaient faire de même, en sens contraire, pour soumettre la vallée du Nil. Les invasions égyptiennes dans l'Asie antérieure et les invasions babyloniennes en Égypte remontent á une antiquité reculée.

III. Organisation politique. — 1° *Gouvernement.* — Les Philistins étaient un peuple assez avancé en civilisation. Ils avaient une organisation supérieure á celle des tribus qui habitaient à leur arrivée la terre de Chanaan, et leur supériorité militaire les mit en état de s'établir avec solidité sur le territoire dont ils s'emparérent. Voir W. M. Müller, *Asien und Europa*, p. 364-366.

Les Philistins avaient cinq *seranim* ou chefs particuliers. On peut supposer que c'était parce qu'ils appartenaient à cinq tribus différentes d'origine. Toutes ces tribus avaient sans doute des liens de parenté et elles avaient pu être attirées, à la même époque ou à des époques différentes, par les besoins de l'émigration, sur la côte occidentale de la Palestine. Les *Pulusati* étaient peut-être venus les premiers, les *Céréthéens* ensuite. Cf. W. M. Müller, *Die Chronologie der Philistereinwanderung, loc. cit.*, p. 30-42. — Le nom général de *seranîm* donné à leurs chefs leur est particulier et doit être un reste de leur langue primitive. Il n'est jamais employé qu'au pluriel. On n'en a pas encore découvert d'étymologie satisfaisante. Les Septante traduisent ce nom le plus souvent par σατράπαι, I Reg. (Sam.), v, 8, 11; vi, 4, 12, 16, 18; vii, 7; xxix, 2, 6, 7; et σατραπεία, Jos., xiii, 3; Jud., iii, 3; aussi par ἄρχοντες, Jud., xvi, 5, 8, 18, 23, 27, et par στρατηγοί, I Par., xii, 19. La Vulgate a *reguli*, Jos., xiii, 3; *satrapæ*, Jud., iii, 3; xvi, 8; I Reg., v, 8, 11; vi, 12, 16; vii, 7; xxix, 2, 6, 7, *principes*, Jud., xvi, 5, 18, 23, 27; I Par., xii, 19; *provinciæ*, I Reg., vi, 5, 18. *Seranim* désigne donc certainement le chef de chacune des cinq grandes villes philistines, Gaza, Azot, Ascalon, Geth et Accaron. Jos., xiii, 3.

Ces chefs avaient tout à la fois une autorité militaire et civile. Ils avaient sous leurs ordres des *śarim* ou commandants de troupes, I Reg. (Sam.), xviii, 30 (manque dans les Septante; Vulgate : *principes*); xxix, 3 (σατράπαι, στρατηγοί; *principes*), en temps de guerre. Les textes parlent tantôt « des armées », I Reg. (Sam.), xxiii, 3; xxix, 1, et tantôt « de l'armée », xxviii, 1. Chacun des *seranîm* avait sans doute ses troupes personnelles, cf. I Reg. (Sam.), xxviii, 1; xxix, 2, mais ils agissaient toujours ensemble et d'un commun accord. Leurs forces étaient divisées par groupes de mille, subdivisés en centaines. I Reg. (Sam.), xxix, 2. C'est tantôt le chef de Gaza, nommé le premier, Jos., xiii, 3; Amos, i, 6-7, tantôt le chef d'Azot, tantôt celui de Geth ou d'une autre des cinq villes qui paraît avoir été à la tête des Philistins. I Reg. (Sam.), v, 1; vi, 17; I Par., xx, 6. Chaque *sérén*, gouvernait outre sa ville capitale, les dépendances du voisinage. I Par., xviii, 1; I Reg. (Sam.), v, 6; Jos., xv, 45-47.

On ne sait si la dignité des *seranîm* était héréditaire ou élective et si le titre de roi, donné quelquefois aux chefs philistins, implique une fonction particulière. Ce n'est pas probable. Aucun des rois nommés dans l'Écriture ne régnait sur toutes les villes de la Philistie et ceux qui sont nommés dans les documents cunéiformes sont à la tête des villes oú nous savons qu'il y avait des *seranîm*. Jer., xxv, 20; Zach., ix, 5. La division du pays en cinq districts, qu'on retrouve dès le commencement, peut avoir été le résultat de la manière dont les émigrants avaient fait la conquête du pays, peut-être successivement. Leur politique semble avoir consisté surtout, dans leurs rapports avec les Israélites, non pas à s'emparer de leur territoire, mais á les empêcher de former un tout compact dont ils auraient eu á redouter la puissance. Dès que les Israélites veulent s'unifier sous Héli et Samuel, il les attaquent. I Reg. (Sam.), vii, 7; de même du temps de Saül, xiii-xiv; quand David ne régne que sur le sud de la Palestine, ils le laissent en paix; dès que les douze tribus se soumettent á lui, ils lui font la guerre. II Reg., v, 17. Pour dominer plus sûrement les Israélites, au moment oú ils faisaient effort pour s'unir entre eux, les Philistins leur imposérent le désarmement et leur interdirent la fabrication des armes, au commencement du régne de Saül. I Reg. (Sam.), xiii, 19-23. La supériorité de leur organisation militaire les mettait d'ailleurs en état d'imposer leur volonté á leurs voisins.

2° *L'armée philistine.* — Les Philistins se distinguaient par leur valeur guerrière. On comptait parmi eux des soldats redoutables, surtout par leur force exceptionnelle. Voir Goliath, t. iii, col. 268. L'histoire de David, II Reg. (Sam.), xv, 18, 19, 22, et ce qui nous est raconté des Céréthéens et des Phélétiens (voir ces mots), attestent qu'ils avaient le goût des armes et qu'ils en faisaient métier. Ils étaient divisés et groupés d'une manière régulière, I Reg., xxix, 2, armés de l'arc, xxxi, 3; I Par., x, 3, mais ce qui faisait surtout leur force et mettait Israël dans l'impossibilité de leur résister en plaine, c'étaient leurs chars. I Reg. (Sam.), xiii, 5; II Reg. (Sam.), i, 6; cf. Jud., i, 19. Leurs fantassins avaient des armes défensives comme des armes offensives, le bouclier, le casque, la cuirasse, l'arc, la lance,

la pique et l'épée large et courte (fig. 69). I Reg., XVII, 5-7. Ils étaient aussi marins et l'histoire enregistre quelques-unes de leurs campagnes navales. Des navires partis d'Ascalon, au commencement de leur séjour dans la Séphélah, battirent les vaisseaux de Sidon et saccagèrent la ville pendant les premières années du XIIe siécle avant notre ère. Justin, XVIII, III, 5. Les monuments de Ramsés III nous ont conservé la forme de leurs navires (voir fig. 230, t. IV, col. 861) et aussi le souvenir de leur défaite par ce pharaon qui les battit sur terre et sur mer avec leurs confédérés. Soit que cette défaite eût ralenti leur ardeur, soit surtout qu'ils trouvassent plus de profit, avec moins de danger, á rester tranquilles dans leur riche plaine, et á se contenter du commerce intérieur ou côtier, ils semblent avoir renoncé, d'ailleurs d'assez bonne heure, aux expéditions aventureuses sur mer.

3° *Agriculture et commerce.* — Les Philistins, tout en s'exerçant á la guerre, ne négligeaient pas l'agriculture. Ils cultivaient le blé, dans leur riche plaine de la Séphélah, qui l'a toujours produit en abondance. Jud., XV, 5; cf. IV Reg., VIII, 2. Ils s'adonnaient aussi sans doute au commerce, la situation de leur territoire, comme nous l'avons vu col. 289, le rendait un lieu de passage pour les caravanes qui trafiquaient entre l'Égypte et les pays asiatiques et ils devaient mettre á profit cette circonstance si avantageuse.

4° *Religion.* — En s'établissant sur la côte occidentale de la Méditerranée, les Philistins y apportèrent avec eux la religion de leurs péres. Le culte de Dagon, Jud., XVI, 23; I Reg. (Sam.), V, 2; I Par., X, 10; I Mach., X, 84; XI, 4; voir DAGON, t. II, col. 1204, et celui de Béelzébub, IV Reg., I, 2, 3, 6, 16; voir BÉELZÉBUB, t. I, col. 1547, leur était propre, comme celui de Derkéto, connu par Diodore de Sicile, II, 4 (fig. 70). Mais selon la coutume de la plupart des anciens peuples, á leur culte national ils durent joindre dans la Séphélah le culte des dieux déjà adorés dans le pays. Peut-être Astoreth ou les Astarthés furent-elles du nombre des divinités adoptées; peut-être aussi vénéraient-ils déjà ces déesses, compagnes de leurs dieux, avant leur émigration. I Reg. (Sam.), XXXI, 10; Hérodote, I, 105. Ils avaient des temples consacrés á Dagon et l'on y vénérait sa statue, I Reg., V, 2-5; XXXI, 9-10; I Par., X, 10; I Mach., X, 83-84; on lui offrait des sacrifices *zébah*, Jud., XVI, 2-3. Des prêtres, *kohănîm*, étaient voués á son culte. I Reg. (Sam.), VI, 2. On lui demandait conseil dans les circonstances difficiles. I Reg. (Sam.), VI, 2. On consultait aussi les devins (*qôsmîm;* Vulgate : *divini*), qui paraissent avoir joui d'un grand crédit, VI, 2. Leurs *'ônenim* (Vulgate : *augures*) étaient renommés. Is., II, 6. Les Philistins avaient une coutume religieuse singulière á Azot. A la suite de la chute de la statue de Dagon, dans le temple fameux de cette ville, quand l'arche y avait été déposée, ils ne marchaient pas sur le seuil de la porte, mais le franchissaient d'un bond. I Reg. (Sam.), V, 4. Cf. Soph., I, 9. Ils emportaient avec eux dans leurs guerres les statues de leurs dieux (*'ăṣabêhêm;* Septante : θεοί; Vulgate : *sculptilia sua*). II Reg. (Sam.), V, 21. Voir IDOLE, 20°, t. III, col. 821. Ils attribuaient leurs victoires á la protection de leurs divinités et consacraient leurs trophées dans leurs temples. I Reg. (Sam.), V, 1-2; XXXI, 9. Ils ne pratiquaient pas la circoncision, ce qui les distinguait des autres habitants de la Palestine et des Égyptiens, et les faisait mépriser par les Israélites qui les appelaient avec dédain « incirconcis ». Jud., XIV, 3; XV, 18; I Reg. (Sam.), XIV, 6; XVII, 26, 36; XXXI, 4; II Reg. (Sam.), I, 20.



70. — Derkéto. Calcédoine gravée du Musée du Louvre.

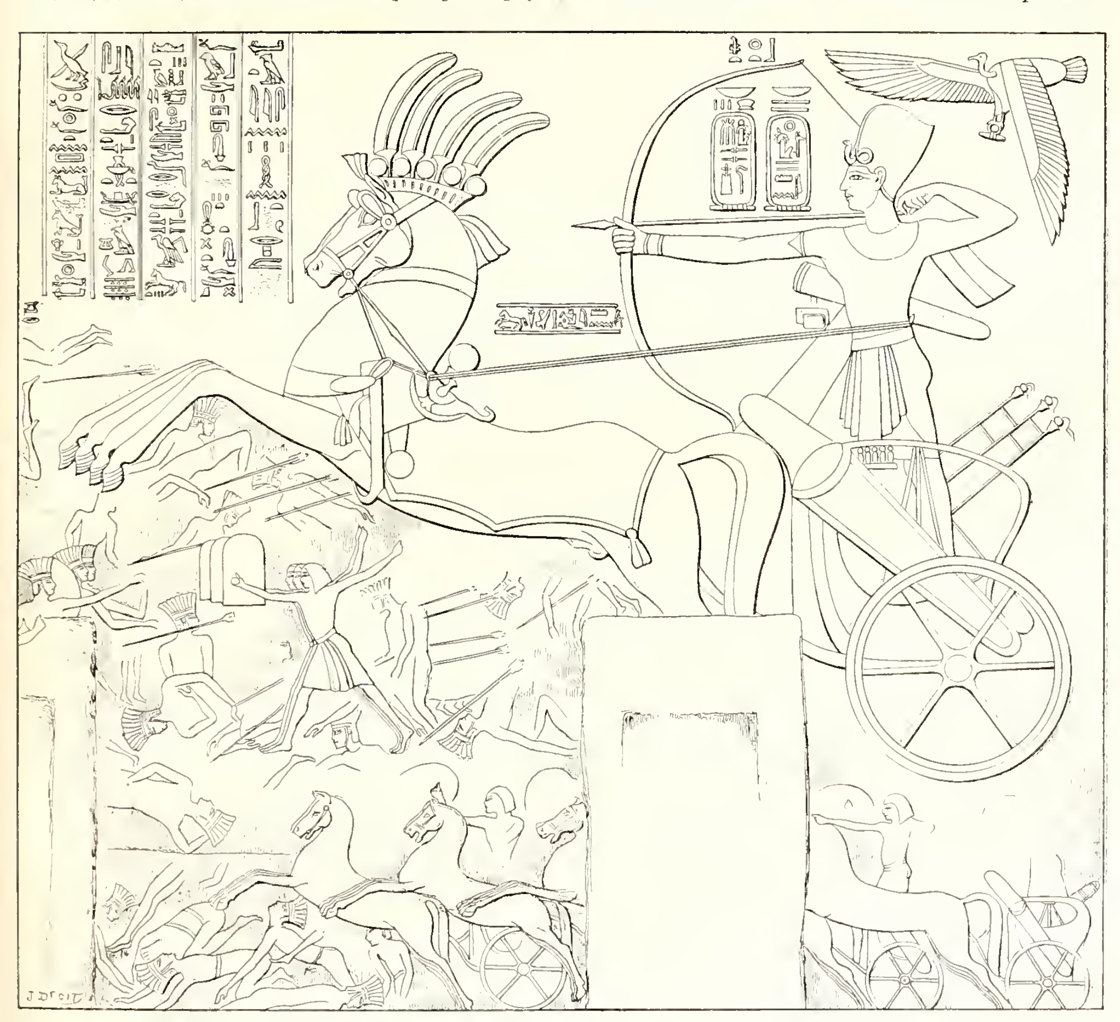
IV. HISTOIRE. — 1° *Avant l'établissement des Israélites en Palestine.* — Nous ne savons rien de l'histoire des Philistins avant leur arrivée en Palestine. Nous ignorons aussi l'époque de cette arrivée. Du temps d'Abraham, il y avait déjà des Philistins (*Palæstini* dans la Vulgate) dans la terre de Chanaan, Gen., XXI, 33, 34, mais ils paraissent avoir habité alors plus au sud que les émigrants du même nom qui s'établirent plus tard dans la Séphélah. Ils avaient á leur tête un chef qui portait le titre de roi, *mélék,* et s'appelait Abimélech. Il demeurait á Gérare, Gen., XXXVI, 1, au sud de Gaza. Sur les rapports du roi de Gérare avec Abraham et Isaac, voir ABIMÉLECH, t. I, col. 53, 54, et GÉRARE, t. III, col. 200. Il faut observer que quelques savants ne croient pas qu'Abimélech fût un véritable Philistin; ils supposent que le titre de « roi des Philistins » lui est attribué, non pas parce qu'il était de leur race, mais parce qu'il habitait dans la contrée qui reçut plus tard le nom de Philistie. Quoi qu'il en soit, tout le monde admet que des Philistins étaient en possession de la Séphélah du temps de Moïse, et les Israélites, sur l'ordre de Dieu, évitèrent de se rendre dans la Terre Promise, « par le chemin du pays des Philistins, » quoiqu'il fût le plus court, parce qu'ils n'étaient pas capables de forcer le passage et de lutter contre des hommes aguerris tels que les habitants du pays. Exod., XIII, 17. Les Caphtorim (Philistins) avaient déjà chassé auparavant les Hévéens de Gaza, á une époque de date inconnue. Deut., II, 23.

L'histoire antérieure du pays ne nous est connue que très imparfaitement et d'une manière tout à fait fragmentaire, au moyen des rares renseignements épars dans les documents cunéiformes et hiéroglyphiques. Depuis longtemps déjà les plaines qui s'étendent sur le rivage occidental de la Méditerranée avaient été témoins des grands conflits qui avaient mis aux prises l'Afrique septentrionale avec l'Asie occidentale.

Les lettres de Tell el-Amarna fournissent la preuve qu'antérieurement au XVe siécle avant notre ére la civilisation babylonienne et probablement sa domination s'étaient implantées sur la côte palestinienne et dans toute la Palestine. Sous la XVIIIe dynastie égyptienne, le pays de Chanaan faisait partie de l'empire pharaonique sous le nom de *Ḫaru.* Les noms des villes philistines et de nombreuses villes palestiniennes reviennent constamment dans les lettres de Tell el-Amarna, Gaza, Ascalon, Joppé, Lachis, Geth, Gazer, Aïalon, Jérusalem, etc. Thothmés III, Séti Ier, Ramsés II, Ménephtah avaient cherché á s'assurer la possession du pays et entretenu des soldats á Gaza. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., 1884, p. 313; H. Brugsch, *Geschichte Aegyptens,* 1877, p. 529, 581. Ramsés II fit le siège d'Ascalon. Il nous en a laissé la représentation sur les murs du grand temple de Karnak, voir t. I, fig. 286, col. 1061, et elle nous montre que les Philistins n'y étaient pas encore établis; du moins les hommes que combat le pharaon ne ressemblent-ils en aucune façon á ceux que va nous faire connaître Ramsés III. — C'est du temps de ce dernier roi qu'eut lieu la plus grande invasion philistine. Ramsés III nous a conservé sur les bas-reliefs de Médinet-Abou les principaux épisodes de la grande campagne que les *Pulusati* et d'autres peuples de la mer entreprirent contre l'Égypte sous son règne. Le texte qui accompagne les tableaux de la guerre est peu explicite et très incomplet, mais nous voyons par l'ensemble que les confédérés furent battus sur terre (fig. 71) et sur mer (voir col. 291), et il leur fit des prisonniers (fig. 72). Néanmoins pour se débarrasser d'eux, le roi d'Égypte leur fit des concessions et il accorda aux *Pulusati* la plaine de la Séphélah pour s'y établir. Les nouveaux venus trouvèrent des émigrants déjà établis dans le pays; ils s'unirent á eux et apportèrent aux anciens occupants un accroissement de force considérable dont les

conséquence ne tardèrent pas à se faire sentir pour les Israélites.

2° *Histoire des Philistins depuis l'époque de Josué jusqu'au règne de Saül* — Lorsque les douze tribus avaient conquis la Terre Promise, elles avaient dû renoncer à s'emparer de la plaine des Philistins, n'étant ni assez fortes ni assez bien armées pour en chasser les possesseurs. Cette plaine faisait partie de leur héritage, Jos., XV, 4, 45-47, mais au moment du partage du pays elle n'était pas encore entre leurs mains. Jos., XIII, 2-3; Jud., III, 3. La tribu de Juda, à qui elle avait été attribuée, fit quelques tentatives pour s'y établir, et remporta quelques succès contre Gaza, Ascalon et Accaron, Jud., I, 18, mais elle ne put s'y maintenir. Les Philistins, qui ne se sentaient pas sans doute encore assez forts à cette époque, ne semblent d'ailleurs avoir rien fait en ce moment pour s'opposer à l'établissement des Israélites dans la terre de Chanaan. Ils eurent même d'abord des relations de bon voisinage, Jud., XIV, 1, 7, 10, 11. Ce ne fut que lorsque l'arrivée de nouveaux émigrants du temps de Ramsès III eut augmenté leur puissance, qu'ils se mirent à harceler les Hébreux. Jud., X, 6, 7, 11. Samgar frappa six cents d'entre eux. Jud., III, 31. Samson eut à lutter contre eux pendant toute sa vie. Jud., XIV-XVI. Voir SAMSON. Mais ce fut surtout sous le gouvernement d'Héli que les Philistins commencèrent à attaquer, et de façon redoutable, les Israélites dont ils furent dès lors les ennemis acharnés pendant des siècles. Ils avaient peu redouté les descendants de Jacob, tant que ceux-ci étaient restés divisés en tribus séparées et indépendantes, mais quand elles travaillèrent à former un seul peuple uni et fort, dont la cohésion devenait un péril pour les habitants de la Séphélah, les Philistins les combattirent avec acharnement. Ils remportèrent contre Israël d'éclatantes victoires à Aphec à la fin de la judicature d'Héli et s'emparèrent de l'arche sainte. I Reg. (Sam.), IV, 1-11. Voir APHEC 3, t. I, col. 728; ARCHE D'ALLIANCE, t. I, col. 920. Les châtiments divins obligèrent les vainqueurs à renvoyer l'arche à Israël. I Reg. (Sam.), V-VI. Samuel ayant succédé à Héli comme juge d'Israël rassembla tout le peuple à Masphath. Les Philistins en prirent ombrage et marchèrent de nouveau en armes contre eux, mais cette fois, ils furent battus à Ében-Ézer (La Pierre du Secours). Le succès des Israélites fut tel qu'ils recouvrèrent les places qu'ils avaient perdues et que leurs ennemis les laissèrent en paix jusqu'à l'avènement de Saül, VII, 5-13.

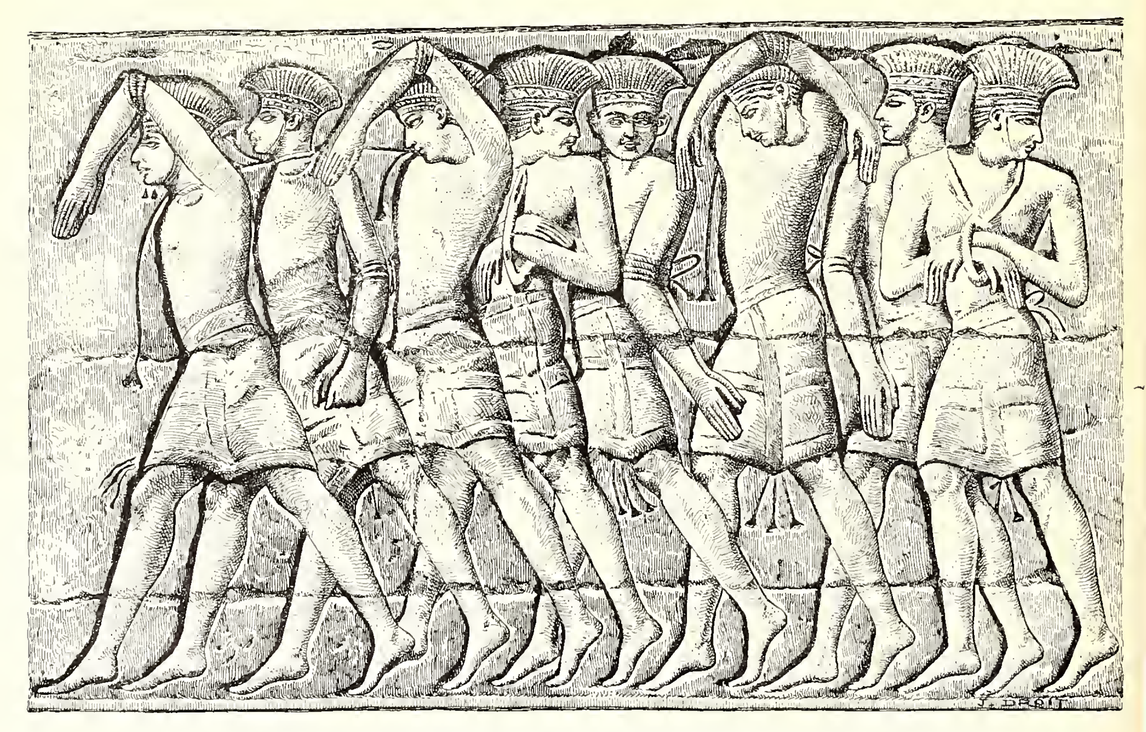


71. — *Pulusati* battus sur terre par le pharaon Ramsès III. Bas-relief de Médinet-Abou. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. 120.

3° *Guerres des Philistins contre Saül.* — L'élection d'un roi qui réunit sous son pouvoir les douze tribus d'Israël était propre à inspirer des inquiétudes aux

Philistins pour leur indépendance. C'était spécialement contre eux que la royauté avait été établie, VIII, 20. Aussi luttérent-ils avec acharnement contre Saül pendant toute sa vie et ne furent-ils satisfaits qu'aprés avoir anéanti sa puissance á Gelboé et l'avoir réduit á se donner la mort. Pendant cette longue guerre qui dura tout le règne de Saül, c'est-á-dire pendant quarante ans, il y eut des deux côtés alternatives de succès et de revers, mais, quoique Saül eût fait de grands efforts pour former une armée, les Philistins furent le plus souvent vainqueurs. Saül entreprit d'abord de les chasser des environs de sa ville natale, Gabaa, qui lui servait de résidence et où ses ennemis s'étaient établis, X, 5; XII, 9; XIII, 3. Grâce à la bravoure de Jonathas, fils aîné de Saül, les Philistins furent battus á Gabaa, et Saül appela aussitôt tout le peuple á prendre les armes contre les Philistins, XIII, 2-4. Ces derniers ne perdirent pas de temps pour répondre à ces menaces. Avec trois mille chars (nombre marqué par une note de la Massore, quoique le texte porte trente mille, chiffre trop élevé, par erreur, et en contradiction avec le chiffre suivant qui porte six mille cavaliers, c'est-á-dire six mille soldats montés sur des chars) et de nombreux fantassins, ils allèrent camper á Machmas et remplirent de terreur les Israélites qui coururent en foule se cacher dans les environs et même se réfugier au delá du Jourdain, XIII, 5-7. Cependant les Philistins, aprés qu'un de leurs avant-postes eût été battu par la vaillance de Jonathas et eût porté la frayeur dans tout leur camp, furent défaits depuis Machmas jusqu'à Aïalon, XIII, 16-XIV, 21.

Ce ne fut qu'au bout de plus de vingt ans que les Philistins purent reprendre l'offensive. Saül, aprés sa victoire, avait aussi battu les Amalécites, mais á cause de sa désobéissance aux ordres de Dieu, il avait été rejeté et David avait été sacré secrètement à sa place. Ce dernier événement venait de s'accomplir, lorsque les Philistins rassemblérent leurs troupes à Socho dans la tribu de Juda et campérent à Éphés Dommim, entre Socho et Azéca. Saül, pour les arrêter, se porta avec son armée dans la vallée du Térébinthe, á une vingtaine de kilométres au sud-ouest de Jérusalem. Lá le géant Goliath défia les Israélites. Le jeune David releva le défi, le tua, et entraîna ainsi la défaite de toute l'armée philistine, XVII. Voir GOLIATH, t. III, col. 268. Les Israélites poursuivirent leurs ennemis jusqu'á Geth et à Accaron, mais ils les laissérent en paix dans leur territoire, XVIII. David put se réfugier chez Achis, le roi de Geth, pendant la persécution de Saül et il y fut, ainsi qu'ensuite à Siceleg, à l'abri des poursuites de son ennemi, XXI, 10-15; XXVII. La paix n'était pas cependant établie entre Israël et la Philistie. Il y avait sans doute de temps en temps des incidents de frontiére et des escarmouches comme dans l'épisode de Céilah, XXIII, 1-5, mais ce ne fut qu'à la fin du règne de Saül que la guerre entre les deux peuples recommença avec violence. Cette fois le théâtre de la bataille fut le nord de la Palestine, á l'extrémité occidentale de la plaine d'Esdrelon. Les Philistins avaient-ils été attirés en cet endroit par le désir de faire une razzia fructueuse dans la riche plaine, comme autrefois les Madianites au temps de Gédéon, ou par l'espoir d'y battre plus facilement les ennemis en terrain plat avec le secours de leurs chars, ou pour couper en deux le territoire du royaume et en briser la force, on est réduit aux conjectures. Quoi qu'il en soit, Saül avait cherché á se protéger contre eux en s'adossant au mont Gelboé, tandis que les Philistins campaient á Sunam, mais ce fut en vain, la défaite d'Israël fut compléte, Saül et Jonathas périrent dans la bataille, les vainqueurs s'emparérent des villes qu'abandonnèrent leurs habitants et pénétrérent jusqu'au delá du Jourdain, XXVIII, 1-XXIX, 1-2; XXXI, 1-10. Si les Philistins avaient voulu diviser les douze tribus pour briser leur force, ils avaient pleinement réussi. Les luttes intestines qu'a-



72. — *Pulusati* prisonniers de Ramsès III. Bas-relief de Médinet-Abou. D'après une photographie.

mèna la mort de Saül ne pouvaient que fortifier la suprématie des Philistins. Ils cherchèrent à la maintenir en attaquant David sans retard.

4° *Du règne de David à celui d'Achaz.* — Dès que David eut été reconnu comme roi par les douze tribus et que l'unité du royaume eut été ainsi reconstituée, ils s'avancèrent en armes dans la vallée de Raphaïm au sud-ouest de Jérusalem et établirent même un poste à Bethléhem. I Par., XI, 16. Les Israélites réunis pouvaient lutter avantageusement contre eux, et avec un chef comme David, ils battirent deux fois leurs ennemis à Raphaïm et, dans la seconde rencontre, les poursuivirent depuis Gabaa jusqu'à Gézer. II Reg. (Sam.), V, 17-25; I Par., XIV, 8-16.

Sept ans plus tard environ, la situation des belligérants était tellement changée que ce fut David qui prit l'offensive et s'empara de Geth. I Par., XVIII, I. La puissance des Philistins était désormais brisée. L'Écriture mentionne encore quatre combats contre les Philistins, qui eurent lieu vers la fin du règne de David ou à des dates inconnues, II Reg. (Sam.), XXI, 15-22, mais ils furent sans grande importance et servirent surtout à faire éclater la bravoure de quelques-uns des soldats d'Israël.

Sous le règne de Salomon, les villes philistines, en conservant leur autonomie, III Reg., II, 39, lui payèrent sans doute tribut, III Reg., IV, 21, 24; II Par., IX, 26, mais le schisme des dix tribus leur permit de relever la tête. Roboam pour les arrêter fortifia contre eux Geth et les villes limitrophes de leur territoire. II Par., XI, 8. Ils réussirent à prendre Gebbéthon et à s'y établir. Cette place commandait les défilés qui menaient de la plaine de Saron à Samarie. Voir GEBBÉTHON, t. III, col. 142. Les rois d'Israël Nadab et Baasa firent donc de longs efforts pour la leur reprendre. III Reg., XV, 27; XVI, 15, 17. Du temps de Josaphat, roi de Juda, quelques Philistins lui payaient encore tribut, II Par., XVII, 11, mais sous son fils Joram, s'étant joints à des pillards arabes, ils saccagèrent le palais du roi, XXI, 16-17. Du temps de Joas, Hazaël, roi de Damas, prit la ville de Geth. IV Reg., XII, 17. Les Philistins parvinrent sans doute à la reprendre après son départ, car Ozias, en leur faisant la guerre, détruisit les murs de cette ville avec ceux de Jamnia et d'Azot. II Par., XXVI, 6. Cf. Amos, VI, 2. La haine des habitants de la Séphélah contre les Israélites s'en augmentait toujours. Nous apprenons par les prophètes, Joel, III, 4-6; Amos, I, 6-10, que, unis aux Iduméens et aux Phéniciens, ils avaient fait la traite des esclaves et vendu les Juifs dont ils s'étaient emparés. Pendant le règne d'Achaz, ils mirent à profit les embarras que les Iduméens et les Syriens causaient à ce roi pour s'emparer des villes de Juda qui étaient dans leur voisinage. II Par., XXVIII, 18. Cf. Is., IX, 11. Mais le moment approchait où les habitants de la Séphélah allaient avoir affaire à des ennemis plus redoutables que Juda, aux Assyriens, selon la prophétie d'Isaïe, XIV, 28-31. Ils avaient eu déjà à souffrir de leur part lors de leurs premières invasions contre le royaume du nord de la Palestine.

5° *Les Philistins aux prises avec les Assyriens.* — Le pays des Philistins avait été soumis au tribut par les rois d'Assyrie en même temps qu'Israël et l'Idumée par Rammannirar III. Téglathphalasar III comptait, vers 734, parmi ses vassaux, Mitinti d'Ascalon et Ḥanon de Gaza, qui avaient pris part avec Rasin de Damas et Phacée d'Israël à la révolte contre Ninive (734-732). Rukipti succéda à son père Mitinti comme roi d'Ascalon et fit sans doute sa soumission au roi d'Assyrie. A l'approche des Assyriens, Ḥanon de Gaza s'enfuit en Égypte, et sa capitale fut prise et pillée. Après le départ des vainqueurs, il y revint, et en 720 nous le trouvons parmi les alliés de Sô ou Sévé, le Schabak égyptien, qui avait promis son appui à Osée d'Israël, IV Reg., XVII, 4, mais ne l'avait pas sauvé. Il fut battu et fait prisonnier à Raphia par Sargon, le vainqueur de Samarie. Sargon déposa aussi Azuri, roi d'Azot, et le remplaça par son frère Aḥimiti; mais quand Sargon se fut éloigné, les habitants d'Azot chassèrent Aḥimiti et le remplacèrent par Yamani. Le roi de Ninive marcha en 711 contre les rebelles et s'empara d'Azot, Is., XX, 1, de Geth, etc., déporta les habitants du pays, les remplaça par des colons qu'il fit venir de l'est de l'Assyrie et les plaça sous le gouvernement d'un Assyrien. Ce fut pour peu de temps. Sous le règne de Sennachérib, Mitinti d'Azot figure parmi les tributaires de Sennachérib. Ezéchias, qui avait secoué le joug des Assyriens, avait battu les Philistins, IV Reg., XVIII, 8, et les avait entraînés en partie dans sa révolte.

Quand Sennachérib porta la guerre en Palestine, Sidqa d'Ascalon, l'un des chefs philistins, fut défait par ce roi et envoyé captif en Assyrie; Sarludari, fils d'un ancien roi d'Ascalon, fut mis sur le trône à sa place. Le roi d'Accaron, Padi, avait refusé de se révolter contre le roi de Ninive. Ses sujets l'avaient saisi et envoyé captif à Ézéchias roi de Juda. Sennachérib obligea le roi de Juda à le lui rendre et le rétablit sur le trône. Il saccagea en même temps plusieurs villes des Philistins. Depuis lors ces derniers semblent être restés fidèles aux Assyriens. Asarhaddon et Assurbanipal énumèrent parmi leurs tributaires Ṣilbel de Gaza, Mitinti d'Ascalon, Ikausu d'Accaron, Aḥimilki d'Azot. Quand l'Égypte voulut secouer le joug de l'Assyrie sous le règne de Tharaka, les Philistins restèrent fidèles aux Assyriens. Hérodote, II, 157, raconte que le roi d'Égypte Psammétique assiégea Azot pendant 29 ans. Cf. Jer., XXV, 20. Le temple d'Ascalon, dédié à « Aphrodite Urania », dit Hérodote, I, 105, fut pillé par les Scythes.

6° *Les Philistins tributaires des Chaldéens et des Perses.* — Après la chute de l'empire assyrien, lorsque Néchao II porta la guerre sur l'Euphrate (608), il prit Gaza à son passage. Hérodote, II, 159. Sa défaite à Carchamis ne tarda pas à amener Nabuchodonosor en Égypte et il semble n'avoir rencontré aucune résistance dans le pays des Philistins, fort maltraité pendant toutes ces guerres. Soph., II, 4-7; Jer., XVII, 1-7; Ezech., XXV, 15-17. Nabonide fit lever des tributs jusqu'à Gaza pour la construction du grand temple de Sin à Harran. *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. III, 2, p. 98.

Lorsque Babylone fut tombée au pouvoir des Perses et que Cambyse marcha contre l'Égypte, Gaza fut la seule ville philistine qui s'opposa à son passage. Polybe, XVI, 40. Quand Darius organisa son empire, les Philistins, avec la Palestine, firent partie de la cinquième satrapie. Hérodote, III, 91. Ils fournirent leur contingent à la flotte de Xerxès. Hérodote, VII, 89. Pendant quelque temps, Ascalon paraît avoir été soumise à Tyr, du moins, Scylax, dans son *Périple,* l'appelle « une ville tyrienne. » *Geographi min.*, édit. Didot, t. I, p. 79. Gaza jouit alors d'une grande prospérité. Hérodote, III, 15. On ne sait rien de précis sur les villes philistines pendant les dernières années de la monarchie perse. Mais le livre de Néhémie, II Esd., XIII, 23-24, nous apprend que, de son temps, la communauté de malheurs ayant atténué sans doute la haine qui divisait Philistins et Israélites, plusieurs Juifs avaient épousé des femmes philistines, originaires d'Azot, qui avaient appris à leurs enfants à parler la langue de cette ville, de sorte qu'ils ne connaissaient même pas la langue juive.

7° *Les Philistins à l'époque des Lagides et des Séleucides.* — Sous Alexandre le Grand et ses successeurs, la Philistie soutint de fréquentes guerres. Alexandre assiégea Gaza, qui lui refusait le passage, quand il se rendait de Tyr en Égypte, et la traita durement (332). Diodore de Sicile, XVII, XLVIII, 7; Arrien, II, 265; Q. Curce, IV, 67. — Après sa mort, la Syrie échut à

Laomédon. En 320, Ptolémée Ier s'empara de Gaza et de Joppé. Antigone les prit en 315. Ptolémée les reprit en 315, Diodore de Sicile, XIX, 80, mais il en fut chassé l'automne suivant par Démétrius et Antigone. Diodore, XIX, 93. Ptolémée fit une nouvelle tentative en 302 et elle fut en partie couronnée de succès. La Philistie resta à ses successeurs. Antiochus le Grand, en 219, entreprit de la reprendre. Il s'empara de Gaza et c'est dans cette ville, en 218, qu'il prépara l'invasion de l'Égypte. Une grande bataille fut livrée à Raphia en 217, le roi de Syrie fut battu et Ptolémée recouvra les villes philistines. Polybe, V, 82-86. Un nouvel effort d'Antiochus en 201 le rendit maître de Gaza, les Égyptiens furent battus à Phanéion en 200 et toute la Syrie tomba ainsi au pouvoir des Séleucides.

La domination des successeurs d'Alexandre contribua beaucoup à la diffusion de la civilisation grecque en Philistie. Déjà auparavant, sous les rois perses, les rapports commerciaux des Philistins avec les Grecs avaient introduit dans les villes philistines des monnaies du type athénien. E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalt. J. C.*, 3e édit., t. II, 1898, p. 84; E. Babelon, *Les Perses Achéménides*, 1893, p. LV-LXIV, 47-52, pl. VIII. Sous les Séleucides, on se mit à parler grec, on donna aux dieux les noms des dieux grecs, on imita les institutions grecques. Antiochus Épiphane, qui chercha à helléniser les Juifs, ne dut éprouver aucune difficulté à établir les mœurs grecques dans la Séphélah.

8° *Histoire des Philistins à l'époque des Machabées. Leur assujettissement par les Romains.* — 1. Du temps des Machabées, les Syriens eurent d'ordinaire les Philistins comme auxiliaires dans leur lutte contre les Juifs; ils en avaient dans leurs armées, ils partaient souvent de la Séphélah pour attaquer les fils de Mathatias; les Philistins achetaient comme esclaves les prisonniers juifs. I Mach., III, 41. Les Hasmonéens eurent ainsi souvent à les combattre. Judas Machabée prit Azot et la pilla. I Mach., V, 68. Bacchide fut obligé, pour éviter ces incursions, de fortifier Emmaüs, Béthoron, Thamnatha, Pharathon, Gézer. I Mach., IX, 50-52. Jonathas, ayant pris le parti d'Alexandre Balas contre Démétrius, essaya en 147 de s'emparer de Joppé, mais sans succès; il battit cependant Apollonius près d'Azot et brûla le temple de Dagon. I Mach., X, 75-85; cf. XI, 4. Ascalon lui ouvrit ses portes. I Mach., X, 86. Il reçut en don Accaron d'Alexandre Balas. I Mach., X, 89. Plus tard, Jonathas soumit Ascalon et obligea Gaza à traiter avec lui (145-143). I Mach., XI, 60-62. Simon Machabée prit à son tour Joppé et y établit ensuite des Juifs, ainsi qu'à Gaza. I Mach., XII, 33; XII, 11, 43-48. Jean Hyrcan semble avoir perdu ces villes qui lui furent enlevées par Antiochus Sidètes, mais ce dernier dut les lui rendre à cause de l'intervention de Rome. Alexandre Jannée se rendit maître de Raphia, d'Anthédon et de Gaza. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 3; *Bel. jud.*, I, IV, 2. — 2. Pompée rendit leur autonomie aux villes philistines, mais il les incorpora dans la province de Syrie (63 avant J. C.). Josèphe, *Bell. jud.*, I, VII, 7. Gabinius (57-55 avant J. C.) rebâtit les villes détruites ou maltraitées par les Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIV, 53; *Bell. jud.*, I, VIII, 4. César rendit Joppé aux Juifs. *Ant. jud.*, XIV, X, 6. Antoine donna à Cléopâtre toute la côte de la Méditerranée depuis l'Egypte jusqu'au fleuve Éleuthère, à l'exception de Tyr et de Sidon (36 avant J. C.). Plutarque, *Anton.*, 36; Josèphe, *Bell. jud.*, I, XVIII, 5. Auguste (30 avant J. C.) donna à Hérode Gaza, Anthédon, Joppé et la tour de Straton dont Hérode fit Césarée. — 3. Quand le royaume d'Hérode fut divisé, Gaza fut sous la dépendance directe du gouverneur de Syrie; il en fut de même pour Joppé et Césarée à la déposition d'Archélaüs (6 de notre ère). Azot et Jamnia furent données à Salomé; leurs revenus, après la mort de Salomé, furent attribués à l'impératrice Livie et plus tard à Tibère. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XI, 4-5; XVIII, II, 2; VI, 3; *Bell. jud.*, II, VI, 3; IX, 1; E. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalt. J. C.*, 3e édit., t. II, 1898, p. 78. — Pendant toutes ces révolutions, Ascalon conserva ses franchises, conquises en 104 avant J. C. — 4. En 66 de notre ère, au commencement de la révolte des Juifs contre Rome, les Juifs de Césarée furent égorgés par les autres habitants de la ville, avec la connivence du procurateur Gessius Florus. Des massacres eurent lieu aussi à Ascalon. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVIII, 5. Les Juifs révoltés brûlèrent de leur côté Ascalon, détruisirent Anthédon et Gaza. *Bell. jud.*, II, XVIII, 1. Cestius Gallus prit Joppé et en massacra la population juive, mais les Juifs la reprirent et s'y tinrent jusqu'à ce qu'elle fût détruite par Vespasien. *Bell. jud.*, II, XVIII, 10; XX, 4; III, IX, 2. Ainsi s'était accomplie peu à peu la ruine de la Philistie. Cf. Zach., X, 5-7. Le nom des Philistins n'apparaît plus dans le Nouveau Testament.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Frisch, *De origine, diis et terra Palæstinorum*, Tubingue, 1696; Wolf, *Apparatus Philistæorum bellicorum*, Wittenberg, 1711; F. Hitzig, *Urgeschichte und Mythologie der Philistäer*, Leipzig, 1845; Bertheau, *Zur Geschichte der Israeliten*, Gœttingue, 1842, p. 186-200, 280-285, 306-308; G. Bour, *Der Prophet Amos*, Giessen, 1847, p. 76-94; Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, Giessen, 1850, p. 215-225; Fr. W. Schultz, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. XI, 1883, p. 618-636; Kneucker, dans Schenkel, *Bibel-Lexicon*, t. IV, 1872, p. 541-559; Ritter, *Erdkunde*, t. XVII, Berlin, 1852, p. 168-192; Stark, *Gaza und die philistäische Küste*, Iéna, 1852; Hanneker, *Die Philistäea*, Eichstädt, 1872; V. Guérin, *Judée*, t. II, 1869, p. 45-51; Schwally, *Die Rasse der Philistäer*, dans Hilgenfeld, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XXXIV, 1890, p. 103, 265; W. M. Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, 1893, p. 386-390.

F. VIGOUROUX.

PHILOLOGUE (grec: Φιλόλογος), chrétien de Rome, salué par saint Paul. Rom., XVI, 15. Ce nom était commun parmi les esclaves et les affranchis de la maison impériale. *Corpus inscript. lat.*, t. VI, 4116; Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, 3e édit., t. II, col. 1626. Origène suppose qu'il pouvait être le mari de Julie, nommée avec lui. Voir JULIE, t. III, col. 1866. Le pseudo-Dorothée. *De septuaginta discip.*, 41, *Patr. Gr.*, t. XIII, col. 1063, dit qu'il était un des soixante-dix disciples et que saint André le fit évêque de Sinope dans le Pont. Cf. Pseudo-Hippolyte, *De septuaginta Apostolis*, 41, t. X, col. 955, qui répète les mêmes choses. On célèbre sa fête le 4 novembre. Voir *Acta sanctorum*, novembris t. II, 1894, p. 222-224.

PHILOMÉTOR, « aimant sa mère, » surnom donné par antiphrase à Ptolémée VI, roi d'Égypte, qui détestait sa mère. II Mach., IV, 21; IX, 29; X, 13. Voir PTOLÉMÉE VI.

PHILON, écrivain juif, contemporain de Jésus-Christ.

I. SA VIE. — On n'a que fort peu de renseignements sur la vie de Philon. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VIII, 1; cf. Eusèbe, *H. E.*, II, 4, t. XX, col. 148, il appartenait à une famille distinguée; son frère Alexandre (ou plutôt le fils de son frère, Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, 3e édit., Gœttingue, 1868, t. VI, p. 259) exerçait en Égypte les fonctions d'alabarque, probablement de fermier général des impôts sur la rive droite du Nil, fonctions qui furent plusieurs fois confiées à de riches Juifs. Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 11, t. XXIII, col. 625, dit que Philon était de famille sacerdotale; mais cette indication ne trouve sa confirmation chez aucun historien, pas même chez Eusèbe, et les écrits de Philon ne font aucune allusion à ce point. Ils sont d'ailleurs très sobres

de détails concernant leur auteur. Celui-ci y mentionne seulement ses fréquentes retraites dans le désert pour y jouir de la comtemplation, sans un grand résultat, *Leg. allegor.*, II, 21, édit. Mangey, t. I, p. 81; la part qu'il prenait aux festins des fêtes, *Leg. allegor.*, III, 53, t. I, p. 118; le soin avec lequel il s'adonnait à la philosophie, *De special. leg.*, II, 1, t. II, p. 299, et son voyage pour les fêtes à Jérusalem. *Fragm. de Provident.*, t. II, p. 646. Le seul événement historique auquel ait été mêlé Philon est l'ambassade à Caligula, en l'an 40 après J.-C. On sait que quand Caligula se mit en tête de se faire rendre partout les honneurs divins, et même d'installer sa statue dans le Temple de Jérusalem, les Juifs s'abstinrent partout de participer à ce culte. Malmenés à cette occasion par leurs concitoyens gréco-égyptiens, les Juifs d'Alexandrie envoyèrent à Rome une députation à la tête de laquelle fut placé Philon; une députation contraire suivit la première, sous la conduite d'Apion, ennemi déclaré des Juifs. Philon et ses collègues trouvèrent l'empereur à Pouzzoles et ne purent l'aborder. A Rome, ils furent reçus par Caligula dans la maison de Mécènes, eurent à y subir toutes sortes d'affronts et finalement se virent congédier sans avoir rien obtenu. Peu de temps après, l'assassinat de l'empereur résolut la difficulté. Philon a fait lui-même le récit de son ambassade, *De legat. ad Caium*, t. II, p. 545-600. Cf. Beurlier, *Le culte impérial*, Paris, 1891, p. 264-271. Au début de cet écrit, Philon dit de lui-même qu'il était alors un vieillard, γέρων. On en conclut que sa naissance remontait à une vingtaine d'années avant Jésus-Christ. D'après Eusèbe, *H. E.*, II, 17, t. XX, col. 173, que saint Jérôme reproduit dans sa notice, t. XXIII, col. 627, Philon se serait rendu une seconde fois à Rome, sous Claude, et y aurait connu saint Pierre; à Alexandrie, il aurait été en rapport avec les chrétiens de saint Marc. Ces derniers renseignements sont regardés comme sujets à caution. On ignore la date de la mort de Philon. A la lecture de ses écrits, on voit que Philon n'avait rien de l'étroitesse du pharisien, attaché principalement à la lettre de la Loi. Il était au contraire homme de mysticisme et de culte intérieur. Cf. *De cherub.*, 27. t. I, p. 155, 156; *De plantat.*, 30, t. I, p. 348; *De somn.*, I, 42, t. I, p. 657. Il avait un sentiment très élevé de piété et d'obéissance envers Dieu et il professait que délaisser son service, c'était renoncer au bonheur. Cf. Ritter, *Philo und die Halacha*, Leipzig, 1879.

II. Ses écrits. — Philon a laissé de nombreux écrits, dont quelques-uns se sont perdus. Eusèbe, *H. E.*, II, 18, t. XX, col. 183, et saint Jérôme, *De vir. ill.*, 11, t. XXIII, col. 628, donnent le catalogue de ceux qu'ils connaissaient. On peut les classer comme il suit :

I. Questions et solutions. — Dans le projet de Philon, elles devaient porter sur tout le Pentateuque. Eusèbe ne connaît que ce qui concerne la Genèse et l'Exode. Une version arménienne a conservé la plus grande partie des questions sur la Genèse et l'Exode; une ancienne version latine, ignorée des premiers éditeurs du texte grec de Philon, reproduit les questions sur la Genèse; en grec, on ne possède qu'un très grand nombre de fragments épars dans les Pères, les Chaînes et les anciens recueils de commentaires.

II. Commentaires allégoriques sur la Genèse. — Ils se composent de différents traités : 1° *Allégories des lois*, trois livres sur Gen., II, 1-17; II, 18-III 1; III, 8-19, édit. Mangey, t. I, p. 43-137. — 2. *Des chérubins et du glaive de flamme*, sur Gen., III, 24; IV, 1, t. I, p. 138-162. — 3. *Des sacrifices d'Abel et de Caïn*, sur Gen., IV, 2-4, t. I, p. 163-190. Saint Ambroise s'est beaucoup servi de ce traité dans son *De Caïn et Abel*, t. XIV, col. 315-360. — 4. *Que le pire cherche à nuire au mieux*, sur Gen., IV, 8-15, t. I, p. 191-225. — 5. *De la postérité de Caïn qui se croit sage et de son changement de demeure*, sur Gen., IV, 16-25, t. I, p. 226-261. — 6. *Des géants*, sur Gen., VI, 1-4, t. I, p. 272-299. — 7. *De l'agriculture*, sur Gen., IX, 20, t. I, p. 300-328, avec un second livre intitulé : *De la plantation de Noé*, sur Gen., IX, 20, t. I, p. 329-356. — 8. *De l'ivresse*, sur Gen., IX, 21, t. I, p. 357-391. Eusèbe et saint Jérôme indiquent deux livres ; il n'en reste qu'un, probablement le premier. — 9. *De la sobriété*, sur Gen., IX, 24-27, t. I, p. 392-403, intitulé dans Eusèbe et saint Jérôme : *De ce qu'un esprit sobre souhaite et maudit.* — 10. *De la confusion des langues*, sur Gen., XI, 1-9, t. I, p. 404-435. — 11. *De la migration d'Abraham*, sur Gen., XII, 1-6, t. I, p. 436-472. — 12. *De l'héritier des choses divines*, sur Gen., XV, 2-18, t. I, p. 473-518. — 13. *De l'union à contracter pour s'instruire*, sur Gen., XVI, 1-6, t. I, p. 519-545. — 14. *Des exilés*, sur Gen., XVI, 6-14, t. I, p. 546-577. Saint Ambroise utilise ce traité dans son *De fuga sæculi*, t. XIV, col. 569-596. — 15. *Du changement de noms*, sur Gen., XVII, 1-22, t. I, p. 578-619. — 16. *Des songes*, sur Gen., XXVIII, 12; XXXI, 11, et XXXVII, 40, 41, t. I, p. 620-699. Eusèbe et saint Jérôme indiquent cinq livres sur ce sujet; il y en aurait donc trois de perdus et ceux qui restent sont probablement le troisième et le quatrième.

III. Exposition de la législation mosaïque. — 1. *De la création du monde*, t. I, p. 1-42, comme base naturelle de toute la législation. — 2. *Sur Abraham*, t. II, 1-40, la vie des patriarches montrant en action la loi non écrite. — 3. *Sur Joseph*, t. II, p. 41-79. Philon avait écrit sur Isaac et Jacob des livres qui sont perdus et auxquels il fait allusion au début du traité sur Joseph. — 4. *Du décalogue*, t. II, p. 180-209. — 5. *Des lois spéciales*, en quatre livres comprenant plusieurs traités : I. *De la circoncision*, t. II, p. 210-212; *De la monarchie*, en deux livres, traitant de l'unité de Dieu, t. II, p. 213-232; *Des honoraires des prêtres*, t. II, p. 232-237; *Des victimes*, t. II, p. 237-250; *De ceux qui offrent les victimes*, t. II, p. 251-264. — II. *Sur les troisième, quatrième et cinquième préceptes*, t. II, p. 270-277, et spécialement *Du septennaire*, t. II, p. 277-298. Le traité *Des devoirs envers les parents* manque. La plus grande partie en a été éditée par Maï, *De cophini festo et de colendis parentibus*, Milan, 1818; tout le texte l'a été par Tischendorf, *Philonea*, Leipzig, 1868, p. 1-83. — III. *Sur les sixième et septième préceptes*, t. II, p. 299-334. — IV. *Sur les trois derniers préceptes*, t. II, p. 335-358, et *De la justice*, t. II, p. 358-374. — 6. *Des trois vertus, De la force*, t. II, p. 375-383; *De la charité*, t. II, p. 383-405; *De la pénitence*, t. II, p. 405-407 ; il faut y joindre le morceau *Sur la noblesse*, dont la source est la vertu, non la naissance, t. II, p. 437-444. Les vertus se rapportent au décalogue parce qu'elles aident à en accomplir les préceptes. — 7. *Des récompenses et des peines*, t. II, p. 408-428, et *Des exécrations*, t. II, p. 429-437, formant un seul traité.

IV. Écrits spéciaux. — 1. *Vie de Moïse*, en trois livres, t. II, p. 80-133, 134-144, 145-179. Eusèbe ne cite pas cet écrit, mais seulement un traité *Sur le tabernacle*, qui n'en est qu'une partie. — 2. *Que tout homme de bien est libre*, t. II, p. 445-470. — 3. *Contre Flaccus*, t. II, p. 517-544, et *De l'ambassade à Caïus*, t. II, p. 545-600, deux livres qui se rapportent aux persécutions auxquelles furent en butte les Juifs d'Alexandrie, surtout sous Caligula. — 4. *De la Providence*, seulement en arménien et traduit en latin par Aucher, *Philonis Judæi sermones tres*, Venise, 1822, p. 1-121. — 5. *Sur Alexandre et que les animaux ont une raison à eux*, également en arménien, cf. Aucher, p. 123-172. — 6. *Hypothétiques*, apologie des Juifs, qu'on a tout lieu de croire identique au traité suivant. — 7. *Sur les Juifs*, ou apologie des Juifs. On n'en a que des fragments dans Eusèbe, *Præpar. evang.*, VIII, 6, 7, t. XXI, col. 606-614. — 8. *De la vie contemplative*, t. II, p. 471-486. C'est

une description de la vie des thérapeutes, qui avaient transporté l'essénisme aux environs d'Alexandrie. Eusèbe pensait que ces contemplatifs étaient des chrétiens, disciples de saint Marc. Saint Jérôme le croit aussi, et à leur suite, beaucoup d'auteurs l'ont admis. Cf. Montfaucon, *Le livre de Philon de la vie contemplative,* Paris, 1709. On fait valoir contre l'authenticité de l'ouvrage que Philon ne fait allusion à cette colonie de thérapeutes dans aucun autre endroit de ses écrits, que le persiflage du *Banquet* de Platon qu'on y rencontre, *De vit. contempl.,* 7, ne concorde guère avec l'admiration professée par Philon pour le grand philosophe grec, que l'ascétisme décrit dans cet ouvrage n'est, à proprement parler, ni juif, ni chrétien, etc. Néanmoins, ces raisons ne sont pas absolument convaincantes, et l'authenticité du traité a encore, parmi les modernes, de nombreux partisans, tels que Delaunay, dans la *Revue archéologique,* t. XXII, 1870, p. 268-282; t. XXVI, 1873, p. 12-22; Renan, dans le *Journal des savants,* 1892, p. 83-93; Massebieau, dans la *Revue de l'histoire des religions,* t. XVI, 1887, p. 170-198, 284-319; Conybeare, *Philo about the contemplative Life,* Oxford, 1895; Wendland, *Die Therapeuten und die philonische Schrift,* dans le *Jahrb. für class. philol.,* 1896, p. 695-772, etc. On remarque surtout l'analogie que présente ce traité avec les autres écrits de Philon au point de vue de la langue et des idées, de sorte que la thèse de l'authenticité paraît en somme mieux établie que la thèse contraire.

V. ŒUVRES APOCRYPHES. — Sont considérés comme inauthentiques les ouvrages suivants, ordinairement attribués à Philon : 1. *De l'incorruptibilité du monde,* t. II, p. 487-516, qui soutient la thèse de l'éternité du monde. — 2. *Du monde,* t. II, p. 601-624, compilation tirée des autres écrits de Philon. — 3. *Sur Samson* et *sur Jonas,* seulement en arménien et en latin. — 4. *Interprétation des noms hébreux,* œuvre probablement anonyme attribuée à Philon par Origène, au témoignage de saint Jérôme, *Lib. de nomin. hebraic.,* t. XXIII, col. 771, qui juge à propos de la refondre totalement et de la compléter. — 5. *Livre des antiquités bibliques,* qui raconte l'histoire biblique d'Adam à Saül. Le texte latin suppose un texte grec, qui lui-même suppose un original hébreu. Cf. Massebieau, *Le classement des œuvres de Philon,* dans la *Bibliothèque des hautes études, Scienc. relig.,* t. I, 1889, p. 1-91. — 6. *Abrégé des temps,* postérieur à Philon. — En outre, sont perdus vingt et un livres mentionnés par Philon lui-même ou cités par des auteurs postérieurs. — La meilleure édition complète des œuvres de Philon était celle de Mangey, Londres, 1742, 2 in-f°; elle sera désormais remplacée par l'édition critique, en cours de publication, de Cohn et Wendland, Berlin, 1896-1906, t. I-V. La traduction latine a été faite par Sigismond Gelenius, Bâle, 1554; une traduction française a été publiée par Bellier, Paris, 1588, et revue par Morel, Paris, 1612. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.,* Leipzig, t. III, 1898, p. 487-542, qui donne toute la bibliographie concernant Philon. On voit que l'écrivain juif s'occupe surtout du Pentateuque. On peut dire que les trois quarts de son œuvre s'y rapportent. Il ne cite d'ailleurs que fort peu les autres Livres sacrés. — Dans la plupart de ses écrits, Philon est assez médiocre écrivain. Sa composition est lâche, avec des longueurs et des répétitions; les idées sont souvent confuses, formulées sans clarté ou imparfaitement exposées; l'abus des métaphores contribue à rendre la pensée plus indécise. Philon n'est pas un écrivain châtié; c'est un penseur assez superficiel qui se contente d'écrire comme il parle.

III. SES DOCTRINES. — *I. LEUR SOURCE.* — La formation intellectuelle de Philon se montre à la fois juive et grecque; mais c'est surtout le philosophisme grec qui dirige sa pensée. Il connaît et cite les grands poètes, Homère, Euripide et les autres. Platon est pour lui le maître « sacré » par excellence, ἱερώτατος, cf. *Quod omnis probus liber,* t. II, p. 447, et saint Jérôme, *De vir. ill.,* 11, t. XXIII, col. 629, transcrit le dicton qui courait à ce propos parmi les Grecs : « C'est ou Platon qui philonise ou Philon qui platonise. » Il appelle Philon un « Platon juif », *Epist.* LXX, 3, t. XXII, col. 666. Cf. *Epist.* XXII, 35, col. 421. Aux yeux de Philon, Parménide, Empédocle, Zénon, Cléanthe sont des hommes divins. Cf. *De Provid.,* II, 48. Il est également pythagoricien, cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.,* I, 15, 72; II, 19, 100, t. VIII, col. 767, 1039; Eusèbe, *H. E.,* II, 4, 3, t. XX, col. 148. Les récentes études sur la philosophie stoïcienne démontrent que Philon a emprunté à Zénon et à son école la théorie de la nature à la fois providence, juge, cité universelle, dont Moïse et le grand-prêtre sont les citoyens par excellence. *De septemar.,* t. II, p. 279; *De monarch.,* t. II, p. 227. Cf. Hans von Arnim, *Quellenstudien zu Philo von Alexandria,* Berlin, 1880, p. 101-140; Massebieau, *Le classement,* p. 11-12. « Philon doit à sa foi juive les croyances religieuses qui orientent sa pensée : la transcendance divine, la nécessité d'un intermédiaire par qui Dieu agit et se manifeste; il a reçu de Platon les spéculations brillantes qui la dominent; la théorie des idées, l'exemplarisme, mais c'est aux stoïciens qu'il emprunte toute la charpente qui la soutient, c'est-à-dire toute sa théorie sur le monde, sur sa constitution intrinsèque sur le rôle qu'y jouent la raison et la loi. » J. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne,* Paris, 1906, p. 70. Cependant, au-dessus de tous les philosophes, il place Moïse, auquel tous, d'après lui, ont emprunté ce qu'ils ont de vrai. Cette idée avait été formulée, avant Philon, par Aristobule, 170-150 avant J.-C., cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.,* V, 14, 97, t. IX, col. 145, voir ARISTOBULE, t. I, col. 964, et même par Hermippe Callimaque, 246-204 av. J.-C., cf. Origène, *Cont. Cels.,* I, 15, t. XI, col. 682. Philon la reproduit, *Vit. Mosis,* t. II, p. 163, et Josèphe, *Cont. Apion.,* I, 22 *init.,* la reprend à son tour. Pour Philon, la Loi de Moïse est l'expression parfaite de la sagesse divine; elle est la seule source de toute philosophie, c'est à cette source qu'ont puisé tous les grands penseurs grecs. Pour justifier ce système, Philon voit surtout dans l'Écriture des allégories, ce qui lui permet d'y retrouver les doctrines les plus variées de la philosophie grecque. En réalité, il prête à l'Écriture les idées que sa culture grecque lui suggère. C'est le triomphe de l'hellénisme, dont il croit faire une doctrine essentiellement mosaïque. Juif et Grec à la fois, Philon s'imagine réaliser ainsi l'unité de deux civilisations et de deux peuples. Pour lui, comme bientôt après pour saint Paul, « il n'y a pas de différence entre le Juif et le Grec. » Rom., X, 12. Seulement l'Apôtre parle ainsi parce que le même Christ est devenu le Seigneur de tous, tandis que Philon, qui ignore totalement l'enseignement et l'action du Christ, pourtant son contemporain, n'a réalisé qu'une vaine et superficielle tentative. Les éléments si divers qu'il combine ensemble n'arrivent à former qu'une unité factice. Voici quelles sont ses idées principales :

II. DIEU. — Dieu est l'absolu par essence; il est éternel, immuable, simple, libre, se suffisant à lui-même. Il est le souverain bien, la souveraine beauté, la souveraine unité. Il est ἄποιος, sans propriété particulière, sans ποιότης, c'est-à-dire sans qualité positive qui le détermine ou le limite. On peut dire qu'il est, mais non ce qu'il est. Il n'est cependant pas une abstraction; il jouit d'une personnalité absolue, qui réunit en elle toute perfection.

III. LES ÊTRES INTERMÉDIAIRES. — Dieu, étant l'être absolu et immuable, ne peut entrer en rapport avec le monde changeant et imparfait. Il y a donc des êtres

intermédiaires qui agissent sur ce monde sans que Dieu ait à se commettre avec lui. Philon prend ces êtres intermédiaires là où il les trouve; il emprunte les « idées » à Platon, les « énergies » aux stoïciens, les « anges » à la théologie juive et les « démons ou génies » à la mythologie grecque. Ces forces spirituelles, identiques malgré la diversité des noms, sont les agents de Dieu en ce monde; c'est par elles qu'il le gouverne. Les intermédiaires ainsi supposés sont en nombre illimité; quelquefois Philon les réduit à trois, quatre ou cinq, ou même à deux, l'énergie créatrice appelée Dieu, et l'énergie royale appelée Seigneur. Philon leur accorde la personnalité, mais parfois la leur refuse. Il les place si avant dans l'essence divine qu'on a peine à les en distinguer; et cependant, il faut bien qu'ils en soient distincts, pour éviter à Dieu ce contact avec le monde que l'écrivain déclare impossible. Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* Leipzig, 1881, t. III, 2, p. 365.

IV. LE LOGOS. — Pour Philon, le *Logos* est à la tête de tous ces êtres. Il est l'agent par excellence de la puissance divine. Il n'est ni increé, comme Dieu, ni créé comme les autres êtres. Il est parole créatrice, et non-seulement l'organe de Dieu vis-à-vis du monde, mais encore le médiateur entre le monde et Dieu. On ne peut savoir cependant si, dans la pensée de Philon, il se confond avec Dieu ou s'il constitue une personne distincte de lui. Il est certain que les idées juives ne permettaient pas d'admettre une seconde personnalité divine qui eût paru inconciliable avec le dogme de l'unité absolue de Dieu. Voir LOGOS, t. IV, col. 325-327. Le *Logos* exerce surtout son activité dans le monde moral; il est l'inspirateur de tout bien, l'initiateur de toute vie supérieure, le guide du salut, le législateur, le grand-prêtre, l'intercesseur, l'introducteur dans la vie éternelle. Philon a certainement connu le livre de la *Sagesse,* composé au moins un demi-siècle avant lui, dans le milieu helléniste et alexandrin où il vécut lui-même. Cf. Sap., XIII, 8, 9, et *De profug.,* 38, t. I. p. 577. Dans sa description du *Logos,* il s'en est inspiré d'autant plus volontiers que l'auteur du livre sacré s'inspirait lui-même de Platon. Voir SAGESSE (LIVRE DE LA). « Il est incontestable qu'il y a entre les doctrines platoniciennes et philoniennes d'une part, et les endroits du livre de la Sagesse de l'autre part, un accord frappant, affectant non seulement le fond des pensées, mais encore l'expression. Il n'est pas possible que pareille concordance soit l'effet du hasard. Nous avouons donc volontiers que, dans sa description de la Sagesse, l'auteur sacré a fait des emprunts au platonisme et qu'il a, en suivant Platon, marché dans une voie à peu près parallèle à celle où entra plus tard l'alexandrin Philon. » J. Corluy, *La Sagesse dans l'A. T.,* dans le *Congrès scient. internat. des cathol.,* 1889, t. I, p. 81. Aujourd'hui, on admet assez généralement le caractère stoïcien du Logos de Philon. Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* p. 385; Schürer, *Geschichte,* t. III, p. 557; Bousset, *Die Religion des Judentums in neutest. Zeitalter,* Berlin, 1903, p. 346. Pour Philon, le *Logos* est encore l'âme du monde, idée qu'il emprunte à Platon. « Ce que l'âme est dans l'homme, le *ciel,* je pense, l'est dans le monde... Il y a donc deux natures indivisibles, la raison qui est en nous, et cette autre raison divine. » *Quis rer. divin. hær.,* 48, t. I, p. 506. « Le *Logos* très ancien de Celui qui est, est entouré du monde comme d'un vêtement... Comme il est le lien de toutes choses, il tient ensemble et resserre toutes les parties, ne les laissant ni se dissoudre ni se disperser. » *De profug.,* 20, t. I, p. 562; cf. *De migr. Abrah.,* 1, t. I, p. 436. Cf. J. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne,* p. 63-90; Hackspill, *Étude sur le milieu religieux et intellectuel du Nouveau Testament,* dans la *Revue biblique,* 1901, p. 379-383.

V. LE MONDE. — Dans bon nombre de passages, Philon affirme nettement l'idée de création. Dieu a tout tiré du néant, *Leg. alleg.,* III, 3, t. I, p. 89; il a appelé du néant à l'être. *De justit.,* 9, t. II, p. 367, etc. Philon reproche aux philosophes d'avoir ignoré la création. *De opif. mund.,* 1, 61, t. I, p. 2, 41. D'autres fois, par une singulière inconséquence, il la nie. *De plantat.,* 1, t. I, p. 329; *De profug.,* 2, t. I, p. 547. Ailleurs, *De somn.,* II, 6, t. I, p. 665, il suppose comme préexistante une matière informe, indéterminée, sans qualité, à laquelle Dieu donne la forme, la détermination, la qualité et une âme. Cf. *De opif. mund.,* 5, t. I, p. 5. En tous cas, Dieu n'agit sur la matière que par son *Logos* et les êtres intermédiaires. Ceux-ci continuent l'œuvre première en veillant à la conservation et au gouvernement du monde. Les astres sont des êtres intelligents, composés d'une âme et d'un corps, mais dont la volonté toujours droite ne pèche jamais. *De opif. mund.,* 24, t. I, p. 17.

VI. L'HOMME. — Toutes les âmes préexistent à l'union avec le corps. Elles habitent les régions aériennes. Il en est qui s'approchent de la terre et finissent par s'unir à des corps mortels. Si elles le font pour se livrer à la philosophie, elles retournent ensuite à la demeure céleste; mais elles sont perdues si elles se laissent absorber par le corps. *De gigant.,* 3, t. I, p. 263, 264. « L'homme est mortel selon le corps, et immortel selon l'âme. » *De opif. mund.,* 46, t. I, p. 32. Mais Philon ne sait affirmer l'immortalité que pour les justes. Il parle des Juifs persécutés qui « se précipitent volontiers vers la mort, comme vers l'immortalité. » *Leg. alleg.,* 16, t. II, p. 562. Il ne dit rien de la sanction réservée aux méchants, ni rien de la résurrection, malgré ce qu'il pouvait lire à ce sujet dans les livres de Daniel, des Machabées et de la Sagesse.

VII. LA RELIGION. — Elle consiste à connaître et à honorer le Dieu unique. Le vrai prêtre est aussi un prophète, illuminé de Dieu. *De justit.,* 8, t. II, p. 367, 368. Le Juif doit exercer le prosélytisme, *De victim.,* 12, t. II, p. 260, 261, mais avec douceur, parce que les idolâtres sont victimes de leur éducation et de leur ignorance. *De monarch.,* I, 7, t. II, p. 220. Quant aux apostats, ils sont dignes de toutes les poursuites et de tous les châtiments. Aux Juifs qui seraient tentés d'innover, en matière de religion, il rappelle qu' « il n'est pas avantageux d'ébranler les coutumes des ancêtres. » *Adv. Flacc.,* 6, t. II, p. 523.

VIII. LA MORALE. — Le grand principe de la morale philonienne est le dégagement de la matière, source de tout mal. Comme les stoïciens, Philon impose l'obligation de combattre et de contenir les passions, les besoins et les affections sensuelles. Il se distingue d'eux, cependant, en ce qu'ils estimaient cette lutte à la portée des forces humaines, tandis que, pour lui, on ne peut la mener à bien qu'avec le secours de Dieu. Seul, Dieu peut faire croître la vertu dans l'âme, et cette vertu consiste à tout faire en vue de Dieu. Il suit de là que la foi en Dieu est le premier des devoirs, tandis que l'incrédulité est le pire des crimes. La récompense de la vertu sera la vue même de Dieu dans l'autre monde. Mais, dès ici-bas, on peut s'élever jusqu'à cette vue de Dieu par l'extase. En état d'extase, l'âme s'élève au-dessus de tous les êtres, même du Logos, et plonge dans l'essence divine elle-même. On arrive à l'extase en se dépouillant de soi-même pour s'abandonner passivement à l'action de Dieu. On est alors animé, comme les cordes d'un instrument, par le souffle d'en haut et, de fils du Logos, on devient fils de Dieu et presque l'égal du Logos. Philon prétend avoir atteint plusieurs fois cet état extatique. Cf. *Quis rerum divin. hæres,* t. I, p. 482, 508, 511. Le règne messianique, tel qu'il le conçoit, n'est guère que l'extension de cet état d'extase à toute la nation juive. Les Juifs pratiqueront alors de si sublimes vertus que les na-

tions, frappées d'admiration, les renverront tous dans leur pays, où le sol se couvrira de moissons spontanées, pour que les saints ne soient pas détournés de leur contemplation. Une nombreuse postérité et une longue vie leur seront alors accordées. On reconnaît ici les idées millénaristes familières aux coreligionnaires de Philon. Cf. Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. IV, p. 249-262; Drummond, *Philo Judæus or the Jewish-Alexandrian Philosophy,* Londres, 1888; Schürer, *Geschichte,* t. III, p. 542-562, et les auteurs qu'il cite; Ed. Herriot, *Philon le Juif,* Paris, 1898; J. Martin, *Philon,* Paris, 1907.

On voit comment Philon, qui se pique de philosophie et de littérature, utilise les philosophes grecs avec un parfait éclectisme. « Il emprunta, sans choix, à chaque philosophe, les théories purement physiques... Mais comme Philon vénérait les philosophes et que son orthodoxie n'était pas toujours assez avisée, il n'arrivait pas à bien discerner chez les philosophes leur réelle doctrine. Il lisait le *Timée,* et c'était avec une admiration et un respect presque aussi absolu que s'il s'était agi de la Genèse. Donc, dans ses ouvrages, il mêle au hasard l'enseignement de la Bible avec celui des philosophes; il garde avec une parfaite quiétude toute son orthodoxie; et lorsque, à propos de Dieu, de la création et de la providence, l'enseignement des philosophes ruinerait celui de la Bible, Philon n'aperçoit pas la contradiction; il n'a jamais conscience que le *Timée* ne s'accorde pas avec la Genèse; il n'a jamais songé à se demander si l'accord existe. Il a passé sa vie à lire les philosophes, et on peut bien affirmer qu'il ne les a jamais compris, et que jamais non plus le souci de choisir dans leurs œuvres les vérités qui s'y trouvent, et de faire servir toutes ces vérités à l'éclaircissement du dogme, n'a guidé son étude. » J. Martin, *Philon,* p. 42, 43. « La philosophie de Philon est si fuyante et si incertaine, que l'on hésite toujours à en trop presser les maximes. » Lebreton, *Les théories du Logos,* p. 88. A l'égard des doctrines bibliques, il prend des libertés bien autrement répréhensibles. Ses théories sur les êtres intermédiaires et sur le Logos, sur l'existence de la matière indépendamment de Dieu, sur l'impossibilité où est Dieu d'agir directement sur elle, sur sa nature essentiellement mauvaise, sur l'origine des âmes et la formation de l'homme, sur l'extase et l'obtention sur terre de la vue de Dieu, sont en contradiction formelle avec la doctrine des Livres Saints. « Philon ne voit pas comment la doctrine enseignée dans la Bible montre, dans des faits concrets, très différents de vaines allégories, la toute-puissance absolue d'un Dieu maître et père de l'homme. Il ne voit pas que l'intervention de Dieu au début de l'histoire présage une autre intervention encore : il ne voit pas le dogme de la chute et la promesse du Rédempteur. Le messianisme est l'aboutissement du judaïsme; le messianisme ne tient aucune place dans la pensée de Philon. Si son âme est restée religieuse, l'idée grecque a dissous en lui la foi juive. » A. Dufourcq, *L'avenir du christianisme,* Paris, 1904, p. 87. Il est à croire que la plupart des écrits de Philon étaient composés quand Jésus-Christ prêcha son Évangile. On ne peut donc dire si le silence qu'il garde à son sujet provient d'un parti-pris ou d'une inattention assez explicable de sa part. On sait que Josèphe, écrivant un demi-siècle après lui, a probablement gardé le même silence. Voir t. III, col. 1516.

IV. Son exégèse. — 1° *Son texte biblique.* — Philon interprète la Bible exclusivement d'après la traduction des Septante. Il avait certainement la connaissance de l'hébreu, comme le montrent ses étymologies des noms; celles-ci sont souvent fort arbitraires, mais Philon ne dépasse pas sur ce point ce que se permettaient les docteurs palestiniens. Pour lui, l'Écriture est inspirée; les oracles que contient le Pentateuque ont pour auteur, les uns Dieu lui-même immédiatement, les autres le prophète qui est l'instrument de Dieu. Dieu d'ailleurs ne parlait pas lui-même; il se contentait de former dans l'air les syllabes. Philon considère la version des Septante comme reproduisant l'hébreu avec une exactitude rigoureuse, au point qu'on peut regarder les traducteurs comme de vrais prophètes. C'est lui qui prétend que les traducteurs, comme s'ils eussent été inspirés, rendirent tous l'hébreu par des expressions identiques, bien qu'ils travaillassent séparément. Il ajoute qu'en mémoire de ce fait, on célébrait chaque année, dans l'île de Pharos, une fête qui attirait à la fois les Juifs et les Grecs, Cf. *Vit. Mosis,* II, 5-7, t. II, p. 139-140. Cependant, il n'indique pas le nombre des traducteurs, et laisse entendre que ces derniers n'ont travaillé que sur le Pentateuque. On comprend que, dans ces conditions, il ne fasse pas de différence, au point de vue de l'inspiration, entre le texte de la version grecque et le texte hébreu. Il y a lieu toutefois de se demander comment il a pu, s'il savait l'hébreu, affirmer une exactitude de traduction qui n'existe pas. Sur le texte des Septante dont se sert Philon, cf. Schürer, *Geschichte,* t. III, p. 489. — 2° *Son allégorisme.* — Philon avait eu des devanciers dans l'emploi de la méthode allégorique. Plus de quatre siècles avant lui, les philosophes grecs avaient commencé à réduire leurs mythes religieux à de simples allégories, afin d'en pouvoir fournir une explication plus rationnelle et d'empêcher le peuple de se prévaloir des exemples scandaleux des dieux. Théogène de Rhegium, Héraclite, Métrodore de Lampsaque s'appliquèrent à donner aux légendes de la mythologie grecque des interprétations physico-allégoriques. Cf. Tatien, *Orat.,* 27, t. VI, col. 864. Les stoïciens Zénon, Cléanthe, Chrysippe, adoptèrent les mêmes procédés d'interprétation, cf. Cicéron, *De nat. deor.,* III, 24, malgré les protestations de Platon et d'Isocrate. Cf. Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* t. II, p. 48-50, 141, 142; Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs,* Paris, 1904, p. 270-355. A Alexandrie même, la mythologie égyptienne avait été l'objet de semblables interprétations de la part des philosophes grecs. On voit, au début du traité de Plutarque sur *Isis et Osiris,* comment chaque école prétendait retrouver dans les légendes égyptiennes ses principes et sa doctrine. Les Juifs eux-mêmes y voyaient quelque chose de leurs croyances et de leur histoire. Cf. *De Is. et Osir.,* 31. L'idée d'imiter ce procédé d'interprétation devait venir naturellement aux Juifs hellénistes, désireux de faire accepter par le monde grec les récits merveilleux de la Bible. Sans nier la valeur historique de ces récits, qu'on ne pouvait assimiler aux mythes grecs, ils s'efforcèrent de les interpréter comme des allégories scientifiques ou morales. Ainsi Aristobule allégorisa, à l'usage de Ptolémée VI, les anthropomorphismes du Pentateuque, et Aristée faisait remonter à Moïse lui-même les principes de l'allégorisme. Cf. Eusèbe, *Præpar. evang.,* VIII, 9, t. XXI, col. 636. Voir Aristobule, 1, t. I, col. 964; Alexandrie (École exégétique d'), t. I, col. 360. Les thérapeutes étaient des allégoristes. « Ils interprètent la loi mosaïque allégoriquement, persuadés que les mots de cette loi ne sont que les signes et les symboles de vérités cachées. De plus, ils possèdent des écrits d'anciens sages, fondateurs de leur secte, qui leur ont laissé beaucoup de monuments de la sagesse allégorique dont ils font leurs modèles... La loi entière leur apparaît comme un être organique, qui aurait pour corps le sens littéral, et pour âme le sens caché ». Philon, *De vit. contempl.,* 3, t. II, p. 475, 476. Cf. Karppe, *Étude sur les origines et la nature de Zohar,* Paris, 1901, p. 15-17. Les Juifs palestiniens cultivaient eux-mêmes le genre allégorique dans leurs Mi-

draschim. Voir Midrasch, t. iv, col. 1079, 1080. Philon, avec son estime pour les philosophes grecs et son désir de faire accepter les écrits bibliques comme les trésors de la parfaite sagesse, ne pouvait manquer de faire appel à toutes les ressources de l'allégorisme et de transporter ainsi dans le domaine de l'hellénisme une méthode déjà en faveur auprès des rédacteurs de la Hagada palestinienne. Cf. Frankel, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, 1851, p. 190-200. Il n'était donc pas le premier à se servir de l'allégorisme pour expliquer les Livres Saints; mais il faut reconnaître qu'avant lui personne, dans le monde juif, n'avait encore employé cette méthode d'une manière aussi étendue et aussi systématique. Cf. R. Simon, *Hist. crit. du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 92, 97, 98, 371, 373. — Toutefois, Philon ne néglige pas le sens littéral du texte sacré; mais il le traite comme secondaire et uniquement destiné à ceux qui ne sont pas capables de s'élever à une sagesse supérieure. C'est un corps dont le sens allégorique est l'âme, et l'intérêt de l'âme demande qu'on prenne soin du corps. Il dit, en s'inspirant des idées qu'il a prêtées aux thérapeutes : « Quelques-uns, bien assurés que le texte des lois symbolise des réalités intelligibles, s'appliquent avec grand soin à ces réalités et ne font plus aucun cas de la lettre. Je blâme leur parti-pris; il fallait, en effet, avoir souci de l'un et de l'autre, rechercher avec grand zèle les choses invisibles, et conserver comme un précieux trésor l'élément visible... Il faut assimiler la lettre au corps, et le sens mystique à l'âme. De même donc que l'on doit veiller sur le corps, parce qu'il est la demeure de l'âme, ainsi l'on doit tenir compte de la lettre. » *De migr. Abrah.*, 16, t. i, p. 450-451. « La lettre des Saintes Écritures ressemble à l'ombre des corps, les sens mystérieux dégagés des Écritures sont la vraie réalité. » *De confus. ling.*, 38, t. i, p. 434. Cf. Col., ii, 17; Heb., x, 1. Philon tient surtout à écarter du texte sacré les conceptions anthropomorphiques. Il dit à leur sujet : « Pour ce qui est de la propre interprétation, l'esprit le plus lent ne manquera pas de concevoir qu'ici, il faut saisir, en dehors de la lettre, une autre chose. » *De somn.*, 16, t. i, p. 635, 636. La lettre ainsi reléguée à l'arrière-plan, Philon allégorise en toute liberté. Il se refuse à entendre littéralement les six jours de la création, *Leg. alleg.*, i, 2, t. i, p. 44; le récit de la formation d'Ève, *Leg. alleg.*, ii, 7, t. i, p. 70; le paradis terrestre, *De mund. opif.*, 54, t. i, p. 37; la tentation d'Ève, *De mund. opif.*, 56, t. i, p. 38, etc. Abraham reçoit l'ordre de sortir de son pays, de sa parenté, de la maison de son père. Gen., xii, 1-3. Dieu indique par là ce qu'il faut faire pour purifier l'âme : l'éloigner du corps, de la sensibilité et de la conversation. *De migr. Abrah.*, 1, t. i, p. 436. Le traité *De congressu* explique le texte où il est dit que Sara envoya Abraham à sa servante pour en avoir des enfants. Gen., xvi, 1-6. Sur ce thème, Philon explique que, désirant épouser la philosophie, il commença par entrer successivement en rapport avec trois servantes de celle-ci, la grammaire, la géométrie et la musique, et qu'il en apporta les fruits à l'épouse légitime. *De congress.*, 14, t. i, p. 530. Certaines lois même ne peuvent se prendre dans le sens littéral, par exemple, celle qui exempte les fiancés du service militaire. Deut., xx, 5. Cette loi signifie simplement que ceux qui n'ont pas fait grand progrès dans la vertu ne doivent pas s'exposer à la tentation. *De agricult.*, t. i, p. 322. Ces exemples montrent comment Philon traite les récits bibliques. Les personnages ont aussi leur signification allégorique. Adam est l'homme inférieur, Caïn l'égoïsme, Noé la justice, Sara la vertu féminine, Rébecca la sagesse, Abraham la vertu acquise par la science, Isaac la vertu produite par la nature, Jacob la vertu qui résulte de la pratique et de la méditation, etc. L'Égypte symbolise le corps, Chanaan la piété, la tourterelle la sagesse divine, la colombe la sagesse humaine, etc. En un mot, tout dans la Bible, hommes, choses, évènements, devient sujet d'allégorie et même n'est mentionné que dans ce but. Sans doute, il y a des allégories dans la Sainte Écriture. Voir Allégorie, t. i, col. 368. Mais encore faut-il qu'il existe un rapport naturel et justifiable entre le sens littéral et le sens allégorique ou mystique. Voir Mystique (Sens), t. iv, col. 1371-1374. Philon ne doutait pas de la valeur objective de ses interprétations; il s'imaginait que, dans l'extase, c'était Dieu même qui l'inspirait. « J'ai appris plus d'une fois une merveilleuse doctrine; c'était mon âme qui me l'enseignait. Il lui arriva en effet d'être soulevée par Dieu et de prophétiser cela même qu'elle ne savait pas. » *De cherub.*, 9, t. i, p. 143. Cf. *De migr. Abrah.*, 7, t. i, p. 441. Son système n'en est pas moins, dans son application, subjectif et arbitraire. Il a porté au delà des limites permises l'exagération d'un principe vrai. Aussi, bien qu'elle soit presque complètement exégétique, son œuvre n'apporte-t-elle qu'une contribution insignifiante à l'intelligence des Livres Saints. Cf. Cornely, *Introd. in U. T. libros sacros*, Paris, t. i, 1885, p. 598-599.

V. Son influence. — 1° *Nouveau Testament*. — On a signalé un certain nombre de resemblances de pensée ou d'expression entre Matth., iii, 10; vii, 18, 19, et *De agricult.*, 2, 3, t. i, p. 301; Matth., vii, 13, 14, et *Leg. alleg.*, ii, 24, t. i, p. 84; Matth., xxiii, 23-28, et *De cherub.*, 27, 28, t. i, p. 155, 156; Joa., v, 3, et *De victim.*, 8, t. ii, p. 257; Rom., i, 25, et *De sacrif. Abel*, 20, t. i, p. 177; I Cor., xv, 47-49, et *Leg. allegor.*, i, 29, t. i, p. 62; II Cor., v, 6, et *De agricult.*, 29, t. i, p. 310, etc. Dans l'Épître aux Colossiens, les rapprochements possibles seraient au nombre de plus de vingt-cinq. Ces analogies prouvent seulement que la terminologie et les idées de l'école d'Alexandrie étaient assez répandues au temps des Apôtres pour que ceux-ci pussent y faire des allusions plus ou moins formelles. Dans l'Épître aux Hébreux, les ressemblances sont d'un autre ordre. Elles portent sur les points suivants : 1. Caractère et mission du grand-prêtre, Heb., v, 1, 2, et *De monarch.*, ii, 12, t. ii, p. 230; *De præm.*, 9, t. ii, p. 417. — 2. Le vrai grand-prêtre est le Logos, Heb., v, 5-10; vii, 25, et *De profug.*, 20, t. i, p. 562; *De leg. spec.*, iii, 24, t. ii, p. 322; *De somn.*, i, 37, t. i, p. 653; *Vit. Mos.*, iii, 14. — 3. Le Temple et la liturgie, Heb., ix, x, et *De somn.*, i, 37, t. i, p. 653; *Vit. Mos.*, iii, 1-18; *Legat. ad Caj.*, 39, t. ii, 591. — 4. Difficulté du pardon, Heb., vi, 4-6, et *De præm.*, 1, t. ii, p. 409. — 5. Le serment de Dieu, Heb., vi, 13, et *Leg. alleg.*, iii, 72, t. i, p. 127; *De sacrif. Abel*, 28, t. i, p. 181. — 6. Le pontife Melchisédech, Heb., vii, 1, et *Leg. alleg.*, iii, 25, t. i, p. 102, 103, etc. D'autres ressemblances sont purement verbales, Heb., iv, 12, et *Quis rer. divin. hæres*, 48, t. i, p. 506; Heb., iii, 5, et *Leg. alleg.*, iii, 81, t. i, p. 132; Heb., v, 8, et *De agricult.*, 23, t. i, p. 315, etc. Rien n'autorise à supposer un document antérieur auquel les deux auteurs auraient puisé chacun de leur côté. Plusieurs savants en concluent que le rédacteur de l'*Épître aux Hébreux* connaissait plusieurs traités de Philon. Quoi qu'il en soit, il ne dépend de lui en aucune manière pour le fond même des idées. Pour éviter toute confusion entre sa doctrine et celle de Philon, il s'abstient même d'employer le nom de *Logos* et fait du Christ le Fils même de Dieu. Voir Hébreux (Épitre aux), t. iii, col. 543, 544. Cf. Petau, *De incarn. Verbi*, XII, xi, 1, 2; Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Iéna, 1875, p. 321-330. Il faut de plus observer que la plupart des ressemblances entre les écrits de Philon et des Épîtres de saint Paul s'expliquent par le livre de la Sagesse et parce que ces idées étaient devenues courantes dans les milieux juifs.

2° *Exégètes postérieurs.* — Le système allégorique de Philon inspira ceux qui aprés lui étudiérent ou enseignérent dans l'école d'Alexandrie. Il est presque exact de dire qu'il « avait absorbé, comme un immense réservoir, tous les petits ruisseaux de l'exégèse biblique á Alexandrie, pour déverser ensuite ses eaux dans les rivières et les canaux á mille bras de l'interprétation juive et chrétienne des Saintes Ecritures. » Siegfried, *Philo von Alexandria,* p. 27. Il eut á Alexandrie même d'illustres imitateurs, Clément d'Alexandrie, qui admettait la création instantanée et tendait á introduire l'allégorie dans l'explication du paradis terrestre, *Strom.,* v, 11; vi, 16, t. ix, col. 109, 370, 376; voir Clément d'Alexandrie, t. ii, col. 803; Origène qui, comme Philon, distinguait dans l'Ecriture un corps et une âme, *Periarchon,* iv, 11, t. xi, col. 365; *In Levit.,* homil. v, 5, t. xii, col. 456, excluait l'anthropomorphisme et appliquait avec grande hardiesse le système de l'interprétation allégorique; voir Origène, t. iv, col. 1874-1878; saint Athanase, *Orat. ii cont. Arian.,* 49, 60, t. xxvi, col. 249, 276, et saint Cyrille, *Glaphyr. in Gen.,* 1, t. lxix, col. 13, 16, qui, en beaucoup de points, suivent la tradition alexandrine. Voir Athanase (Saint), t. i, col. 1209; Cyrille d'Alexandrie (Saint), t. ii, col. 1185. A la même tradition se rattache, au viie siècle, Anastase le Sinaïtique, *In Hexaemer.,* 7, t. lxxxix, col. 961, 968, qui blâme cependant l'abus du sens allégorique chez Origène, et dit que Philon, Papias, Irénée, Justin, Pantène, Clément et les deux Grégoire de Cappadoce entendaient dans un sens mystique les six jours et le paradis terrestre. Voir Alexandrie (École exégétique d'), t. i, col. 358. La réaction contre l'allégogisme se produisit á Antioche de Syrie. Voir Antioche (École exégétique d'), t. i, col. 683. Cf. Vigouroux, *La cosmogonie mosaïque,* Paris, 1882, p. 20-57. — L'idée de Philon sur la dépendance des philosophes grecs par rapport á Moïse est adoptée par saint Justin, *Apol.,* i, 59; *Dial. cum Tryph.,* 7, t. vi, col. 416, 491, par Tatien, *Orat.,* 36-41, t. vi, col. 880-888, Clément d'Alexandrie, *Strom.,* i, 21, t. viii, col. 819; v, 3, t. ix, col. 31, Théodoret, *Græc. Affect.,* ii, t. lxxx, col. 840, et presque tous les Péres des cinq premiers siècles. Cependant Origène, *Cont. Cels.,* i, 16; vii, 27, t. xi, col. 687, 1459, et saint Augustin, *De civ. Dei,* xviii, 27, t. xli, col. 583. sont moins affirmatifs. — Eusébe et saint Jérôme considérent Philon comme un écrivain important et lui consacrent une notice. Deux autres Pères lui empruntent fréquemment ses pensées, Clément d'Alexandrie, cf. la préface de Potter, Oxford, 1715, reproduite dans Migne, t. viii, et saint Ambroise, dans ceux de ses livres oú il traite les mêmes sujets que Philon, *In Hexaemer., De paradis., De Cain et Abel, De Noe et arca, De Abrah., De fug. sæc., De Jacob.* Cf. Siegfried, *Philo von Alexandria,* p. 371-391. — En appliquant á leurs explications des textes sacrés l'allégorisme philonien, les Pères alexandrins, même Origène, n'avaient pas dépassé certaines limites, imposées par la nécessité de sauvegarder le sens littéral de la Sainte Écriture. L'opposition que rencontra de bonne heure l'exégèse allégorique empêcha d'ailleurs leur méthode de faire loi dans l'Église. Il n'en fut pas de même pour l'exégèse juive. Obligée de se dérober á l'explication littérale d'un bon nombre de passages bibliques, elle recourut de plus en plus á l'allégorisme pour se tirer d'embarras. A l'allégorie des choses, elle ajouta celle des mots, des chiffres, des lettres elles-mêmes, pour aboutir á la kabbale. Philon, sans doute, n'y fut pour rien; le Talmud même l'ignore absolument. Néanmoins « il existe entre la kabbale et le nouveau platonisme d'Alexandrie de telles ressemblances, qu'il est impossible de les expliquer autrement que par une origine commune. » A. Franck, *La kabbale ou la philosophie religieuse des Juifs,* Paris, 1889, p. 213. Partis des mêmes principes, obéissant aux mêmes besoins, Philon et les kabbalistes aboutirent aux mêmes résultats, et rien ne ressemble mieux á l'œuvre du premier que le *Zohar,* qui renchérit encore sur l'allégorisme de l'écrivain d'Alexandrie. Cf. *Sepher ha-Zohar,* édit. Lafuma-Giraud, Paris, 1906.

VI. Bibliographie. — Fabricius, *Dissertatio de Platonismo Philonis,* in-4°, Leipzig, 1693; Stahl, dans l'*Allgemeine Bibliothek der Biblischen Literatur* d'Eichhorn, t. iv, fasc. v, p. 770-890; Plank, *Commentatio de principiis et causis interpretationis Philonianæ allegoricæ,* 1807; Grossmann, *Quæstiones philonianæ,* part. i, *De theologiæ Philonis fontibus et auctoritate,* 1829; Gfrörer, *Philo und die alexandrinische Theosophie,* 2 in-8°, Stuttgart, 1831-1835; Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie,* 2 in-8°, 1834; Creuzer, *Kritik der Schriften des Juden Philo,* dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1832; Kirchbaum, *Der jüdische Alexandrinismus,* Leipzig, 1841; Bucher, *Philonische Studien,* 1848; M. Wolf, *Die Philonische Philosophie,* Leipzig, 1849; 2e édit., Gothenbourg, 1858; J. Biet, *Essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie,* in-8°, Paris, 1854; F. Delaunay, *Philon d'Alexandrie,* in-8°, Paris, 1867; C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments,* in-8°, Iéna, 1875; Ed. Ryle, *Philo and Holy Scripture,* in-16, Londres, 1895; Ed. Herriot, *Philon le Juif,* in-8°, Paris, 1898; J. Martin, *Philon,* Paris, 1907.

H. Lesêtre.

PHILOSOPHIE (grec : φιλοσοφία; Vulgate : *philosophia*), ensemble d'idées fondamentales et rationnelles sur Dieu, l'homme, le monde et leurs relations.

I. Philosophie hébraïque — 1° Les Hébreux avaient reçu de leurs ancêtres chaldéens un certain nombre de notions théoriques et pratiques sur les êtres qui font l'objet des connaissances fondamentales de l'esprit humain. Ces notions, conservées et approfondies par le bon sens des générations successives, avaient cependant subi l'influence des croyances religieuses, issues elles-mêmes des traditions primitives, mais défigurées et matérialisées par le long travail de l'erreur et des passions. Les révélations faites á Abraham et aux patriarches et surtout la législation donnée par Dieu á Moïse remirent toutes choses au point pour les Hébreux. Dès lors furent fixés pour eux les grands principes méconnus ou á peine soupçonnés par les penseurs privés des lumières de la révélation : existence, unité, spiritualité, puissance créatrice et providence de Dieu, contingence et infériorité du monde et de tous les êtres qui le composent, double nature corporelle et spirituelle de l'homme, sa liberté et sa responsabilité. C'est donc de la révélation que procédait la philosophie hébraïque, c'est sur elle qu'elle s'appuyait, c'est par elle qu'elle corrigeait ses écarts, quand les tendances naturelles des Israélites les poussaient au polythéisme ou au matérialisme. A cet égard, il était juste de dire : « La crainte de Jéhovah (c'est-á-dire la religion) est le commencement de la sagesse. » Prov., i, 7. Celui-lá était sage et savant, il s'élevait même á un niveau trés supérieur á celui des philosophes de l'antiquité, parce qu'il connaissait Dieu, l'homme et le monde par les inspirations de sa foi. Pour les sages hébreux, « la divinité n'est pas le résultat d'une suite de syllogismes; il n'existe dans leurs livres aucune trace de ces spéculations métaphysiques que nous trouvons chez les Hindous et chez les Grecs : il n'y a chez eux ni théologie savante, ni philosophie dans le sens que nous attachons á ce mot, et, pour faire connaître Dieu, ils s'adressent au cœur de l'homme, á son sentiment moral, á son imagination. L'Hébreu croyait au Dieu créateur qui s'était révélé á ses pères et dont l'existence est au-dessus du raisonnement des hommes. La morale des Hébreux est

celle de la conviction, du sentiment intime d'un Dieu juste et bon; les maximes de leurs sages et de leurs prophètes ont jailli d'une source divine, elles se sont manifestées tout à coup par un sublime élan et ne sont pas les résultats d'une froide réflexion et d'un orgueilleux stoïcisme. » Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 418. Il n'existe donc pas, à proprement parler, de philosophie hébraïque; les Hébreux reçoivent de la révélation leurs idées toutes faites; tout au plus en tirent-ils les conséquences immédiates; l'observation leur est familière, comme à tous les Orientaux, mais la spéculation leur demeure à peu près étrangère. Leur sagesse a un caractère positif et traditionnel; ils reçoivent la vérité de leurs prophètes et de leurs sages; ils l'admettent ou la repoussent pratiquement, suivant les dispositions du moment; ils ne songent guère à justifier par le raisonnement déductif leurs conclusions vraies ou fausses. — 2° Bien que renseignés authentiquement par la révélation sur les thèses capitales de la vraie philosophie, les Hébreux ne laissent pas de garder, sur les points secondaires, les théories qui sont celles de leur temps et de leur milieu, ou qui même leur sont particulières. La révélation respecte chez eux ces manières imparfaites de penser, pour autant qu'elles ne sont pas en contradiction avec les données essentielles de leur foi. Ainsi la nature spirituelle et transcendante de Dieu est affirmée avec la plus parfaite netteté. Néanmoins, les Hébreux tiennent à concevoir Dieu d'une certaine manière; de là les anthropomorphismes si fréquents dans la Bible, surtout dans les anciens livres. Voir ANTHROPOMORPHISMES, t. I, col. 662. Dieu a interdit toute représentation de la divinité et personne ne l'a vu, même parmi les plus privilégiés. Exod., III, 6; XXIV, 10, 11; XXXIII, 18-23; Joa., I, 18. Néanmoins les Israélites s'imaginent qu'un veau d'or peut être une image de Jéhovah, Exod., XXXII, 1, 4; III Reg., XII, 28, et les prophètes sont obligés de leur rappeler que Dieu ne se nourrit pas de la chair de leurs sacrifices. Ps. L (XLIX), 12, 13. Ces tendances grossières ne se corrigent complètement qu'après le retour de la captivité, et les conquérants romains conduits par Pompée sont singulièrement étonnés, avec leurs idées polythéistes, de constater dans le temple de Jérusalem, *nulla intus deûm effigie, vacuam sedem et inania arcana*, « aucune image de divinités à l'intérieur, un sanctuaire vide et de vains mystères. » Tacite, *Hist.*, V, 9. Voir ELOHIM, t. II, col. 1701; JÉHOVAH, t. III, col. 1235. Cf. de Broglie, *L'idée de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, 1892, p. 45-194. — 3° Les notions nécessaires sur la nature, la destinée et les devoirs de l'homme sont également fournies aux Hébreux par la révélation. Voir ADAM, t. I, col. 171; AME, col. 453; MORALE, t. IV, col. 1260. Mais comme celle-ci n'a pas à intervenir dans la manière dont on conçoit le fonctionnement de l'être intelligent, la psychologie des Hébreux est purement humaine et spécialement sémitique. Ils comprennent les opérations de l'âme et ses rapports avec le corps comme on pouvait le faire de leur temps et dans leur milieu, prêtant au souffle, au sang, au cœur, aux reins, aux entrailles, aux os, une action dans la vie de l'âme, dans ses pensées, ses volontés et ses sentiments. Cf. Fr. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig, 1861, p. 149-285. Les termes qu'ils emploient reflètent ces conceptions. La substance spirituelle et pensante prend chez eux le nom de *ruâh*, « souffle », πνεῦμα, *spiritus*. Le corps est appelé *bâśâr*, « chair », σάρξ, *caro*, le mot σῶμα, *corpus*, étant plus habituellement réservé pour désigner le cadavre. Matth., XIV, 12; XIX, 5; XXVII, 58; Marc., X, 8; XV, 43; Luc., XVII, 37; XXIII, 52, 55; Joa., XIX, 31, 38, 40; Act., IX, 40, etc. Le *néfeš* hébreu, ψυχή, *anima*, est le nom du composé humain et par conséquent de la vie. Matth., II, 20; VI, 25; X, 39; Marc., III, 4; X, 45; Luc., VI, 9; XII, 20, 23; Joa., X, 11; XII, 25; Act., XX, 24; Rom., XVI, 4, etc. Il remplace même le pronom personnel pour désigner la personne elle-même. Matth., VI, 25; XXVI, 38; Luc., I, 46, 47; Act., II, 43, etc. La sensibilité y a parfois son siège. Matth., XI, 29; XXVI, 38; Marc., XIV, 34; Luc., II, 35; XII, 19, 20; Apoc., XVIII, 14, etc. Les termes abstraits pour désigner la sensibilité et les sens n'existent pas. Des verbes servent à indiquer les opérations de ces derniers, sans qu'on se soucie toujours d'établir un rapport logique entre l'idée et l'expression. Ainsi on « voit » la chaleur, Is., XLIV, 16, le bruit, Marc., V, 38, la vie, Joa., III, 36, la corruption, Luc., II, 26; Joa., VIII, 51; Act., II, 27, au lieu de les « sentir »; on « goûte » la mort, Matth., XXVI, 28; Joa., VIII, 52, etc., au lieu de la « souffrir ». Rien ne marque explicitement la distinction entre la sensation et le sentiment. Les nuances manquent pour l'expression des sentiments intermédiaires; pour dire « aimer moins », on est obligé d'avoir recours au verbe « haïr ». Luc., XIV, 26. Les passions ne sont pas distinguées des désirs. L'intelligence est habituellement nommée *lêb*, « cœur », καρδία, *cor*. Voir CŒUR, t. II, col. 823. La raison, la conscience n'ont pas de nom spécial; la loi est écrite dans le cœur, Rom., II, 15, et non dans la conscience. L'imagination n'est pas mentionnée; l'intention ne se distingue pas du cœur où elle se forme. Le nom abstrait de la vertu se rencontre à peine. Cf. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découv. archéol. mod.*, Paris, 1896, p. 61-76. Cette psychologie était donc assez rudimentaire et ne comportait pas une analyse très profonde des facultés de l'âme et de leur exercice. — Pareillement, les Hébreux ne se font qu'une idée imparfaite de la nature de l'âme, de sa distinction d'avec le corps et des conditions de sa vie séparée. De là peut-être leur embarras pour concevoir clairement sa survivance après la mort, quand le corps lui-même n'était plus là pour la servir et tombait en dissolution. Voir SCHÉOL. Ainsi s'explique en partie leur lenteur à dégager complètement la notion de son immortalité, comme aussi à trouver la solution du problème de l'épreuve des bons et de la prospérité des méchants sur la terre. Voir MAL, t. IV, col. 601-604. Les révélations et les bienfaits divins dont ils ont été l'objet, les précautions qui ont été prises pour les isoler des autres peuples, les persécutions et la haine dont ils finissent par devenir les victimes, enfin les prophéties qu'ils entendent dans un sens temporel et exclusivement favorable à leur nation, deviennent pour les Israélites le prétexte à une appréciation très exagérée de leur supériorité par rapport aux autres hommes. Ils oublient que, s'ils ont été les premiers bénéficiaires de la révélation, c'est afin de la conserver et de la transmettre au reste de l'humanité, et non de la monopoliser comme un bien qui leur est dû. Il y a là une méconnaissance de l'égalité originelle des hommes et de l'indépendance de Dieu dans la répartition de ses dons, que saint Paul est obligé de redresser. Rom., II, 1-III, 20. — 4° La révélation ne faisait connaître aux Hébreux que deux idées fondamentales au sujet du monde : la création de toutes choses par Dieu et l'action de sa providence sur tous les êtres créés. A elles seules, ces deux idées font de la cosmogonie mosaïque une œuvre philosophique qui n'a été dépassée par aucun système. Voir COSMOGONIE MOSAÏQUE, t. II, col. 1034. Quant aux explications de détail, les Hébreux sont restés tributaires de la science de leur époque, science des apparences au-dessus de laquelle ils n'ont eu ni le désir ni le moyen de s'élever. Seulement leurs idées religieuses, se combinant avec leur connaissance fort restreinte des lois de la nature, les ont portés à supposer très fréquemment une action directe de Dieu là où nous ne voyons que le jeu normal des forces créées et réglées par lui.

II. LA PHILOSOPHIE DES AUTEURS SACRÉS. — 1° Moïse

et les prophètes sont des philosophes en ce sens que leurs écrits enseignent la vraie sagesse, beaucoup moins par le côté théorique que par le côté pratique. Ils règlent les rapports de l'homme avec Dieu et avec ses semblables : vis-à-vis de Dieu, respect, obéissance, amour, culte conforme à la loi, mais sincère et exempt de formalisme; vis-à-vis du prochain, justice sous toutes ses formes et bienveillance. Il n'y a pas de meilleure philosophie que celle qui conduit à de pareilles conclusions et aide à en faire des règles pratiques et obéies. — 2° D'autres écrivains sacrés ont traité plus directement et plus exclusivement les questions philosophiques, telles que les concevaient les Hébreux. Ce sont d'abord certains Psalmistes, qui se sont occupés des questions de morale. Ps. (Vulgate) I, XXXVI, LXXII, CXI, CXXXVIII, CXLIV, etc. Le livre de Job est le type d'une large discussion philosophique. Le problème posé est celui de la relation de cause à effet qu'il faut supposer entre le mal moral et le mal physique. Plusieurs interlocuteurs défendent des solutions diverses en faisant appel tantôt au raisonnement, tantôt et beaucoup plus fréquemment, à l'expérience. La discussion n'est pas menée avec une logique serrée, comparable à celle des dialogues de Platon. Elle se poursuit cependant majestueuse, vivante, incisive, avec une allure tout orientale, pour aboutir à une double solution : une solution de principe, la soumission à la toute-puissante et insondable volonté de Dieu, et une solution de fait, le retour du juste à la prospérité après son épreuve momentanée. Voir JOB (LIVRE DE), t. III, col. 1570-1576. L'Ecclésiaste est une sorte de traité de la béatitude, consistant sur la terre à servir Dieu tout en jouissant avec modération des biens qu'il accorde à l'homme. Le raisonnement y tient peu de place; l'auteur procède surtout par aphorismes qui s'inspirent du bon sens et par des appels à sa propre expérience et à celle des autres. Voir ECCLÉSIASTE (LE LIVRE DE L'), t. II, col. 1534. Le livre des Proverbes est par excellence le livre de la sagesse hébraïque. Il contient l'éloge de la sagesse, dont il cherche l'origine en Dieu même, et traite des devoirs de la vie morale, de la vie domestique et de la vie civile. C'est un *De officiis*, mais composé suivant la méthode orientale. On n'y voit ni déductions logiques, ni développements suivis, mais seulement de brèves sentences, des observations, des conseils, des tableaux de mœurs, le tout tendant à rendre la vie vertueuse et en même temps aussi supportable que possible, pour soi et pour les autres. Les plus hautes leçons de morale s'y mêlent aux préceptes les plus élémentaires de la prudence et de la civilité. Le même genre de philosophie pratique se retrouve dans le livre de l'Ecclésiastique. Seulement le groupement logique des pensées y est beaucoup plus sensible. D'après le fils de Sirach, la vraie sagesse vient toujours de Dieu et se manifeste surtout par l'accomplissement des devoirs envers lui. Mais elle préside également à tous les actes et à toutes les relations des hommes, afin de rendre la vie bonne et heureuse ici-bas. Voir ECCLÉSIASTIQUE (LE LIVRE DE L'), t. II, col. 1551-1553. La morale de ces livres est inférieure à celle de l'Évangile; mais, en général, elle s'élève fort au dessus de la morale des sages du paganisme. — L'un des traités de la Mischna, *Pirke Aboth*, « sentence des pères, » contient, en cinq chapitres, une collection analogue de conseils pratiques, parmi lesquels plusieurs insistent sur la nécessité d'étudier la loi. Ce recueil est d'une date postérieure à l'ère chrétienne (70-170), mais se réfère parfois à des autorités plus anciennes. Sa philosophie ne dépasse pas celle des livres précédents, si tant est qu'elle l'égale.

III. INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE. — 1° Elle se fait sentir dans un des livres de l'Ancien Testament, la Sagesse, œuvre dont l'auteur appartenait à la communauté judéo-hellénique d'Alexandrie. Il est naturel que ce livre inspiré reflète les manières de penser des Juifs hellénistes, tout en restant conforme à la doctrine révélée. On sait que les Juifs de la Palestine voyaient de fort mauvais œil cette sorte de décentralisation de la pensée hébraïque et cette intrusion de la culture grecque, justement suspecte à bien des égards. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, XI, 2, se fait l'interprète de cette antipathie : « On n'estime pas chez nous, dit-il, ceux qui apprennent à parler la langue de beaucoup de nations et qui recherchent dans leurs discours l'élégance et les ornements du langage, parce qu'on regarde cette recherche comme à la portée des esclaves aussi bien que des hommes libres. On ne tient pour sages que ceux qui ont acquis la science des lois et savent interpréter avec compétence la valeur des choses et des paroles dans les saintes Lettres. » Le livre de la Sagesse, par sa manière de présenter les idées hébraïques et de les exprimer, sort évidemment du cadre traditionnel et se rapproche de l'hellénisme. La sagesse n'y apparait plus seulement sous la forme poétique usitée dans les livres précédents; elle y prend une allure plus philosophique. Elle est un « souffle de Dieu », une « émanation de sa gloire », un « éclat de la lumière éternelle », VII, 25, 26; elle « cohabite avec Dieu », elle « initie à la science de Dieu », elle « choisit parmi ses œuvres » celles qu'il doit réaliser, VIII, 3, 4; elle est « assise près du trône de Dieu », IX, 4, et s'identifie avec le Logos tout-puissant qui a son trône royal dans le ciel. XVIII, 15. C'est déjà un acheminement vers le Logos de saint Jean. Voir LOGOS, t. IV, col. 323. L'auteur sacré ne s'écarte pourtant point des données antérieures sur la sagesse; il veut surtout montrer en elle un attribut divin à la communication duquel sont appelés les hommes de bien. Cette sagesse se meut et pénètre l'univers, VII, 24; VIII, 1, comme ce que les stoïciens appelaient l'âme du monde. Elle est la source de la tempérance, de la prudence, de la justice et de la force. VIII, 7. Ce sont là les quatre vertus cardinales de Platon. L'auteur s'inspire aussi de la psychologie platonicienne dans sa conception de l'âme, VIII, 20, dont le corps n'est que la « tente terrestre ». IX, 15. Il ne procède plus par courtes sentences, comme les écrivains palestiniens; sa pensée se déroule en assez longs développements, dans lesquels le raisonnement prédomine. L'idée elle-même perd sa forme concrète et imagée d'autrefois pour prendre un tour abstrait et philosophique. Là où l'auteur dit : « Qui tient des discours impies ne saurait rester caché... Facilement on la trouve (la sagesse) quand on la cherche, » Sap., I, 8; VI, 13, ses prédécesseurs avaient écrit : « L'oreille qui entend et l'œil qui voit, c'est le Seigneur qui a fait l'un et l'autre... La sagesse crie dans les rues, elle élève sa voix sur les places. » Prov., XX, 12; I, 20. Un sorite en règle est même employé pour prouver que le désir de la sagesse conduit à la royauté éternelle. Sap., VI, 17-20. Les dix derniers chapitres sont une philosophie de l'histoire des Égyptiens, au moment de l'exode des Hébreux, tendant à montrer l'infériorité de l'idolâtrie par rapport au culte du vrai Dieu. D'ailleurs les grandes erreurs des philosophes grecs sont présentes à l'esprit de l'écrivain sacré. Par sa théodicée si claire et si ferme, il prémunit à la fois contre le panthéisme des stoïciens, l'abstraction rationaliste des péripatéticiens et le nihilisme des sceptiques. — 2° Platon a exercé une large influence sur les idées du juif Philon; mais cette influence est demeurée étrangère aux écrivains sacrés, puisque le Logos de saint Jean n'emprunte rien à celui du disciple de Platon. Voir LOGOS, t. IV, col. 323. — 3° Par contre, quelques écrivains juifs ont cru que les philosophes grecs, Pythagore, Socrate, Platon, avaient puisé dans les livres de Moïse. Cette idée a été mise en avant par Aristobule, vers 170-150 avant Jésus-Christ. Philon l'a également soutenue. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit.*

J. C., Leipzig, t. III, 1898, p. 386, 547. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 16, prétend que les philosophes grecs ont eu Moïse pour maître et pour guide dans tout ce qu'ils ont dit de juste sur Dieu. Les livres de Moïse n'ont pu exercer d'influence directe sur les penseurs grecs avant leur traduction par les Septante, sous Ptolémée Philadelphe, 284-246 avant Jésus-Christ. Il se peut que dans leurs voyages, surtout en Égypte, Pythagore et Platon aient eu quelque connaissance des enseignements mosaïques. Mais on ne saurait dire en quelle mesure et rien n'est prouvé à cet égard. Dans les reproches qu'il adresse aux philosophes du paganisme, saint Paul ne fait aucune allusion à une transmission de la doctrine mosaïque sur Dieu. Il suppose au contraire que ces philosophes ont parfaitement pu connaître Dieu par ses œuvres, et que la raison suffisait à les instruire de son existence et de sa nature. Rom., I, 18-20. Si l'enseignement de la révélation était arrivé jusqu'à eux, ils auraient été beaucoup plus coupables.

IV. LA PHILOSOPHIE DU NOUVEAU TESTAMENT. — 1° Les écrivains du Nouveau Testament se rattachent à leurs ancêtres hébraïques quand ils touchent aux questions qui peuvent se rapporter à la philosophie. Les enseignements évangéliques, avec leur impeccable rectitude, apportent la solution définitive aux principaux problèmes qui tourmentent la raison humaine, dans la mesure où cette solution intéresse la vie chrétienne. Pour le reste, Notre-Seigneur ne dit rien dont puissent profiter soit la philosophie spéculative, soit les sciences profanes, abandonnées à la libre activité des hommes. Ce sont surtout des idées de bon sens que le Sauveur met en relief : « La vie est plus que la nourriture et le corps plus que le vêtement. » Matth., VI, 25. « Le sabbat est fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbat. » Marc., II, 27. « Celui à qui on remet moins, aime moins. » Luc., VII, 47. « Ce qui souille l'homme n'est pas ce qui entre dans sa bouche, mais ce qui en sort. » Matth., XV, 11, etc. D'autres fois, ce sont des traits de vive lumière projetés sur les questions de théodicée ou de morale : « Mon Père est sans cesse en action. » Joa., V, 17. « Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent le faire en esprit et en vérité. » Joa., IV, 24. « Qui fait le mal hait la lumière, qui pratique la vérité vient à la lumière. » Joa., III, 20, 21, etc. La seule doctrine philosophique que Notre-Seigneur ait rencontrée sur son chemin est celle des sadducéens, qui niaient la résurrection des corps et l'immortalité de l'âme, Matth., XXII, 23; Marc., XII, 18; Luc., XX, 27; Act., IV, 1, 2, et aussi l'existence des anges. Act., XXIII, 8. Il y avait là une sorte de matérialisme, qui allait même jusqu'à révoquer en doute l'action de Dieu sur ses créatures. Le Sauveur les réfuta en leur rappelant que, d'après l'Écriture, Dieu est le Dieu des patriarches et le Dieu des vivants, c'est-à-dire celui pour qui tous sont vivants, Luc., XX, 38, d'où il suit que les patriarches son encore vivants par leur âme. — 2° A Athènes, saint Paul eut à conférer avec des philosophes épicuriens et stoïciens. Act., XVII, 18. Voir ÉPICURIENS, t. II, col. 1894; STOÏCIENS. A l'Aréopage, l'Apôtre traite la question des attributs de Dieu et de ses rapports avec l'homme dans les termes les plus philosophiques. Mais l'affirmation de la résurrection des morts lui aliène son auditoire. Act., XVII, 23-32. Dans ses Épîtres, il fait allusion à cette sagesse qu'estiment tant les Grecs, I Cor., I, 22-25; il est obligé de recommander aux Colossiens, II, 8, de se tenir en garde contre une certaine philosophie qui est contraire aux enseignements de l'Évangile. Col., II, 16-23. Souvent il rencontra dans ses missions des docteurs dont les rêveries empruntaient une certaine forme philosophique pour s'opposer avec plus de succès aux doctrines évangéliques. Act., XX, 30; I Tim., IV, 1-7; VI, 20; II Tim., II, 16-18; III, 13, etc. S'inspirant surtout de fables judaïques, ceux-ci préconisaient un culte particulier des anges, avec des généalogies interminables, des mythes, des questions subtiles et ridicules, le tout pour aboutir à des pratiques immorales et condamnables, à une science de mauvais aloi, I Tim., VI, 20, que les systèmes gnostiques devaient plus tard développer et répandre. Saint Paul combat ces doctrines avec énergie, sans cependant leur opposer d'arguments précis : il n'y a pas d'argumentation philosophique contre le vague et l'insaisissable. Cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 66-75. L'Apôtre a sa dialectique particulière pour établir les thèses dont il a besoin. Cette dialectique n'est pas toujours conforme aux règles de la logique classique ; mais elle constitue une argumentation *ad hominem* contre laquelle ses adversaires demeuraient impuissants. Ainsi, d'après saint Paul, Abraham fut justifié par sa foi avant d'être circoncis; donc la justification ne peut venir de la circoncision. Rom., IV, 9-22. Abraham eut deux fils, l'un de la servante, l'autre de la femme libre. Or la servante venait du Sinaï, et c'est au Sinaï que les Israélites ont reçu la loi. Donc cette loi était une loi de servitude et en conséquence les Juifs ne sont pas les fils de la femme libre. Gal., IV, 22-28. L'Épître aux Hébreux présente des arguments de même nature. Melchisédech a béni Abraham, donc il lui est supérieur, donc le sacerdoce de Melchisédech est supérieur lui-même au sacerdoce des descendants d'Abraham, par conséquent au sacerdoce aaronique. Heb., VII, 1-10. En réalité, saint Paul s'en tient aux procédés de raisonnement qu'il a appris des docteurs juifs. Quand il s'adresse à des chrétiens venus du paganisme, il fait même profession de répudier la sagesse humaine, avec sa dialectique subtile et son beau langage, afin de laisser à la puissance de la croix de Jésus-Christ toute la gloire de la prédication évangélique. I Cor., II, 1-5. Comme la philosophie humaine n'a pas su arriver à la connaissance de Dieu, l'Apôtre veut faire accepter par les Grecs la croix du Sauveur, mais sans se servir « des paroles qu'enseigne la sagesse humaine ». I Cor., I, 21; II, 13. C'est là l'esprit même de l'Évangile. La doctrine du Sauveur domine de haut toutes les philosophies, elle éclaire beaucoup de leurs obscurités et rectifie beaucoup de leurs erreurs. Mais elle ne les met pas directement à contribution, parce que les systèmes philosophiques ne durent pas toujours et n'atteignent qu'un petit nombre d'esprits, tandis que l'Évangile est destiné à tous les hommes et à tous les temps, et ne fait appel qu'au bon sens pour gagner la raison et à la grâce pour produire la foi. — Voir PHILON, col. 300; H. L. Mansel, *Philosophy*, dans Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature*, 3ᵉ édit., t. III, 1866, p. 517-531; B. F. Westcott, dans Smith, *Dictionary of the Bible*, t. II, 1863, p. 849-858; Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, 2ᵉ édit., Leipzig, 1861; Buch, *Weisheitlehre der Hebräer*, Strasbourg, 1851; M. Nicolas, *Les doctrines religieuses des Juifs*, Paris, 1860. H. LESÊTRE.

PHILOXÈNE, évêque de Mabboug, un des écrivains syriens jacobites les plus féconds. Il naquit à Tahal dans le Beit-Garmaï, contrée sise entre le Tigre et les montagnes du Kurdistan au sud du petit Zab. Il étudia à Édesse sous Ibas (435 à 457), et fut chassé d'Antioche par le patriarche Calendion (482 à 485) parce qu'il corrompait la doctrine de l'Église. Il se consacra dès lors à la défense de la doctrine condamnée au concile de Chalcédoine, fut nommé évêque de Mabboug (Hiéropolis), par Pierre le Foulon, en 485, et changea alors son nom, qui était Aksénaya, contre celui de Philoxène. Il alla plusieurs fois à Constantinople et décida enfin l'empereur Anastase à réunir à Sidon un concile qui déposa Flavien d'Antioche et le remplaça par Sévère. Mais Justin Iᵉʳ suivit une politique religieuse opposée à celle d'Anastase, il rétablit, le

24 mars 519, la communion avec Rome, exila les évêques jacobites et déporta Philoxène à Philippopolis en Thrace, puis à Gangres en Paphlagonie où il mourut vers 523.

Parmi ses nombreux ouvrages, dont une petite partie seulement est publiée, nous citerons son commentaire sur les Évangiles conservé en partie dans deux manuscrits du British Museum, à Londres. L'un de ces manuscrits est daté de l'an 511 et renferme des fragments du commentaire sur saint Matthieu et saint Luc. Quelques années plus tôt, en 505 ou 508, Philoxène avait chargé le chorévêque Polycarpe de faire sur le grec une version littérale de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette version, nommée « Philoxénienne », jouit d'un certain crédit durant le VIe siècle, mais ne tarda pas à être supplantée par d'autres et il n'en reste que des fragments dans quelques manuscrits. Cf. Wright, *Syriac Literature,* London, 1894, p. 13-14; Rubens Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 3e édit., 1907, p. 50, 64.

F. NAU.

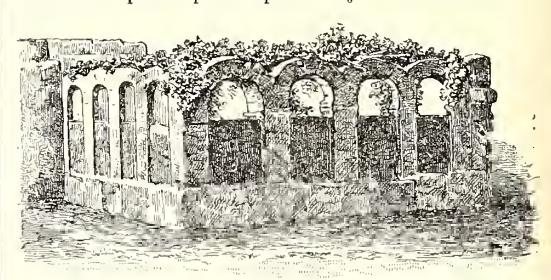
PHINÉE, PHINÉES (hébreu : *Pineḥâs,* « bouche d'airain éclatante ; » Septante : Φινεές), nom de trois Israélites. D'après certains commentateurs, le nom est d'origine égyptienne et peut signifier en cette langue « le nègre ». Voir E. Nestle, *Die israelitischen Eigennamen,* in-8°, Haarlem, 1876, 112. Cf. *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft,* t. XXV, p. 139.

1. PHINÉES, fils d'Éléazar et petit-fils d'Aaron. Sa mère était une fille de Phutiel, que le Targum du pseudo-Jonathan, Exod., VI, 25, identifie avec Jéthro le Madianite, mais qui est en réalité un inconnu dont on ne sait que le nom. Phinées fut le troisième grand-prêtre d'Israël. Encore jeune, il se rendit célèbre par son zèle à châtier les Juifs infidèles qui participèrent à Settim au culte licencieux de Béelphégor et commirent le mal avec les filles de Moab. Moïse, au nom de Dieu, commanda à son peuple de mettre à mort les coupables. Il s'agissait de préserver la religion judaïque dans sa pureté et de combattre Baal qui devait pendant plusieurs siècles lutter contre Jéhovah. Phinées se distingua entre tous les vrais Israélites. Il pénétra dans la tente de Cozbi, fille d'un prince madianite appelé Sur, où Zambri, fils de Salu, chef de la tribu de Siméon, au grand scandale des Israélites, était entré publiquement, et il frappa à mort les deux complices de sa lance dans le ventre. En récompense de cette action d'éclat, Dieu lui promit pour lui et sa race le souverain sacerdoce. Num., XXV. Son zèle fut fécond : il fut glorifié d'âge en âge, Ps. CV (CVI), 30-31; Eccli., XLV, 23-25, et, lorsque Matathias, le père des Machabées, commença la guerre sainte contre le persécuteur Antiochus Épiphane, ce fut l'exemple de Phinées, qui enflamma son ardeur. I Mach., II, 26, 54.

Afin d'imprimer l'horreur la plus vive dans le cœur des Israélites pour le culte abominable de Beelphégor, Dieu voulut que Moïse châtiât les Madianites qui avaient fait prévariquer tant de coupables. Douze mille hommes furent envoyés contre eux et Phinées fut chargé de les accompagner en emportant avec lui les instruments sacrés dont la nature n'est pas précisée et les trompettes (*ḥăṣôṣerôṭ haṭ-ṭerû'âh.* Num., XXXI, 6; cf. X, 8-9; II Par., XIII, 12. La défaite des Madianites fut complète et Balaam, qui avait donné le conseil perfide de séduire les Israélites, en les initiant au culte de Beelphégor, fut au nombre des tués.

Phinées fut, sans doute pendant la vie d'Éléazar, son père, chef des Corites chargés de la garde des portes du Tabernacle et de l'entrée du camp d'Israël. I Par., IX, 19-20. Quand les tribus transjordaniennes construisirent un autel sur les bords du Jourdain, Phinées reçut à Silo, de la part des tribus cisjordaniennes, la mission d'aller à la tête de dix princes, leur faire des remontrances; ils lui répondirent de manière à le satisfaire ainsi que tout Israël. Jos., XXII, 13-14, 30-33.

Phinées succéda comme grand-prêtre à son père Éléazar. Il remplissait ses fonctions lorsque les onze tribus déclarèrent la guerre à celle de Benjamin pour venger le crime commis à Gabaon contre la femme du Lévite de la montagne d'Éphraïm. Jud., XX, 28. D'après le texte hébreu, l'arche d'alliance semble avoir été à ce moment à Béthel, ẏ. 26-27, et non à Silo, comme avant et après cette époque. Dans le partage de la Terre Promise, Phinées avait reçu pour héritage dans la montagne d'Éphraïm, la ville de Gabaa, ou, comme l'appelle la Vulgate, Gabaath, qui fut surnommé « de Phinées », pour la distinguer des autres localités du même nom. Voir GABAATH DE PHINÉES, t. III, col. 14. C'est là qu'avait été enseveli le grand-prêtre Éléazar, Jos., XXIV, 32, et c'est là, d'après une addition des Septante, que fut aussi enseveli Phinées. « Phinées, dit le texte grec, remplit les fonctions de grand-prêtre jusqu'à sa mort, à la place d'Éléazar, son père, et il fut enterré dans la ville de Gabaath. » Le lieu traditionnel de son tombeau (fig. 73) est très fréquenté par les pèlerins juifs et samaritains.



73. — Tombeau traditionnel de Phinées.
D'après Conder, *Tentwork in Palestine,* t. I, p. 77.

Le souverain pontificat se conserva dans la descendance de Phinées, comme Dieu le lui avait promis, en récompense de son zèle, contre les Israélites idolâtres, Num., XXV, 13, sauf une interruption, dont la cause est inconnue. Du temps du grand-prêtre Héli, il était passé dans la branche d'Ithamar, quatrième fils d'Aaron, I Reg., II, 23, mais il rentra dans la famille d'Éléazar, en la personne de Sadoc, à l'époque de Salomon, III Reg., II, 35, et il se perpétua dans la même ligne jusqu'à Notre-Seigneur. Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 304. Le grand-prêtre des Samaritains se vante de descendre des Phinées par Ménélas, fils de Johanan et frère de Jeddoa, II Esd., XII, 22, ou Jaddus. Voir la Lettre des Samaritains à Scaliger, dans J. G. Eichhorn, *Repertorium fur biblische Literatur,* t. XII, p. 262.

2. PHINÉES, second fils du grand-prêtre Héli. I Reg., I, 3; II, 34. Il commit les mêmes fautes que son frère Ophni et périt avec lui dans la défaite que les Philistins infligèrent aux Israélites. I Reg., IV, 4, 11, 17. Voir OPHNI 1, t. IV, col. 1833. Sa femme, à la nouvelle de sa mort, mourut elle-même en donnant prématurément naissance à un fils qu'elle appela Ichabod. Elle avait un fils aîné appelé Achitob, lequel eut à son tour deux fils, Achias et Achimélech, qui furent grands-prêtres à Silo et à Nobé sous le règne de Saül. I Reg., IV, 19; XIV, 3; XXII, 9.

3. PHINÉES, lévite, père d'Éléazar. Cet Éléazar fut un de ceux qui furent chargés par Esdras de vérifier le poids des vases sacrés rapportés de Babylone. I Esd., VIII, 33.

PHINON (hébreu : *Pinôn;* Septante : Φεινών), un des *'allûf* d'Édom, ainsi appelé du nom de la ville où il

résidait. Gen., xxxvi, 41; I Par., i, 52. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastic.*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 360-363, mentionnent une ville de Phinon entre Pétra et Zoar; ils disent que c'est là, Num., xxxiii, 42 (Vulgate : *Phunon*), que fut établi un des campements d'Israël pendant l'exode et qu'il y avait en cet endroit des mines (de cuivre) exploitées par les Romains. Voir Phunon.

PHISON (hébreu : *Pîšôn;* Septante : Φισών), un des quatre fleuves du Paradis terrestre. Il entourait le pays d'Hévilath. Gen., ii, 11-12. Sur son identification, voir Paradis terrestre, t. iv, col. 212. L'auteur de l'Ecclésiastique, xxiv, 35, compare la loi de Moïse qui fait déborder la sagesse avec le Phison qui fait déborder ses eaux.

PHITHOM (hébreu : *Piṭôm;* Septante : Πειθώ, Πιθώμ), ville d'Égypte.

I. Conjectures sur le site de 1766 a 1883. — Sous le pharaon oppresseur, les Hébreux, surveillés par d'impitoyables maitres des travaux, bâtirent deux villes fortes contenant des magasins, Phithom et Ramessès. Exod., i, 10-11. Longtemps on s'est demandé dans quelle partie du Delta oriental se trouvaient ces deux villes. On se le demande encore pour Ramessès, bien que le cercle où il faut la chercher se soit singulièrement resserré. Quand les premiers chrétiens se préoccupèrent de la géographie de l'Exode, la plupart des stations bibliques d'Égypte étaient disparues ou se cachaient sous des noms nouveaux. On les localisa au hasard. Des modernes seulement datent les recherches précises. Pour Phithom, d'Anville avait déjà remarqué, *Mémoires sur l'Égypte ancienne et moderne,* 1766, p. 122-124, qu'elle devait être identique à l'Héroopolis de l'*Itinéraire d'Antonin,* édition Wesseling, p. 170, et qu'il fallait la placer, non vers le fond du golfe de Suez, mais sur le canal de Néchao, devenu plus tard le *Trajanus amnis,* à l'endroit même de la Πάτουμος d'Hérodote, ii, 158, à l'aboutissement de la route de Palestine en Égypte. C'est en effet dans la terre de Gessen, Gen., xlvi, 28, et à ce point même de la terre de Gessen dans la terre de Ramessès que Joseph rencontra Jacob venant de Chanaan et de Bersabée. Josèphe, *Ant. jud.*, II, vii, 15. D'autre part, les Septante, qui devaient connaitre la géographie du Delta, ont rendu par Ἡρώων Πόλιν le Phithom du texte hébreu; et la version copte, faite d'après le texte grec, a substitué Phithom, **πεθωμ**, à Héroopolis. Sur ces témoignages il n'était donc pas téméraire de tirer l'équation Phithom = Patumos = Héroopolis. Mais quelle était au juste la situation de Phithom-Héroopolis? Par son *Mémoire sur le canal des deux mers,* dans la *Description de l'Égypte,* t. xi, 2e édit., 1822, p. 291-298, poussant plus loin les observations de d'Anville, Le Père situait Héroopolis à *Abou-Keycheyd* où l'on voyait un vaste amas de décombres. Dubois-Aymé, *Sur les anciennes limites de la mer Rouge, loc. cit.*, p. 377-379, corroborait la même opinion, suivi en cela par Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte,* t. ii, p. 166 sq., et Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons,* t. ii, p. 89. Or, Abou-Keycheyd n'est pas autre chose que l'ancien nom de Tell-el-Maskhouta, « le monticule de la statue ». Ce dernier nom, qui nous est plus connu, était dû à un monolithe en granit rouge représentant un roi assis entre deux dieux et dominant les ruines. Précisons la place. Au sortir de Zagazig, quand on prend la direction d'Ismaïliah, le chemin de fer ne tarde pas d'atteindre Tell el-Kébir. On est alors en plein Ouadi Toumilat jusqu'à Ismaïliah, sur une longueur de cinquante kilomètres. L'Ouadi relie à travers le désert arabique le Delta aux lacs Amers. Le chemin de fer et le canal d'eau douce qui va alimenter Suez y ont pris la place de deux canaux plus anciens dont les traces sont encore reconnaissables, l'un qu'on appelle « le canal de l'Ouadi », l'autre, « le canal des pharaons », qui depuis Néchao et Darius joignit le Nil à la mer Rouge. Le canal de l'Ouadi était probablement un canal plus moderne destiné à l'arrosage de la région. Déjà Ramsès II dut conduire l'eau jusqu'à Phithom et dans toute la région de Socoth, qui n'auraient pu subsister sans eau, et c'est peut-être ce qui lui a valu la réputation d'avoir tenté de faire communiquer le Nil avec la mer Rouge, suivant la tradition mentionnée par Strabon, i, 2, 31. C'est du canal des pharaons qu'Hérodote a dit : « Son eau procède un petit au-dessus de la ville Bubastis, et passant par Patume, ville d'Arabie, va rencontrer la mer Rouge. » ii, 158, trad. Saliat, édit. Talbot, p. 189. Si l'on est dans l'Ouadi Toumilat, on est aussi en terre de Gessen, voir Gessen, t. iii, col. 218-220, et dans la partie la plus orientale de la terre de Ramessès, qui paraît avoir compris non seulement la terre de Gessen, mais encore toute la partie du Delta située à l'est de la branche tanitique. Ed. Naville, *Goshen and Shrine of Saft el-Henneh,* 1887, p. 18 (Mémoire iv de l'*Egypt Exploration Fund*). Sur cette partie ainsi délimitée de la terre de Gessen dans la terre de Ramessès, Tell el-Maskhouta occupe le point central, à égale distance de Tell el-Kébir et d'Ismaïliah. L'égyptologie, à qui était réservée le dernier mot sur son identification, s'égara d'abord et même se dispersa. — Mû par la lecture du nom de Ramsès sur le monolithe qui avait donné son nom à la butte, Lepsius proposa d'y voir la ville de Ramessès, *Chronologie der Aegypter,* 1849, p. 348, tandis qu'il plaçait Phithom quatre ou cinq kilomètres plus à l'est, à Magfar. *Loc. cit.*, p. 345. Pendant les derniers travaux nécessités par le percement de l'Isthme, en 1876, les ingénieurs français entamèrent les ruines de Tell el-Maskhouta. Entre autres monuments, un monolithe semblable à celui qui était visible, deux sphinx, un naos et une grande stèle parurent au jour. Ils ornent aujourd'hui le jardin public d'Ismaïliah. Maspero les étudia, *Sur deux nouveaux monuments de Ramsès II,* dans *Revue archéologique,* nouvelle série, t. xxxiv, 1877, p. 320-332. Les inscriptions ne contenaient aucune indication géographique, mais on y lisait les cartouches de Ramsès II et les hommages de ce roi au dieu Tum. Maspero ne conclut pas autrement que Lepsius et l'on parut s'en contenter. La station du chemin de fer qui s'arrêtait alors en cet endroit porta même le nom de Ramessès. — Brugsch avait d'abord admis l'identité de Phithom et d'Héroopolis, mais en 1874 il fit sienne une théorie de Schleiden. Celui-ci, dès 1858, dans son livre *Die Landenge von Sues zur Beurtheilung des Canalsprojects und des Auszugs der Israeliten aus Aegypten,* p. 120 sq., fut le promoteur d'un Exode à travers les fondrières du lac Sirbon et par les bords de la Méditerranée. Brugsch reprit l'idée de Schleiden et, pour le besoin de sa cause, plaça Ramessès à Tanis et Phithom près du lac Menzaleh, à mi-chemin entre Tanis et Péluse. *La sortie des Hébreux d'Égypte et les monuments égyptiens,* Alexandrie, 1874. Après les fouilles de Naville, il renonça loyalement à l'idée de Schleiden. Naville, *Store-City of Pithom and Route of Exodus,* 4e édit. 1903, p. 9, n. 8. — Chabas, lui aussi, en 1864, avait d'abord supposé qu'un jour on retrouverait la biblique Phithom en égyptien sous la forme [hiéroglyphes], « la demeure du dieu Tum », et que Tell el-Maskhouta pouvait bien en recouvrir les ruines. *Mélanges égyptologiques,* 2e série, p. 162. Mais en 1873, *Recherches pour servir à l'histoire de la XIXe dynastie et spécialement à celle du temps de l'Exode,* p. 109, oubliant sa conjecture, il inclina à chercher Phithom aux environs de l'ancienne Thmuis. — La question de Phithom depuis d'Anville et les savants de l'expédition française s'était donc compliquée au lieu de s'éclaircir

II. M. Naville a Tell el-Maskhouta, 1883. — L'*Egypt Exploration Fund* venait de s'organiser. Elle confia à M. Ed. Naville le soin d'explorer les ruines de Tell el-Maskhouta. Celui-ci commença par étudier les monuments transportés à Ismaïliah. Il se convainquit que le dieu d'Héliopolis sous sa double forme de Tum, le soleil couchant, et d'Horemkhou (Harmachis), le soleil levant, avait été le dieu de la cité à identifier, et il en augura que ce n'était pas Ramessès mais Phithom, la ville ou la demeure de Tum, qu'il découvrirait à Tell el-Maskhouta. *Store-City of Pithom,* p. 3-4. Reprenant les fouilles au point où avaient eu lieu celles de 1876, M. Naville trouva d'abord qu'il était à l'angle sud-ouest d'une énorme enceinte rectangulaire, encore visible par places, faite de briques crues et enfermant toute la butte, soit une surface de quatre hectares environ. Immédiatement devant lui il reconnut un temple. Les monolithes et les sphinx enlevés par ses devanciers en marquaient l'entrée. Le naos trouvé plus loin correspondait au sanctuaire. Ce temple une fois délimité, Naville poussa ses recherches vers l'angle nord-est de la grande enceinte. Il rencontra sous le sable de singulières constructions rectangulaires, nombreuses, aux dimensions inégales, sans communication entre elles, solidement bâties en murs de briques, d'au moins deux mètres d'épaisseur. C'était évidemment une série de greniers enfermés avec le temple dans la grande enceinte, comme dans une forteresse. On remplissait ces greniers par le haut, puis on les fermait. Pour y puiser, une porte était réservée à mi-hauteur ou vers le bas. Le signe hiéroglyphique, *shenut,* « grenier », représente deux de ces chambres isolées l'une de l'autre et reposant sur une large assise de terre battue. Au cours de ces découvertes, déjà si précieuses, quelques monuments et des inscriptions sortirent des décombres : une vieille cité livrait quelques feuillets de son histoire, et non les moins intéressants.

III. Le fondateur de la ville. — Le nom de Ramsès II se lisait déjà, avons-nous dit, sur tous les monuments transportés à Ismaïliah. Naville le rencontra encore sur un faucon de granit noir, emblème d'Horus, et sur un fragment retrouvé du naos. Il n'est sorti des fouilles aucun monument antérieur à ce prince, ni aucun de Ménephtah. A supposer même que Tum ait reçu là un culte plus ancien, il n'en demeure pas moins certain que Ramsès II est l'unique constructeur de la grande enceinte et des édifices qu'elle contenait. Il doit être regardé comme le véritable fondateur de la ville. D'où il suit que si cette ville est Phithom, Ramsès II est à n'en pas douter le pharaon de l'oppression, et ce furent bien les Hébreux, au milieu des plus cruelles vexations, qui la bâtirent avec son temple, ses greniers et son enceinte, en même temps qu'ils bâtissaient Ramessès. Ce qu'ils eurent à souffrir, l'Exode, v, 7-19, nous l'apprend et nous pouvons en juger par l'énorme quantité de briques amoncelées à Phithom, pendant qu'à Ramessès et ailleurs se poursuivait la même besogne, dans les mêmes conditions. Voir Brique, t. i, col. 1931-1934. Naville a observé que les murs des greniers étaient remarquablement bien bâtis, avec du mortier entre les couches de briques crues. Celles-ci ont quarante-quatre centimètres de long, sur vingt-quatre de large, et douze d'épaisseur. Tout y indiquait une œuvre de la bonne époque, faite pour durer. *Store-City of Pithom,* p. 11. Villiers Stuart qui vint le visiter pendant les fouilles a écrit (citation de M. Naville) : « J'examinai avec le plus grand soin les murs des chambres, et je remarquai que certaines parties étaient faites de briques *sans aucun mélange de paille* [ou de roseaux]. Je ne me souviens pas d'avoir vu en Égypte des briques de cette sorte. Dans un climat sec comme celui d'Égypte, il n'est pas nécessaire de cuire les briques : on les fabrique avec le limon du Nil et on les fait sécher au soleil. Pour leur donner de la cohésion, on y mélange de la paille. » *Egypt after the War,* p. 81. Ceci paraît nous indiquer deux choses : à un moment la paille fut supprimée aux Hébreux sans que leur tâche en fut diminuée, comme le rapporte l'Exode, v, 11; et, bien qu'ils se répandissent dans toute l'Égypte pour y ramasser des roseaux au lieu de paille, v, 12, il leur arriva parfois de ne pouvoir en réunir en quantité suffisante pour toutes les briques à fournir. S'il en était besoin, le récit de Moïse trouverait là une confirmation. Ramessès et Phithom étaient des forteresses autant que des magasins, comme cela convenait à un pays frontière, toujours menacé par les nomades que les riches plaines de l'Égypte sollicitaient aux razzias; comme cela convenait surtout au débouché des routes vers la Syrie, à l'entrée du désert où se réunissaient les armées et les caravanes, où des soldats devaient se tenir toujours prêts à marcher pour sauvegarder la Palestine, la seule contrée qui restât aux Égyptiens des anciennes conquêtes de Thoutmès III. Les Septante ont donc pu rendre l'hébreu *misknôt,* « magasins », par πόλεις ὀχυρὰς, villes fortifiées, cf. II Par., viii, 4; xvii, 12; ailleurs encore simplement par πόλεις où le contexte indique des citadelles. II Par., xvi, 4. La Vulgate traduit le même hébraïsme par *urbes munitissimas,* II Par., viii, 4; *urbes muratas,* xvi, 4; xvii, 12, et ici par *urbes tabernaculorum,* villes où l'on dresse pavillon, campement. Toutes ces expressions sont également vraies.

IV. Les noms de la ville. — Tell el-Maskhouta représenterait vraiment le site de Phithom, suivant M. Naville. Cela résulte des monuments trouvés par lui. Les plus intéressants sont : — 1° Un fragment de grès rouge appartenant au naos d'Ismaïliah : il porte le titre divin de « maître de *la région* de Thuku » ou « Thukut ». *Store-City of Pithom,* pl. iii b. — 2° Une statue en granit rouge, figurant un homme assis, Ankhrenp-nefer, « lieutenant d'Osorkon II, le bon commémorateur de *la demeure de Tum,*, maître de An (Héliopolis). » *Frontispice* et pl. iv. — 3° Un fragment de statue du prophète Pamès-Isis, « chef des greniers, scribe du temple de Tum; » il supplie la dame de An, Hathor, que la statue qui porte son nom soit à jamais fixée dans « *la demeure de Tum,* le grand dieu vivant de *la ville* de Thukut »,. Pl. vii a. — 4° Une statue en granit noir, un homme assis, Aak, « chef des prophètes de Tum, premier prophète de *la ville* de Thukut. » Il s'adresse aux prêtres : « Vous tous, prêtres, qui entrez dans cette *demeure sacrée de Tum,* le grand dieu de *la ville* de Thukut, dites : Le roi donne l'offrande, etc. » Pl. v. — 5° Une grande stèle de Ptolémée Philadelphe, pièce capitale. Elle fut trouvée non loin de l'endroit où était le naos. Philadelphe y est représenté trois fois en adoration, dont deux fois devant Tum, « le grand dieu de *la ville* de Thukut. » Pl. viii. Dans le corps de l'inscription, « il aime Tum, le grand dieu vivant de *la région* de Thukut, » pl. ix, lig. 1, x, lig. 28, « de *la ville* de Thukut. » Pl. ix lig. 2. « En l'an VI, quand on lui eut appris qu'était achevée la restauration du sanctuaire de son père Tum, le grand dieu de *la ville* de Thukut, Sa Majesté vint à Thukut, le trône de son père Tum. » Pl. ix, lig. 7, etc. — Les cinq monuments énumérés sont ou dédiés à Tum ou appartiennent à un prêtre attaché au culte de ce dieu. Le nom géographique de Thukut se présente sur quatre d'entre eux. Sous Ramsès II il porte le signe d'une terre frontière; plus tard il est donné comme le nom de la capitale d'une région du même nom. Ce nom est généralement associé à celui du dieu Tum, « le grand dieu de Thukut, qui réside dans Thukut, le grand dieu vivant de Thukut. » La seule stèle de Philadelphe le contient au

moins douze fois tantôt avec le déterminatif des villes ⊕, tantôt avec celui d'une région de quelque étendue . Il s'agit donc bien de Thukut, soit comme ville soit comme région, et du culte de Tum dieu de la ville et de la région de Thukut. De plus le nom de Pi-tum se lit trois fois sur la statue de Ankh-renp-nefer, deux fois dans la grande stèle ptolémaïque avec le déterminatif des villes ⊕, pl. IX lig. 10, 13, où il est parlé des revenus affectés au temple, des statues et des prêtres placés devant « les dieux de Pi-tum-Thukut ». Pi-tum y a la variante . *Ha-tum*, « la divine demeure de Tum, le grand dieu qui réside dans Thukut. » Pl. V A, VII A, lig. 2, 3. Il s'agit donc bien aussi de Phithom. Tout ce qu'on peut dire c'est que Pi-tum désignait plus spécialement l'enceinte avec son temple et ses greniers, tandis que Thukut, désignait, en outre, la ville groupée autour de l'enceinte sacrée. En résumé, les textes de Tell el-Maskhouta nous apprennent que la ville située en cet endroit s'appelait Pi-tum, qu'elle était dans la la région de Thukut dont elle prit aussi le nom dans la suite. Si nous joignons ces données à ce que nous apprennent les Papyrus de la XIXe dynastie, nous voyons qu'à cette époque il n'est pas question de la ville de Thukut, mais uniquement de la région de Thukut, le plus souvent écrite , *Anastasi*, V, pl. XIX, lig. 2, 3, 8; XXV, lig. 2. Une lettre de l'an VIII de Ménephtah parle de nomades voisins de cette région qui furent autorisés à passer la frontière « à la forteresse de Ménephtah dans *la terre* de Thukut, vers les lacs de Pi-tum de Ménephtah dans *la terre* de Thukut, pour y vivre en faisant paître leurs troupeaux dans le grand état ou domaine de Pharaon. » *Anastasi*, IV, 4. Cf. Brugsch, *Dictionnaire géographique de l'ancienne Égypte*, 1889, p. 642; Chabas, *Recherches pour servir à l'histoire de la XIXe dynastie*, p. 107. A l'encontre des papyrus de la XIXe dynastie, les textes géographiques de Denderah, Edfou et Philae, tous d'époque ptolémaïque, nous montrent Thukut comme étant, sans perdre son nom de région, le nom vulgaire ou civil de la capitale du VIIIe nome de la Basse-Égypte. Dümichen, *Geographische Inschriften*, t. I, pl. LXII, LXIV. Le nom sacré de cette même ville était Ha-tum, *loc. cit.*, t. III, pl. CXLVI, etc., « la demeure de Tum », le dieu principal du nome; il était aussi Pi-tum, *loc. cit.*, t. II, pl. LXXXVIII; t. III, pl. XXIX, « qui est à la porte orientale ». Il y a donc pleine correspondance entre les textes de Naville et les textes déjà connus par les papyrus et les temples. De ce que Pi-tum nous paraît n'avoir emprunté que plus tard le nom de la région qui dépendait d'elle, nous devons conclure qu'au temps de l'Exode la Socoth de la Bible, Exod., XII, 37; XIII, 20; Num., XXXIII, 5, 6, est prise dans le sens de région. On ne peut supposer d'ailleurs qu'une aussi grande multitude que celle des Israélites en route pour la Palestine ait pu s'arrêter, dans la ville même, ville fortifiée dont les portes ne se seraient pas ouvertes pour elle, et, se fussent-elles ouvertes, qui n'aurait pu la contenir. Que סֻכֹּת, Sucoth ou Socoth, soit le mot égyptien Thukut, cela est clair. Le égyptien se prononçait *th* et on le transcrit souvent en grec par σ et en hébreu par ס. Brugsch, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, t. XIII, 1875, p. 7. Pour n'en citer qu'un exemple, pris entre beaucoup d'autres, la ⊕, *Thebneter* ou *Thébnuter* des Égyptiens, est devenue la Σεβεννυτος, *Sebennytus*, des Grecs. *Store-City of Pithom* p. 7. — Il reste à nous demander pourquoi Hérodote appelle Pi-tum « ville d'Arabie » : Πατουμος ἡ Ἀραβίη. Les Septante nomment aussi la terre de Gessen Γεσέμ Ἀραβίας. Gen., XXXVI, 34. *Arabie, Arabique* signifient ici *Orient, oriental*, et c'est la traduction de l'expression égyptienne , *Ro-ab*, « porte orientale », que les textes de Dendérah accolent au nom de Pi-tum, Dümichen, *loc. cit.*, t. I, pl. XCVIII, lig. 12; t. II, pl. XXIX, lig. 3, et que nous retrouvons dans la grande stèle de Philadelphe, pl. VIII, 3e tableau où, derrière Tum, se tient Osiris « le maître de la porte orientale », comme ayant son sanctuaire ou sérapéum à l'extrémité de la région de Thukut. Pour l'Égypte, l'Orient c'était l'Arabie, les Grecs donnèrent ce nom aux contrées qui touchaient directement au désert de l'est. Outre Gessen d'Arabie, il y eut le nome d'Arabie, le XXe, situé entre la branche pélusiaque et le désert, tout de même qu'à l'autre extrémité du Delta il y avait le nome libyque. — Nous avons vu plus haut la correspondance entre les textes de Naville et ceux des papyrus et des temples au sujet de Thukut région et Thukut-Pi-tum. Cette correspondance va plus loin qu'il n'était nécessaire de l'établir pour notre sujet. Elle s'étend d'abord aux noms des principales divisions du nome, son territoire, son canal, ses terrains inondés. Elle s'étend encore au nom du nome lui-même et à celui d'une de ses localités, *As-kehéret* ou *Pi-keheret* (Pi-hahiroth ?), le sanctuaire osirien du nome. En effet, tous ces noms que les temples donnaient déjà se sont retrouvés à Tell el-Maskhouta. *Store-City of Pithom*, p. 5-8. Mais ce que les temples ne disaient pas, c'était la situation précise du VIIIe nome de la Basse-Égypte dont Pi-tum-Thukut était le chef-lieu. Désormais « tout change grâce aux fouilles de Naville. Le huitième nome ne peut plus cotoyer le lac Menzaleh, comme le croyait Brugsch, et une grande découpure de la topographie encore flottante du Delta se fixe et se précise immédiatement, sur la carte, autour de Tell el-Maskouta. » E. Lefébure, *Les fouilles de M. Naville à Pithom*, dans la *Revue des religions*, t. XI, 1885, p. 310. Cf. J. de Rougé, *Géographie ancienne de la Basse-Égypte*, 1891, p. 45-55. — Si Tell el-Maskouta était Phithom, elle était aussi Héroopolis. Quand Naville découvrit les greniers de Phithom, il s'aperçut qu'à la basse époque on avait nivelé le sol au-dessus et rempli toutes les chambres avec des briques, du sable, de la terre, des débris de calcaire, au grand détriment du temple de Tum. Le but avait été d'y asseoir un camp, et deux inscriptions révélèrent que ce camp était l'œuvre des Romains. La première inscription fragmentaire, qui avait dû faire partie d'une porte, finit après cinq signes peu lisibles par

POLIS
ERO
CASTRA

mots tout à fait distincts et pour lesquels le doute n'est pas possible. L'autre inscription est datée (306 ou 307), car elle contient les noms des empereurs Maximien et Sévère, des césars Maximin et Constantin. Elle donne une distance de neuf milles entre Éro et Clysma :

ABEROINCLUSMA
M VIIII Θ

Pl. XI. Le nombre des milles est en latin et en grec. C'est un cas fréquent dans les pays où le grec était parlé. Cf. *Corpus inscr. latin.*, III, 1, n. 205, 309, 312-315, 347, 464. Phithom sous les Grecs avait donc échangé son nom contre Héroopolis, HPOY, comme l'a lu Naville sur un petit fragment trouvé en place. Ἡρω, dit Étienne de Byzance, *De urbibus et populis*, Amsterdam, 1678, p. 298-299, est une ville égyptienne que Strabon appelle Ἡρώων πόλιν. Nous l'avons vu, les Septante avaient déjà rendu Phithom par Héroopolis, et Josèphe, marquant à cet endroit la rencontre de Jacob et de Joseph, lui donna le nom même que Phithom portait de son temps. Les Romains en firent Ero. A la fin du IVe siècle de notre ère (vers 385), sainte Silvie suivit la

route de l'Exode, le texte des Septante en mains, de la mer Rouge à Ramessès. Sur tous les noms bibliques elle questionne les moines et les clercs qui l'accompagnent. Ceux-ci localisent sans le moindre embarras les villes mortes et nous rappellent les drogmans du temps d'Hérodote et du nôtre. Il en résulte que les Israélites, pour une part égale, avançaient et reculaient, allaient à droite, puis à gauche : *nam mihi credat volo affectio vestra, quantum tamen pervidere potui, filios Israhel sic ambulasse, ut quantum irent dextra, tantum reverterentur sinistra, quantum denuo inante ibant, tantum denuo retro revertebantur.* Cependant elle ne put être induite en erreur sur le site d'Ero, car cette ville subsistait encore. Il n'est pas certain toutefois qu'elle n'en fasse pas une ville distincte de Phithom. Mais l'important pour ce qui nous touche ici, c'est qu'elle en donne le nom romain : *Heroum autem civitas... nunc est come* (κώμη), *sed grandis, quod nos dicimus vicus... Ipse vicus nunc appellatur Hero. Itinera hierosolymitana sæculi IV-VIII*, p. 47-48, dans *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. XXXVIII, Vienne, 1898. — D'où vient ce nom de Ἡρῶ? M. Naville avait d'abord pensé qu'il venait de [hiéroglyphes], *ār*, pluriel *āru*, « magasins », ce qui aurait très bien convenu aux *'arê misknôt* de Phithom. Exod., I, 11; *Store-City of Pithom*, p. 10. Mais il est revenu sur cette interprétation et l'a corrigée dans une note, *loc. cit.*, et dans le *Sphinx* d'Upsala, t. V, p. 197. « Puisque le sphinx est un lion, il doit porter les différents noms qui sont donnés à cet animal. Nous en connaissons plusieurs, en particulier un qui est peut-être d'origine sémitique, [hiéroglyphes], *ār*. La transcription grecque en serait ΗΡ et de là vient le nom de Ἡρῶ qui est donné à Tum, dans la traduction de l'obélisque d'Hermapion. Ammien Marcellin, XVII, 4. Ero c'est Tum représenté par un lion, un sphinx; Eropolis, Ero castra, c'est la ville, le camp du sphinx, de Tum. » Quoi qu'il en soit, la pénétration de d'Anville n'avait pas été en défaut, ni celle des savants français, depuis Le Père, en passant par Dubois-Aymé et Quatremère, jusqu'à Champollion. Le premier avait vu Héroopolis dans Phithom et délimité l'espace où il fallait la chercher, les autres en devinèrent l'emplacement. Elle ne devait pas être confondue, comme le voulut d'abord Lepsius, *Chronologie*, p. 357, avec le Thohu, Thou ou Thoum de l'*Itinéraire d'Antonin, loc. cit.*, dont la situation à quarante-deux milles d'Héliopolis et à vingt-quatre milles avant d'atteindre Héroopolis ne s'accorde pas avec notre Phithom.

V. Conclusion. — Les fouilles de Phithom ont donné lieu à des conclusions secondaires, dont les unes atteignent la plus grande vraisemblance, comme l'identification du pharaon de l'oppression et, par suite, du pharaon de l'Exode. « Ramsès II construisant Pithom correspond bien au puissant roi de l'oppression, tandis que Ménephtah Ier négligeant Pithom rappelle bien le pharaon malheureux de la Fuite. » E. Lefébure, *loc. cit.*, p. 320. Les autres conclusions sont moins certaines, impossibles même, comme celle qui veut que le golfe de la mer Rouge, même au temps des Romains, se soit étendu jusqu'à neuf milles d'Héroopolis, c'est-à-dire jusqu'à Clysma qui aurait été située à l'extrémité du lac Timsah. On en devine les conséquences pour déterminer le point où les Hébreux passèrent la mer Rouge. *Store-City of Pithom*, p. 24-27. Mais ce sujet a été traité. Voir Phihahiroth. Le point capital ici était de voir que la plus importante ville de l'Exode est à peu près sûrement identifiée; que tout le début de ce même Exode s'explique, bien qu'on ne sache encore avec certitude où prendre Ramessès; que Socoth, la seconde station des Hébreux, est au voisinage de Phithom. Toutefois quelque vive que soit la lumière que les fouilles de Tell el-Maskhouta ont projeté sur l'authentique récit de Moïse, nous n'oserions pas affirmer de façon absolue que tous les doutes prudents sont levés. Il faut encore compter avec les surprises possibles des recherches entre Ismaïliah et Suez, sur la rive occidentale du canal.

C. Lagier.

PHITHON (hébreu : *Pîṭôn;* Septante : Φιθών), le premier nommé des fils de Micha, petit-fils de Jonathas et arrière-petit-fils du roi Saül. I Par., VIII, 35; IX, 41.

PHLÉGON (grec : Φλέγων, « ardent, brûlant »), chrétien de Rome, salué par saint Paul. Rom., XVI, 14. Le Pseudo-Dorothée, *Patr. gr.*, t. XIII, col. 1060, et le Pseudo-Hippolyte, *Patr. gr.*, t. X, col. 160, le comptent parmi les soixante-douze disciples de Notre-Seigneur et disent qu'il devint évêque de Marathon dans l'Attique. Les Grecs et les Latins l'honorent comme martyr le 8 avril. *Acta sanctorum*, édit. Palmé, aprilis t. I, p. 739.

PHOCHÉRETH (hébreu : *Pôkérét*, « prenant au filet »), chef ou ancêtre d'une famille de Nathinéens, « fils des serviteurs de Salomon », qui retourna de captivité en Palestine avec Zorobabel. Le texte hébreu porte : *Benê Pokéréṭ haṣ-ṣebaïm*, dans les deux passages où il est nommé, I Esd., II, 57; II Esd., VII, 59, et à en juger par les listes des Nathinéens, que donnent les deux livres et dans lesquelles le mot « fils » est suivi exclusivement du nom seul du père ou chef, sans autre indication, on doit conclure que *Pokéréṭ haṣ-ṣebaïm* ne forme qu'un nom propre, à moins qu'on ne suppose que le mot *benê*, « fils », est tombé devant *haš-šebaïm*. Les deux opinions ont leurs partisans. Les uns pensent qu'il faut lire en effet : « les fils de *Pokéréṭ-Has-ṣebaïm* », nom ou surnom qui signifie « celui qui prend au piége des gazelles, chasseur de gazelles ». D'autres lisent : « les fils de Phochéreth; les fils d'Asebaïm. » Les Septante ont traduit : υἱοὶ Φαχερὰθ, υἱοὶ 'Ασεβωείμ, I Esd., II, 57, et : υἱοὶ Φακαρὰθ, υἱοὶ Σασαΐμ, II Esd., VII, 59. La Vulgate a pris *haṣ-ṣebaïm* pour un nom de lieu : *filii Phochereth, qui erant de Asebaim;* I Esd., II, 57; *filii Phochereth, qui erat ortus ex Sebaim*, mais cette interprétation n'est pas facile à justifier. Voir Asebaïm, t. I, col. 1075.

PHŒBÉ (grec : Φοίβη, « radieuse » ou « lune »), diaconesse de Cenchrées, recommandée par saint Paul aux chrétiens de Rome et placée en tête des recommandations. Rom., XVI, 1-2. On admet généralement que ce fut Phœbé qui porta aux fidèles de Rome l'Épître écrite à leur adresse par saint Paul. L'Apôtre fait d'elle un grand éloge. Il l'appelle « notre sœur, qui sert (διάκονος) l'Église qui est à Cenchrées » un des deux ports de Corinthe. Ce titre de διακόνος τῆς ἐκκλησίας semble indiquer une fonction spéciale et déterminée, quoiqu'il ne soit pas possible de préciser en quoi elle consistait. S. Jean Chrysostome, *Hom.*, XXX, 2, *in Rom.*, t. LX, col. 663. Voir Diaconesse, 3°, t. II, col. 1401. C'est le seul passage du Nouveau Testament où il soit question d'une femme διακόνος, mais on peut y voir comme l'origine des diaconesses, de ces *ministræ* que Pline le Jeune, *Epist.*, X, XCVI, 8, dit avoir existé dans l'Église chrétienne. Cf. Diaconesse, t. II, col. 1400. Saint Paul ajoute qu'elle a été προστάτις, « aide », c'est-à-dire qu'elle a rendu de grands services « à lui-même et à beaucoup d'autres. » Elle devait être riche et, habitant Cenchrées, le port où débarquaient les voyageurs qui venaient d'Éphèse en Grèce, elle avait eu souvent l'occasion d'être utile aux nouveaux chrétiens qui passaient par là. L'insistance avec laquelle l'Apôtre appuie sa recommandation montre quelle importance il y attachait et combien il tenait à ce qu'on fît bon accueil à la messagère de son Épître. Nous ignorons quelles

affaires particulières Phœbé pouvait avoir à Rome. Saint Paul, sans s'expliquer autrement, demande seulement aux chrétiens de la capitale de l'empire de lui prêter leur concours en tout ce dont elle aura besoin. On croit communément que Phœbé était une veuve, et non une vierge. Voir *Acta sanctorum,* t. I septembris, édit. Palmé, p. 605, n. 18. L'Église célèbre sa fête le 3 septembre. Les martyrologes ne savent de sa vie que ce que nous en apprend saint Paul.

PHŒNICE (grec : Φοῖνιξ), port de mer mentionné Act., XXVII, 12, à l'occasion du voyage maritime de saint Paul, comme un excellent hivernage, situé sur la côte méridionale de l'île de Crète, à l'est de Bons-Ports et de Laséa. Cf. Act., XXVII, 9. Son nom lui venait sans doute des palmiers (en grec, φοῖνιξ) qui, comme nous l'apprend Théophraste, *Hist. plantar.*, II, 8, croissaient en nombre dans ces parages. Mis en danger par le mauvais temps, le vaisseau qui conduisait saint Paul à Rome se dirigeait vers ce port, pour y passer l'hiver, lorsqu'une terrible tempête le rejeta en pleine mer. Ptolémée, III, XVII, 3, et Strabon, X, IV, 3, parlent l'un et l'autre d'un port crétois du nom de « Phoinix ». Strabon en fait un village florissant, κατοικία, et le place sur « l'isthme » de Crète, c'est-à-dire dans la partie la plus étroite de l'île, entre le mont Ida et les montagnes de l'extrémité occidentale, sur le territoire de Lampa ou Lappa, ville d'une certaine importance. Voir CRÈTE, carte, fig. 404, t. II, col. 1113. Le passage de Ptolémée est plus obscur, et semble désigner tout à la fois un port nommé « Phoinikoi », et une ville appelée « Phoinix », également situés sur la côte méridionale.

D'après MM. James Smith et le commandant Spratt, qui ont tout particulièrement étudié les détails relatifs au voyage et au naufrage de saint Paul dans la Méditerranée, il n'y a pas de doute que Phœnice ne corresponde au port actuel de Loutro, qui est « la seule baie de la côte sud dans laquelle un bâtiment puisse mouiller en toute sécurité durant l'hiver, parce que les vents du sud, repoussés par les hautes montagnes qui la dominent, ne viennent jamais à terre, et parce que la mer qu'ils soulèvent arrive presque morte à la côte, de sorte que les bâtiments roulent, mais les amarres ne fatiguent pas. » Spratt, *Instructions sur l'île de Crète,* trad. franç., Paris, 1861, p. 44. Cf. J. Smith, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul,* 4e édit., in-8°, Londres, 1888, p. 261. Loutro, située à l'est du cap Plaka, qui correspond au cap Hermæa des anciens, est précisément sur le territoire de l'antique cité de Lappa.

Il est vrai que, d'après le texte des Actes, « Phœnice est un port de Crète qui regarde du côté du Libs, » ou vent du sud-ouest, vent africain, « et du côté du Khorus » ou vent du nord-ouest, tandis que la baie de Loutro est au contraire ouverte dans la direction du sud-est et du nord-est. La difficulté est très réelle. On a essayé de la résoudre de plusieurs manières : 1° Il est possible que l'ancien port de Phœnice ait consisté en un double bassin, dont l'un aurait été abrité contre les vents du sud, et l'autre contre les vents du nord. Voir Ramsay, dans Hastings, *Diction. of the Bible,* in-4°, t. III, p. 863; J. Belser, *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklært,* in-8°, Vienne, 1905, p. 317. — 2° Comme l'ont fait remarquer de nombreux commentateurs, à la suite de M. J. Smith, les mots « qui regarde du côté du Libs... » ne sauraient signifier que le port était ouvert aux vents du sud-ouest et du nord-ouest, c'est-à-dire aux vents occidentaux, si dangereux dans ces régions, mais plutôt, que les côtes qui entouraient la baie se dressaient dans cette double direction, et, par suite, la garantissaient contre eux. Presque tous les exégètes récents adoptent ce sentiment; entre autres MM. Vigouroux, Fouard, Felten, Cook dans la *Speaker's Bible,* Wendt dans la 8e édit. du commentaire de W. Meyer, etc. Cela revient à dire que le port de Phœnice était ouvert, non pas du côté d'où venait le vent, mais dans la direction opposée, du côté où le vent soufflait. Si le port avait été exposé au Libs et au Khorus, il n'aurait nullement répondu aux conditions requises pour un hivernage. — 3° Comme il a été dit plus haut, aucun autre port de la côte méridionale de l'île de Crète ne paraît avoir convenu à la situation décrite. C'est bien à tort qu'on a parfois accusé saint Luc de n'avoir pas exactement rendu le langage des marins qui l'auraient renseigné sur Phœnice. Les habitants affirment que l'ancien nom de la ville était *Phœniki.* — Voir Hœck, *Kreta,* Gœttingue, 1823-1824, t. I, p. 387-388; C. Bursian, *Geographie von Griechenland,* t. II, Leipzig, 1870, in 8°, p. 545-546;



74. — Côte sud de l'île de Crète.

Spratt, *Travels and Researches in Creta,* t. II, p. 247; Conybeare and Howson, *The Life and Epistles of St. Paul,* in-12, Londres, 1875, p. 641-642; A. Breusing, *Die Nautik der Alten,* in-8°, Brême, 1886, p. 186; A. Trève, *Une traversée de Césarée... à Putéoles,* in-8°, Lyon, 1887, p. 25-26; H. Balmer, *Die Romfahrt des Apostels Paul und die Seefahrtskunde im römischen Kaiserzeitalter,* Leipzig, 1906, 3e partie, chap. I.

L. FILLION.

1. PHOGOR (hébreu : *hap-Peʿor;* Septante : Φογώρ), montagne de Moab, mentionnée seulement dans Num., XXIII, 28. Balac, roi de Moab, conduisit Balaam sur son sommet afin qu'il pût voir de là le camp des Israélites et le maudire. Cette montagne était située en face de *Jesimon,* c'est-à-dire du désert au nord-est de la mer Morte, dans le voisinage de l'embouchure du Jourdain. Son emplacement n'est pas rigoureusement déterminé; elle devait se trouver près de Bethphogor. Voir BETHPHOGOR, t. I, col. 1710. C'est là qu'on rendait un culte impur à Béelphégor. Voir BÉELPHÉGOR, t. I, col. 1543. — Phogor, Num., XXV, 18 (Vulgate : *idolum Phogor*), est pour Béelphégor.

2. PHOGOR (Septante : Φαγώρ), une des onze villes de la tribu de Juda ajoutées par les traducteurs grecs au texte hébreu. Elle était située entre Bethléhem et Étham. Jos., XV, 60. Eusèbe et saint Jérôme en font mention. « Il y a un autre village de Fogor, dit saint Jérôme, qu'on voit non loin de Bethléhem; il s'appelle maintenant Phaora. » *Onomastic.*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 363. On identifie généralement aujourd'hui ce Phogor avec le *Khirbet Beit-Foghour,* qui a conservé le nom antique, à huit kilomètres au sud-ouest de Bethléhem. C'est un amas de ruines situées sur une

colline. M. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 314, y a trouvé encore une vingtaine de maisons, d'apparence arabe, en partie debout, mais abandonnées, ainsi que les jardins qui les avoisinent. Dans les environs est la source appelée *Aïn Faghour,* qui coule dans un ancien canal dégradé; sur les flancs de la colline, qui limite au sud la vallée arrosée par l'*Aïn Faghour,* sont d'anciennes chambres sépulcrales creusées dans le roc; quelques-unes d'entre elles servent de refuge à des bergers. Béelphégor avait-il été honoré autrefois en ce lieu? C'est ce que plusieurs supposent, mais on ne peut donner là d'autre indice de son culte que le nom.

PHOLLATHI (hébreu : *Pe'ulṭaï;* Septante : Φολλαθί), le huitième et dernier nommé des fils d'Obédédom qui avait gardé l'arche d'alliance dans sa maison. Phollathi était un descendant d'Asaph, de la tribu de Lévi et un des portiers du Tabernacle du temps de David. I Par., XXVI, 5.

PHORATHI (hébreu : *Pôrâṭâ';* Septante : Φαραδάθα; *Alexandrinus :* Βαρδάθα; *Sinaiticus :* Φαραάθα), le quatrième des dix fils d'Amon qui fut mis à mort par les Juifs. Esth., IX, 8. Le nom doit être perse et si l'on adopte la leçon grecque *Pharadatha,* peut signifier « donné par la destinée ».

PHOSECH (hébreu : *Pâsak;* Septante : Φασέκ), le premier nommé des trois fils de Jéphlat, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 33.

PHOTINE, nom donné à la femme samaritaine convertie par Notre-Seigneur, Joa., IV, 6-32, sans doute parce qu'elle avait reçu la lumière d'en haut, φωτεινή, de φῶς, « lumière ». Voir S. Nil, *Epist.,* II, 31, t. LXXIX, col. 212; *Etymolog. magnum,* édit. Craisford, in-f°, Oxford, 1848, p. 276, 53. Le martyrologe marque sa fête comme martyre au 20 mars. Voir *Acta sanctorum,* martii t. III, p. 80.

PHRYGIE (grec : Φρυγία), province d'Asie Mineure, mentionnée une fois dans l'Ancien Testament, II Mach., V, 22, et trois fois dans le Nouveau, Act., II, 10; XVI, 6; XVIII, 23. Son nom lui venait de ses anciens habitants, les Φρύγες — on trouve aussi les variantes Βρύγες, Βρεύγες et Βρίγες — c'est-à-dire les « hommes libres », suivant l'interprétation donnée à ce mot par Hésychius, au mot Βρίγες. *Lexicon,* édit. M. Schmidt, 5 in-4°, Iéna, 1858, t. I, p. 398.

I. LIMITES DU TERRITOIRE PHRYGIEN. — Elles demeurèrent toujours assez vagues, et peut-être n'existe-t-il pas, en Asie Mineure, d'expression géographique dont il soit plus difficile de déterminer le sens d'une manière précise. En effet, l'étendue de la Phrygie varia beaucoup aux différentes époques de son histoire, ainsi qu'il sera dit plus bas. Pour savoir au juste ce que signifie ce nom, lorsqu'on le rencontre dans un ancien auteur, on doit donc se demander tout d'abord de quelle période il s'agit et quelles étaient alors, au moins en gros, les bornes de la Phrygie. Aux temps les plus anciens, les Phrygiens paraissent avoir occupé une partie considérable de la péninsule asiatique. Leur domaine allait jusqu'à la mer Égée et à l'Hellespont. Cf. Diodore, VII, 11, d'après lequel, pendant vingt-cinq ans, au début du IXe siècle avant J.-C., ils furent maîtres de la mer. Troie est souvent appelée phrygienne par les vieux classiques, ainsi que la Lydie méridionale. Néanmoins, lorsqu'on parle de la Phrygie proprement dite, ou de la Grande Phrygie, ἡ μεγάλη Φρυγία, par opposition à la Petite Phrygie, nommée aussi Phrygie hellespontide, Strabon, X, III, 6, on désigne surtout l'extrémité occidentale du grand plateau qui occupe le centre de l'Anatolie actuelle, avec les montagnes avoisinantes, jusque vers le fleuve Halys, aujourd'hui *Kizil-Irmak,* à l'est. Au nord, elle confinait à la Bithynie; au sud, à la Pisidie. On peut dire aussi, d'une manière plus spéciale, qu'au premier siècle de notre ère, la Phrygie était limitée au nord par la Bithynie; au sud par la Lycie, la Pisidie et l'Isaurie; à l'est par la Galatie et la Lycaonie; à l'ouest par la Carie, la Lydie et la Mysie (fig. 76).

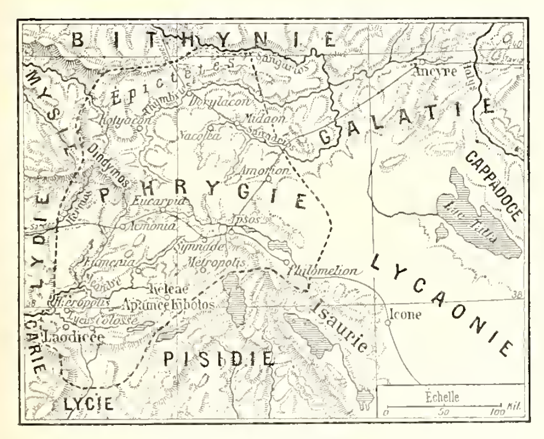
75. — La Phrygie personnifiée.

Tête laurée de Caracalla, à droite, épaule drapée, poitrine cuirassée. ℟. En haut : ☥ ΠΗ. En exergue : ΛΑΟΔΙΚΕΟΝ ΝΕΩΚΟΡΩΝ. A gauche : ΦΡΥΓΙΑ; à droite : ΚΑΡΙΑ. Au milieu, la déesse urbaine « Laodicée », assise sur un trône, tourrelée, tenant de sa main droite étendue une statuette de Zeus Laodicien et de la gauche une corne d'abondance; devant elle, la Phrygie debout portant sur la tête le kalathos: dans sa main droite sont deux épis, et dans la gauche un sceptre appuyé sur son épaule. Derrière le trône est la « Carie » portant le kalathos et tenant un rameau et une corne d'abondance.

II. GÉOGRAPHIE PHYSIQUE. — Sous ce rapport, la Phrygie présentait beaucoup de variété, selon les régions dont elle était composée. Dans son ensemble, la *Phrygia magna* consistait en un vaste plateau, dont l'altitude moyenne est de 900 à 1000 mètres. Ce plateau est coupé en divers endroits par des vallées profondes, entre autres celles du Méandre et de l'Hermos à l'ouest, du Thymbrios au nord-est, du Sangarios au nord, du Lycus, etc. Çà et là se dressent des groupes isolés de montagnes, parmi lesquelles on peut citer le Dindymos, aujourd'hui *Mourad-Dagh.* Les cours d'eau sont plus rares au nord et au sud, plus fréquents au centre et au sud-ouest. Les parties de la contrée qu'arrosent des rivières étaient fertiles, et produisaient en abondance du blé, des fruits et du vin. Cf. Homère, *Il.,* II, 862; III, 184; XII, 719. Les autres districts étaient arides et peu productifs, notamment la région méridionale qui avoisine la Pisidie; du moins, très riches en sel — ils contiennent plusieurs lacs salés — ils convenaient fort bien à l'élevage des moutons : aussi la race des brebis phrygiennes à laine noire était-elle renommée au loin. La Phrygie était aussi un pays de commerce, grâce aux deux routes qui la traversaient et qui la mettaient en communication soit avec l'Occident, soit avec l'Orient. L'une allait de Byzance en Arménie, par Ancyre et Tavia; l'autre partait de la côte, à l'ouest, et se dirigeait vers les passes du Taurus, par Sardes, Synnade et Icone, saint Paul dut les utiliser l'une et l'autre, la seconde surtout, durant ses courses apostoliques. — Les carrières de marbre n'étaient pas rares en Phrygie, non plus que les mines d'or, comme le témoigne la légende de son ancien roi, Midas. L'art phrygien fut florissant au IXe et au VIIIe siècle avant J.-C.; il consistait surtout en broderies, en tapis, dans la fabrication des voitures, etc. — Les villes du pays étaient bâties pour la plupart dans

les vallées creusées par les fleuves; Homère vantait déjà leur beauté. Les principales étaient : au nord, Dorylæon et Kotyæon; à l'est, Amorion, Synnade et Ipsos; dans la vallée du Méandre, Kéléæ ou Apamée Kibôtos, ancienne résidence des rois phrygiens; puis Laodicée, t. III. col. 82; Hiérapolis, t. III, col. 702; Colosses, t. II, col. 860, célèbres dans l'histoire des origines chrétiennes.

III. Les habitants. — 1° Les Phrygiens étaient un peuple très ancien. D'après la tradition grecque, ils appartenaient à diverses tribus originaires de Macédoine et de Thrace, qui avaient émigré en Asie Mineure. Cf. Hérodote, VII, 73; Strabon, X, III, 16; Pline, H. N., V, 41. Mais Hérodote, VII, 73, signale aussi leur parenté avec les Arméniens, et il est fort possible, comme l'admettent de nombreux auteurs, qu'ils aient formé dans la péninsule asiatique une race un peu mélangée. C'était un peuple doux et pacifique, efféminé même et passif, qui demeura sans vigueur pour résister aux influences étrangères; aussi fut-il débordé de toutes



76. — Carte de la Phrygie.

parts, aux différentes époques de son histoire, et jamais il n'exerça un rôle important, sous le rapport politique, parmi les peuples anciens.

2° Les rochers abondent sur le territoire phrygien; aussi les habitants en profitèrent-ils de bonne heure, pour y creuser des habitations, des sanctuaires, des tombeaux, dont on a retrouvé de nombreux restes, spécialement dans le district montagneux du Sangarios supérieur. Il y a là des échantillons très intéressants de l'architecture et de la sculpture phrygiennes. Voir W. M. Ramsay, *The Rock Necropolis of Phrygia*, dans le *Journal of Hellenic Studies*, t. III, p. 1-68, 156-263; t. V, p. 241-262.

3° La langue des Phrygiens, autant qu'on peut en juger par les rares spécimens qui sont parvenus jusqu'à nous, appartenait à la famille indo-germanique. Voir de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig, 1866, p. 276-280; Lassen, dans la *Zeitschrift der deutsch. morgenländischen Gesellschaft*, t. X, p. 369-375. Elle passait pour remonter jusqu'à l'époque des premiers humains. Hérodote, II, 2; Pausanias, I, XIV, 12.

4° Les Phrygiens avaient aussi, à l'origine, leur religion à part, dont maint détail passa dans celle des Hellènes. Leurs divinités principales étaient Men ou Manès, Cybèle et Attis. Au culte qu'ils leur rendaient se mêlaient les plus honteuses orgies. La légende religieuse florissait en Phrygie, et elle a fourni des traits abondants à la mythologie grecque, entre autres l'histoire de Philémon et Baucis.

IV. Histoire de la Phrygie. — Sous le rapport historique et politique, cette province a passé par des vicissitudes multiples, dont nous n'avons à relever ici que les points les plus saillants. Suivant les anciens auteurs, cf. Hérodote, II, 2; Pausanias, I, XIV 12; Claudien, *In Eutrop.*, II, 251, etc., il exista d'assez bonne heure, dans la vallée du Sangarios, un royaume autonome. Toutefois, la Phrygie ne forma que pendant une période assez restreinte un État indépendant. On entend dans Homère, *Iliad.*, II, 862 et III, 187, des échos de son ancienne grandeur. Parmi ses premiers rois, on cite Gordios, et surtout Midas, dont on a retrouvé naguère le tombeau, avec l'inscription « Midas, le roi ». Mais, entre les années 680 et 670 avant J.-C., à partir de l'invasion formidable des Cimmériens, l'histoire de la Phrygie devint « une histoire d'esclavage, de dégradation et de décomposition ». *Encycl. britannica*, 9e édit., t. XVIII, p. 851. Lorsque ces terribles envahisseurs eurent été expulsés d'Asie Mineure, vers la fin du VIe siècle ou au commencement du Ve, la Phrygie tomba au pouvoir de Crésus, roi des Lydiens. Un peu plus tard, vers 546, les Perses s'en emparèrent à leur tour; elle fut ensuite conquise par Alexandre le Grand, qui la légua à ses successeurs. Les Galates l'envahirent aussi en 278; mais, refoulés par Attale Ier de Pergame, ils ne réussirent à garder définitivement que la partie nord-est du territoire.

Lorsque les Romains furent devenus maîtres de la région qui avait formé la Grande Phrygie, ils en rattachèrent les districts occidentaux à la province d'Asie proconsulaire, sous le nom de *Phrygia asiana* (49 avant J.-C.), tandis que les districts orientaux et méridionaux étaient joints à la province de Galatie, sous le titre de *Phrygia galatica* (36 avant J.-C.). Elle cessa par là-même d'avoir une existence politique séparée. Son nom ne reparut officiellement, comme désignation d'une province, que vers la fin du IIIe siècle après J.-C., lors de la nouvelle division de l'empire romain. Voir J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain*, trad. franç., t. II, Paris, 1892, p. 237-239, 313-314.

V. La Phrygie et les Juifs. — Favorisés par les successeurs d'Alexandre le Grand, qui leur accordèrent en Asie Mineure des droits égaux à ceux des Grecs et des Macédoniens, de nombreux Israélites ne tardèrent pas à s'établir dans les régions phrygiennes. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 4, raconte expressément qu'Antiochus le Grand, roi de Syrie (224-187 avant J.-C.), transporta 2000 familles juives, de Mésopotamie et de Babylonie, en Phrygie et en Lydie. Le Talmud range ces Juifs de Phrygie parmi les descendants des dix tribus qui avaient formé le royaume schismatique du nord, sans doute parce qu'ils venaient de la Babylonie. Il les juge assez sévèrement, car il va jusqu'à dire que « les bains et le vin phrygiens les avaient séparés de leurs frères. » Ce langage figuré signifie qu'ils étaient devenus très relâchés sous le rapport religieux, et qu'ils avaient adopté sur plusieurs points les mœurs des païens. Voir Neubauer, *La géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 315; Talmud Babli, *Sabbath*, 147 *b*. Cf. Act., XVI, 1. D'autre part, ils exercèrent eux-mêmes une influence salutaire sur les Gentils parmi lesquels ils vivaient, et ils les préparèrent ainsi à recevoir la foi chrétienne. Saint Luc nous apprend que, de leur côté, ils se convertirent en grand nombre à la religion de Jésus dans ces parages. Cf. Act., XIII, 14, 43, 49-50; XIV, 19, etc.

VI. La Phrygie dans l'Ancien et le Nouveau Testament. — 1° Nous ne nous arrêterons pas au passage II Mach., V, 22, où il est simplement affirmé que Philippe, qui avait été nommé gouverneur de Jérusalem par Antiochus Épiphane, vers l'an 170 avant J.-C., appartenait à la race phrygienne, τὸ μὲν γένος Φρύγα.

2° Au premier des trois endroits où elle est mentionnée dans le Nouveau Testament, Act., II, 10, la Phrygie est prise aussi dans un sens assez général. Elle y apparaît comme une des nombreuses contrées de la *Diaspora* d'où il était venu des pèlerins juifs à Jérusalem, pour assister à la fête de la Pentecôte : «... Ceux qui habitent la Mésopotamie, la Judée, la Cappadoce, le Pont, l'Asie, la Phrygie, la Pamphilie, l'Égypte... » Dans cette énumération extraordinaire, dont on a vainement cherché le principe directeur, le mot « Phrygie » doit représenter tout le territoire de cette contrée, tel qu'il existait à l'époque de saint Paul, c'est-à-dire, aussi bien la *Phrygia galatica* que la *Phrygia asiana*. — Les deux autres passages du livre des Actes où il est question de la Phrygie se rapportent, l'un au second voyage apostolique de Paul et l'autre à son troisième voyage. Ils méritent d'être étudiés simultanément. Act., XVI, 6 : « Ils (Paul et Timothée) traversèrent la Phrygie et le pays de Galatie, » τὴν Φρυγίαν καὶ [τὴν] Γαλατικὴν χώραν. Act., XVIII, 23 : « (Paul) ayant traversé successivement le pays de Galatie et la Phrygie, » τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν. Dans les deux textes, le narrateur emploie les mêmes termes géographiques, mais avec une inversion occasionnée par la direction différente que suivait l'Apôtre. Dans le premier cas, Act., XVI, 6, saint Paul venait de Lycaonie, et, empêché par l'Esprit-Saint d'annoncer l'Évangile dans l'Asie proconsulaire, il se dirigea vers la Bithynie, après avoir traversé une partie de la Phrygie et de la Galatie. Dans le second cas, Act., XVIII, 23, l'Apôtre se proposait expressément de parcourir la Galatie et la Phrygie, pour se rendre de là à Éphèse. Si nous nous reportons à ce qui a été dit plus haut de l'histoire de la Phrygie, il n'est pas étonnant qu'à deux reprises cette province soit ainsi associée à la Galatie. En effet, nous avons vu qu'avant l'époque de saint Paul, la Phrygie avait été démembrée par les Romains et rattachée aux provinces de Galatie et d'Asie. Dans nos deux textes, le mot Phrygie désigne donc plus particulièrement la *Phrygia asiana*. — Selon d'autres, l'expression τὴν Φρυγίαν καὶ [τὴν] Γαλατικὴν χώραν, ou *vice versa*, désignerait un seul et même district, qui était tout à la fois phrygien et galate : phrygien sous le rapport ethnologique, et galate sous le rapport politique, depuis son annexion à la Galatie. — Les interprètes discutent aussi sur la nature du mot Φρυγίαν dans les deux passages en question. Suivant les uns, il serait de part et d'autre un adjectif, de sorte qu'on devrait traduire, Act., XVI, 6 : « Ils traversèrent la région phrygienne et galate ; » Act., XVIII, 13, « Ayant traversé la région galate et phrygienne. » Selon d'autres, Φρυγίαν serait au contraire un substantif, Act., XVI, 6 : « Ils traversèrent la Phrygie et la région galate ; » Act., XVIII, 23 : « Ayant traversé la région galate et la Phrygie. » D'après une troisième opinion, Φρυγίαν serait pris adjectivement dans le premier passage, Act., XVI, 6, et substantivement dans le second. Act., XVIII, 23. L'emploi d'un seul article, du moins d'après la leçon la plus accréditée, semble favoriser le premier sentiment. Il est aussi question implicitement de la Phrygie au passage Act., XIX, 1, *peragratis superioribus partibus*. En effet, d'après le contexte, les « parties supérieures », ainsi nommées à cause de leur altitude élevée, ne sont autres que les régions centrales de l'Asie Mineure, c'est-à-dire la Galatie et la Phrygie, que saint Paul venait de parcourir.

Ainsi donc, la Phrygie eut le grand honneur de recevoir au moins à deux reprises la visite de l'apôtre des Gentils, qui y jeta les premières semences de la foi chrétienne. On ignore cependant si c'est par lui directement, ou par ses disciples, que furent fondées les Églises, si brillantes peu de temps après, de Colosses, de Laodicée et de Hiérapolis, situées dans la vallée du Lycus. En ce qui concerne celle de Colosses, il paraît plus vraisemblable, d'après l'épître qui lui fut adressée par saint Paul, que l'Apôtre n'eut pas une part immédiate à sa fondation. Voir L.-Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée*, t. VIII, Paris, 1905, p. 395. Selon d'anciennes traditions, saint Jean l'évangéliste aurait exercé plus tard un ministère personnel dans la même vallée du Lycus. — La Phrygie a joué un rôle important dans l'histoire de l'Église primitive, et on y voit encore les restes nombreux de monuments chrétiens, antérieurs à l'époque de Constantin.

VII. Bibliographie. — Bergmann, *De Asia Romanorum provincia*, in-8°, Berlin, 1846 ; l'article *Phrygien*, dans la *Realencyklopædie der classischen Alterthumswissenschaft*, t. V, p. 1569-1580 ; Becker-Marquardt, *Handbuch der römischen Alterthümer*, Leipzig, 1843-1867, t. III, p. 136-139, 155-162 ; K. Ritter, *Vergleichende Erdkunde des Halbinsellandes Klein-Asien*, Berlin, 1859-1860, t. I, p. 520-680 ; Ch. Texier, *Description de l'Asie Mineure*, in-8°, Paris, 1863, p. 153-175 ; W. M. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, 2 in-8°, Londres, 1895-1897 ; Id., *Historical geography of Asia Minor*, in-8°, Londres, 1890 ; Id., *The Church in the roman empire*, in-8°, Londres, 1893 ; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, in-4°, Paris, 1890 ; t. V, *La Phrygie*, p. 1-235, A. Torp, *Zu den phrygischen Inschriften aus römischer Zeit*, in-4°, Christiania, 1894 ; Id., *Zum Phrygischen*, Christiania, in-4°, 1896 ; G. Radet, *En Phrygie : Rapport sur une mission scientifique en Asie Mineure*, in-8°, Paris, 1895 (extrait des *Nouvelles archives scientifiques*, t. VI) ; H. Ouvré, *Un mois en Phrygie*, in-18, Paris, 1896 ; Reber, *Die phrygischen Felsendenkmäler*, in-8°, Munich, 1897 ; V. H. Barclay, *Catalogue of the greek coins of Phrygia*, in-8°, Londres, 1906.

L. Fillion.

PHRYGIEN (grec : Φρύξ), originaire de Phrygie. II Mach., V, 22. Un officier d'Antiochus Épiphane, appelé Philippe, était Phrygien d'origine. Voir Philippe 3, col. 266.

PHUA, nom dans la Vulgate d'une Égyptienne et de deux Israélites qui portent tous des noms différents en hébreu.

1. PHUA (hébreu : *Puvvâh ;* Septante : Φουά), le second des quatre fils d'Issachar. Gen., XLVI, 13 ; Num., XXVI, 33 ; I Par., VII, 1. Ses descendants furent nommés les Phuaïtes. Num., XXVI, 23.

2. PHUA (hébreu : *Pû'âh ;* Septante : Φουά), une des deux sages-femmes égyptiennes que le pharaon chargea de faire périr tous les enfants mâles qui naîtraient aux Hébreux. Exod., I, 15. Elle n'exécuta pas, ainsi que l'autre sage-femme Séphora, les ordres du roi et lui répondit, pour lui expliquer comment les nouveau-nés des Hébreux n'avaient point péri, que les femmes des Hébreux n'avaient pas besoin de leur ministère. Les uns pensent que Séphora et Phua étaient Égyptiennes, d'autres qu'elles étaient israélites. Josèphe, *Ant. jud.*, II, IX, 2, est de la première opinion ; la plupart des commentateurs juifs, saint Augustin, *Cont. mend.*, XV, t. XL, col. 539, et beaucoup d'autres sont de la seconde. Les premiers allèguent que le roi d'Égypte ne pouvait compter que sur des Égyptiennes pour en obtenir ce qu'il voulait d'elles ; les seconds disent que les femmes israélites n'auraient pas accepté les services des femmes égyptiennes, et que celles-ci n'auraient pas consenti à servir celles-là. L'origine égyptienne de Séphora et de Phua paraît plus vraisemblable. — Le nom de Phua, [hiéroglyphes], *Poua*, se lit sur une stèle du musée

du Caire. Voir Mariette, *Catalogue général des monuments d'Abydos,* 882. C'était le nom d'une femme égyptienne qui vivait sous la XIIIe ou la XIVe dynastie. Voir Lieblein, *Dictionnaire des noms hiéroglyphiques,* supplém., in-8°, Leipzig, 1892, p. 704, n. 1798. Quoique deux sages-femmes seulement soient nommées, il devait y en avoir un plus grand nombre, mais comme l'observe Aben-Esra, elles étaient les deux principales. — Dieu, pour les récompenser de leur conduite, « leur fit des maisons. » Exod., I, 21, c'est-à-dire fit prospérer leur famille.

3. PHUA (hébreu : *Pû'âh;* Septante : Φουά), de la tribu d'Issachar, père du juge d'Israël Thola. Jud., X, 1. Phua est, d'après le texte hébreu, *bèn-Dodô*, ce que la Vulgate traduit « Phua, oncle d'Abimélech », et les Septante : « Phua, fils de son oncle. » Le plus probable est que *Dôdô* est un nom propre. Voir DODO I, t. II, col. 1459.

PHUAÏTES (hébreu : *hap-Punî;* Septante : δῆμος ὁ Φουαΐ; Vulgate : *Phuaitæ*), descendants de Phua, fils d'Issachar. Num., XXVI, 23.

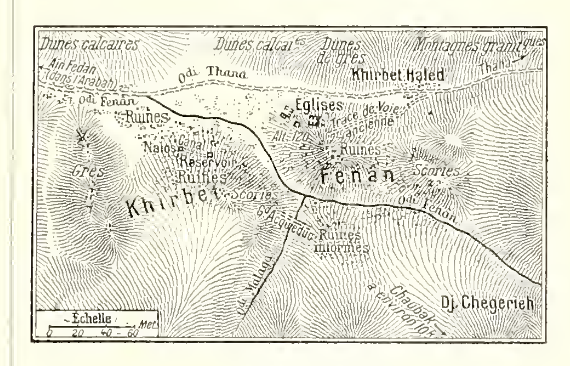
PHUD (Septante : Φούδ), la Pisidie, dans le texte grec de Judith, II, 23 (13). D'après les Septante, Holopherne ravagea Phud (la Pisidie) et Lud (la Lydie), etc. Voir PISIDIE.

1. PHUL (hébreu : *Pûl;* Septante : Φούλ, Φουά, Φαλώχ, Φαλώς; assyrien : *Pulu*), roi d'Assyrie, le même que Théglathphalasar. IV Reg., XV, 19; I Par., V, 26; Voir THÉGLATHPHALASAR.

2. PHUL, *Pûl,* dans le texte hébreu d'Isaïe, LXVI, 29. Voir AFRIQUE, t. I, col. 256.

PHUNON (hébreu : *Pûnôn;* Septante : Φινώ), campement des Israélites dans le désert, entre celui de Salmona et celui d'Oboth. Num., XXXIII, 42-43. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastic.*, édit. Larsow et Parthey, p. 360-363, disent que Φινών, Φαινών, *Fenon,* était situé entre Pétra et Zoar et qu'on y exploitait des mines de cuivre. Saint Épiphane, *Hær.*, LXVIII, 3, t. XLII, col. 188, parle des Φαινήσια μέταλλα, de même que Théodoret de Cyr, *H. E.*, IV, 19, t. LXXXII, col. 1177, qui les appelle Φεννήσια μέταλλα, κατὰ Φέννον (et non : καταφέννης), et ils nous apprennent l'un et l'autre que beaucoup de chrétiens avaient été condamnés à y travailler. Cf. Nicéphore, *H. E.*, XI, 28, t. CXLVI, col. 665. Eusèbe, *H. E.*, VIII, 13, t. XX, col. 775, nomme quelques-uns de ces martyrs. Cf. aussi Eusèbe, *Hist. de martyr. Palæst.*, 7, t. XX, col. 1484. Saint Athanase, *Hist. Arian. ad mon.*, 60, t. XXV, col. 765, parle aussi de ces mines et dit qu'on y trouve promptement la mort.

Le site de Phunon était donc bien connu des anciens, mais le souvenir s'en était complètement perdu. Il a été retrouvé en 1897 par le P. Lagrange. Phunon conserve encore aujourd'hui son nom sous la forme à peine modifiée de *Fenân.* Le *Khirbet Fenân* est au nord-ouest de Pétra, dans l'ouadi el-Arabah, à l'est, voir la carte de l'Idumée, t. III, col. 830. « Voici, dit le P. Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1898, p. 114, deux croupes massives qui ont l'aspect des mines de cuivre de Maghâra, sur la route de Suez au Sinaï. C'est bien le même grès d'un noir verdâtre. Au bas de la montagne, une ruine immense (fig. 77), dominée par une colline tout entière couverte de constructions. C'était comme l'acropole. Sur ses flancs, à l'ouest, deux églises orientées, partout des tas de scories, toutes les traces d'une puissante installation industrielle. Cet endroit n'est pas dépourvu d'un certain charme. Avec un peu de soin, on pouvait avoir là le confluent de deux ruisseaux perpétuels, l'ouadi Thana... et l'ouadi Fenan qui remonte vers Chaubak. L'eau était donc abondante; un aqueduc à peine rompu la conduisait dans un grand réservoir, et la situation, un peu au-dessus de l'Araba, était meilleure que celle de Jéricho et de Ségor... Aujourd'hui trois bergers gardent (ces mines), en répétant sans le comprendre, le nom de la vieille tribu édomite : Kharbet Fenân. Voir PHINON, col. 320. L'homophonie des noms est parfaite, elle a résisté aux transformations des hellénistes, le site est caractérisé par la présence des mines; nul doute que nous ne soyons à Phunon. » Cette identification est d'une extrême importance pour la détermination de la route suivie par les Israélites dans cette partie de leur exode. Moïse put tirer des mines de Phunon le cuivre nécessaire pour la fabrication du serpent d'airain. Num., XXI, 8-9. Cet épisode miraculeux eut lieu dans cette région, et c'est là que le place la carte mosaïque de Madaba. — Phunon devint un siège épiscopal pendant les premiers siècles du christia-



77. — Ruines de Fenân.
D'après un croquis de la *Revue biblique,* 1900, p. 285.

nisme. On trouve la suscription de quelques-uns de ses évêques dans les conciles orientaux, B. Gams, *Series episcoporum,* Ratisbonne, 1873, p. 454, et le P. Lagrange a découvert dans les ruines de Fenân, sur un bloc de grès, *Revue biblique,* 1898, p. 449, le nom d'un évêque Théodore. F. VIGOUROUX.

PHUR, singulier de *Phurim.* Esth., VIII, 7; IX, 24 26. Voir PHURIM.

PHURIM (FÊTE DES) (hébreu : *yimê hap-pûrim, pûrîm;* Septante : ἡμέραι τῶν Φρουραί, Φρουραί; Vulgate : *dies phurim, phurim*), fête instituée en mémoire de la délivrance des Juifs du temps d'Esther.

1° *Son origine.* — 1. Lorsque Aman, ministre d'Assuérus, voulut se venger de Mardochée en faisant exterminer tous les Juifs du royaume, il obtint du roi un édit conforme à ses désirs. Mais il restait à déterminer le jour de l'extermination. Les Perses aimaient à s'en remettre au sort quand ils avaient une décision à prendre. Cf. Hérodote, III, 128. Au premier mois de l'année, qui est celui de nisan, on jeta donc le *pûr,* c'est-à-dire le sort, *gôrâl,* Esth., III, 7, « pour chaque jour et pour chaque mois, jusqu'au douzième mois, qui est celui d'Adar. » Le sort désigna le treizième jour du douzième mois, ce qui laissait aux Juifs un répit d'une année presque entière. Les Perses ne revenaient jamais sur une décision du sort, si peu conforme qu'elle fût à leurs désirs. Le 13 nisan, les secrétaires du roi expédièrent des lettres à toutes les autorités du royaume, pour qu'il fût procédé, le 13 adar, au massacre de tous les Juifs. Esth., III, 7, 13. — 2. « *Pour,* d'où *pourrîm*.... est une des racines les mieux connues et les plus fixes des langues aryennes. *Par* en sanscrit, *por*

en persan; *plere* en latin, *plein* en français, répondent à la même idée et communiquent le même sens à leurs dérivés... Il s'agit d'un instrument fatidique, nommé *pour* en langue perse, qu'on jetait devant toute personne désireuse de prendre l'avis du destin. Le *pour* rendait sans doute ses oracles par *oui* et par *non*... Il devait répondre à une question bien déterminée, posée d'une façon dichotomique : « Les Juifs seront-ils massacrés « le premier jour du mois? » Nous savons que, consulté jour par jour, mois par mois, le *pour* donna d'abord un avis négatif, puis, quand on appela le treizième jour et le douzième mois, il répondit : oui, c'est-à-dire : tuez. » On a découvert à Suse un prisme quadrangulaire sur les faces duquel sont gravés des points, comme sur nos dés. Voir t. II, fig. 484, col. 1325. « Les Perses aimaient les jeux de hasard autant que le vin; le petit monument susien ne serait-il pas un de leurs dés; et leurs dés, sous le nom de *pour,* n'auraient-ils pas servi à consulter le sort et à tenter la fortune? *Pour,* pas plus que cartes, urne ou dés, n'a le sens propre de *sort,* mais tous ces mots entrent dans des phrases semblables : jeter le *pour,* tirer les cartes, mettre la main dans l'urne, agiter les dés, qui éveillent toutes quatre la même idée : consulter le sort. L'expression perse *pour,* littéralement « plein, solide », répond même dans une certaine mesure à la forme du dé achéménide .» Dieulafoy, *L'acropole de Suse,* Paris, 1892, p. 362-363. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 646-652. — 3. A la prière d'Esther, Aman fut condamné, et des courriers furent expédiés dans les provinces pour permettre aux Juifs de se défendre le 13 adar. A Suse, dans toutes les villes et dans toutes les provinces, le nouvel édit royal produisit un revirement total de l'opinion en faveur du peuple voué à la mort; « il y eut parmi les Juifs de la joie et de l'allégresse, des festins et des fêtes, et beaucoup de gens d'entre les peuples du pays se firent Juifs, parce que la crainte des Juifs les avait saisis. » Esth., VIII, 9-17. Le 13 adar, les Juifs prirent les armes contre leurs ennemis et en firent périr un grand nombre. Esther obtint même qu'à Suse le massacre se renouvelât le 14. A trois reprises, le texte sacré remarque que les Juifs « ne mirent pas la main au pillage ». Esth., IX, 1-16. — 4. Après cette exécution les Juifs se reposèrent le 14 adar, à Suse le 15 seulement, et ils en firent un jour de joie et de festin. Mardochée écrivit le récit de ce qui s'était passé et ordonna que, chaque année, le 14 et le 15 adar fussent célébrés par des festins, des échanges gracieux et des distributions aux indigents. Esther et Mardochée écrivirent par deux fois, afin d'établir cette fête à perpétuité, en la faisant précéder de jeûnes et de lamentations, à l'exemple de ce qu'Esther avait elle-même pratiqué. Esth., IV, 16; IX, 17-32. La part prise par Mardochée à tous ces événements et à l'institution de la fête fit donner à chacun de ces deux jours le nom de Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα, *Mardochæi dies,* « jour de Mardochée ». II Mach., XV, 37.

2° *Sa célébration.* — 1. La fête se célébrait pendant deux jours, le 14 et le 15 adar, en mémoire des deux jours accordés aux Juifs de Suse pour se défendre. Dans les années auxquelles on ajoutait un mois intercalaire, le veadar (voir t. II, col. 66), on célébrait deux fois la fête des Phurim, qu'on appelait petit Phurim en adar, et grand Phurim en veadar. La veille de la fête, 13 adar, était un jour de jeûne appelé « jeûne d'Esther ». Mais si le 14 adar tombait un jour de sabbat, le jeûne du 13 était avancé d'un jour. Les règles du jeûne chez les Juifs eussent été trop difficiles à observer la veille d'un jour où était défendue même la préparation des aliments. Voir JEÛNE, t. III, col. 1531. Il va de soi que le jeûne était également avancé quand le 13 adar était un jour de sabbat. Du reste, on évitait que la fête tombât le second, le quatrième ou le septième jour de la semaine. — 2. La fête des Phurim ne s'introduisit pas sans quelque difficulté en Palestine, si l'on en croit la *Gem. Jerus. Megilla,* 70, 4. C'était une nouveauté contre laquelle un bon nombre protestaient. Elle finit cependant par être acceptée, et la mention qu'en fait le second livre des Machabées, XV, 37, prouve qu'en 162 avant Jésus-Christ, on la célébrait à Jérusalem. Elle ne comportait pas de service liturgique. Aucun sacrifice n'était donc prescrit à cette occasion, ce qui s'explique par ce fait que la fête avait eu son origine en pays étranger. Le livre d'Esther ne prévoit d'ailleurs aucun exercice religieux, pas même des actions de grâces au Seigneur. A une époque qu'on ne peut déterminer, on institua des réunions dans les synagogues. Dans la réunion de la veille, on lisait deux passages de la Genèse, XXXII-XXXIV. Ce même jour, on envoyait de l'argent ou des dons en nature aux pauvres, afin qu'ils pussent se réjouir le lendemain. — 3. L'acte le plus important du 14 était la lecture de la *megillâh.* Ce nom, qui signifie « rouleau, volume », était commun à cinq livres sacrés. Voir MEGILLOTH, t. IV, col. 932. Mais on le donnait par excellence et sans autre désignation au livre d'Esther, à cause de l'importance que lui faisait attribuer la fête des Phurim. Les Juifs disaient proverbialement que le Temple et les prophètes pourraient disparaître, mais jamais les Phurim ni la Mégillâh, et ils croyaient que le Messie n'abrogerait ni la loi de Moïse ni le livre d'Esther. La lecture solennelle de la Mégillâh se faisait dans les synagogues, à la lueur des flambeaux, le soir ou la nuit, mais à des jours différents suivant les lieux, le 15 adar dans les *kârakîm,* ou villes enceintes de murailles au temps de Josué, le 14 dans les autres villes ou *'ârîm,* et enfin, dans les bourgs ou *kefârîm,* le second ou le cinquième jour de la semaine le plus voisin de la fête. Si celle-ci tombait le jour du sabbat, la lecture se faisait l'avant-veille. Les années où l'on célébrait la fête des Phurim en adar et en veadar, la lecture n'avait lieu que la première fois. Cf. *Megilla,* I, 4. Le matin de la fête, on lisait le passage de l'Exode, XVII, 8-16, qui raconte la victoire sur les Amalécites, parce qu'on supposait qu'Aman avait eu pour ancêtre le roi amalécite Agag, Cf. I Reg., XV, 8; Esth., III, 1. — 4. Le traité *Megilla* de la Mischna a pour objet la manière de lire le livre d'Esther à la fête des Phurim. Cette lecture donnait lieu à des manifestations bruyantes, qui étaient probablement la cause de son interdiction le jour du sabbat, autant que l'absence du nom de Dieu dans le livre. Voir ESTHER (LIVRE D'), t. II, col. 1980. Ces manifestations, introduites à une époque où la fête prit un caractère de plus en plus profane, furent probablement la raison pour laquelle on fit une rédaction abrégée du livre d'Esther, dans laquelle n'apparaissait plus le nom de Jéhovah. Cf. Cornely, *Introduct. specialis in hist. V. T. libr.,* Paris, 1887, t. II, p. 436; Zschokke, *Historia sacra,* Vienne, 1888, p. 343. Quand le nom d'Aman se présentait au cours de la lecture, on s'écriait : *immaḥ šemô,* « que son nom soit détruit! » ou *šêm rešâ'îm irqâb,* « que le nom des méchants pourrisse! » Les enfants battaient des mains, frappaient les bancs ou heurtaient à grand bruit l'un contre l'autre des morceaux de bois ou de pierre sur lesquels ils avaient écrit le nom d'Aman. A la fin de la lecture, toute l'assemblée poussait des acclamations : « Maudit Aman! Béni Mardochée! Maudite Zarès (femme d'Aman)! Bénie Esther! Maudits idolâtres! Bénis tous les Israélites! Béni Harbona qui a pendu Aman! » Esth., VII, 9. Dans leurs imprécations, les Juifs visèrent par la suite tous ceux qu'ils regardaient comme leurs ennemis. Parfois, sans doute, il leur arrivait de faire des aumônes même aux chrétiens pauvres, à l'occasion de la fête des Phurim. Mais d'autre fois, ils brûlaient l'effigie d'Aman

et en même temps une croix, en haine de la foi chrétienne. Théodose fut obligé de leur défendre ce sacrilége. *Cod. Theod.*, XVI, VIII, 18. — 5. Les festins qui accompagnaient la féte des Phurim étaient joyeux et copieux. D'aprés la *Gem. Megilla*, VII, 2, chacun devait boire, á la fête des Phurim, de manière á ne plus pouvoir distinguer entre « maudit Aman » et « béni Mardochée ». — 6. Un certain nombre d'auteurs ont pensé que la fête mentionnée par saint Jean, V, 1, ἑορτή, « une fête, » ou d'aprés plusieurs manuscrits ἡ ἑορτή, « la fête, » n'était autre que celle des Phurim. Mais cette fête n'obligeait pas á se rendre á Jérusalem et il serait étonnant que saint Jean se fût arrêté á signaler une solennité d'un caractére si profane. Il parle manifestement d'une féte qui attirait à Jérusalem un grand concours de peuple. A la suite de saint Irénée, *Adv. hær.*, II, 22, 3, t. VII, col. 783, et conformément aux conclusions d'Eusébe, *Chronic.*, et *Demonstr. evang.*, t. XIX, col. 536; t. XXII, col. 625, on croit assez généralement que cette fête était la Pâque. Cf. Fillion, *Évang. selon S. Jean*, Paris, 1887, p. 92, 93; Knabenbauer, *Evang. sec. Joan.*, Paris, 1898, p. 187. — 7. Enfin, on a cherché á rattacher la féte juive des Phurim á certains usages en honneur chez les Perses. La fête ne serait qu'une adaptation, par les Juifs de Suse, d'une fête de printemps que les Perses célébraient annuellement. Selon d'autres, elle devrait son origine aux festins que les Perses faisaient en l'honneur des morts pendant dix jours, les cinq derniers jours du douzième mois d'abân et les cinq jours intercalaires qui suivaient. Ces solennités gastronomiques s'appelaient *Fòrdigân* ou *Pôrdigân*, termes que reproduiraient approximativement les mots des textes grecs Φρουραί et Φρουραῖα, et les festins du 14 et du 15 adar n'en seraient que l'imitation. On a prétendu aussi que cette fête n'était qu'un prélude de la fête de la Pâque, qui tombe juste un mois plus tard. Cf. Riehm, *Handwörterbuch des biblisch. Altertums*, Leipzig, 1894, t. II, p. 1264. Toutes ces allégations se heurtent au récit du livre d'Esther qui ne fait pas la moindre allusion, à propos de la féte des Phurim, ni à une solennité printanière, ni au souvenir des morts, ni à une préparation anticipée à la Pâque. Les festins sont de tous les temps et de tous les pays et il était naturel d'y recourir pour célébrer une délivrance. Ils étaient déjà prescrits aux Israélites dans leurs autres fétes. Deut., XVI, 11, 14. En somme, l'historique de la fête des Phurim est aussi incontestable que celle des autres fétes instituées aprés la captivité, celle de la Dédicace, II Mach., X, 1-8, et celle du 13 adar en souvenir de la mort de Nicanor, II Mach., XV, 36-37. — Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 268-269; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 141-142, 336-338; W. Schickard, *Purim sive Bacchanalia Judæorum*, dans les *Critici sacri*, t. III, col. 1184; B. L. Eskuche, *De festo Judæorum Purim*, Marbourg, 1734. H. LESÊTRE.

PHUTH (hébreu : *Pût*; Septante : Φούδ, Λίβυες; Vulgate : *Phuth, Phut, Libyes, Libya, Africa*), pays.

I. LES TEXTES. — Isaïe, LXVI, 19, sous le régne et vers la fin de la vie d'Ézéchias, vers 698 avant J.-C., parle du royaume messianique et des Juifs incrédules. Toutefois, parmi ces derniers, quelques-uns resteront fidèles et Dieu les enverra prêcher sa gloire aux Gentils, aux « Pûl » entre autres et aux « Lûd qui tirent de l'arc », ce que la Vulgate rend par *in Africam et Lydiam tendentes sagittam*. Pûl est un mot qui ne se rencontre nulle part ailleurs et qui semble une corruption pour Pût. Ainsi l'ont compris les Septante qui le traduisent par Φούδ. Leur lecture a été généralement acceptée, á commencer par saint Jérôme, comme l'insinue le mot *Africa*. — Nahum, III, 9, nous montre Pût et Lûbim parmi les auxiliaires de l'armée égyptienne, tandis que Kûš et Misraïm sont la force de Thébes : *Æthiopia fortitudo ejus et Ægyptus...; Africa* (*Pût*) *et Libyes* (*Lûbim*) *fuerunt in auxilio tuo*. Rien n'est plus exact, puisque, avant le sac de Thèbes (664) par Assurbanipal, l'Éthiopie dominait l'Égypte et ne faisait qu'un avec elle. Les Éthiopiens ne pouvaient donc alors être considérés comme les auxiliaires de l'Égypte. Cf. NO-AMON, t. IV, col. 1647. — Jérémie, XLVI, 9, nous apprend que dans l'armée que Néchao II conduit au désastre de Carchamis, 606 avant J.-C., se trouvent des Éthiopiens (*Kûš*) et des Libyens (*Pût*) armés du bouclier, et des Lydiens (*Lûdîm*) saisissant et lançant des flèches. Ici les Éthiopiens ne sont plus que les auxiliaires de l'Égypte et sur le même pied que *Pût* et *Lûdim*. En effet les Éthiopiens, á cette date, se sont retirés á Napata, et l'Égypte posséde un gouvernement indépendant. — Ézéchiel, XXVII, 10, place, avec les Perses *Lûd* et *Pût*, des Lydiens et des Libyens, parmi les auxiliaires de Tyr qui doit tomber, ou du moins se soumettre, aprés treize ans de siége, á Nabuchodonosor, 574 avant J.-C. Cf. Maspero, *Histoire de l'Orient classique*, t. III, 1899, p. 549. Chez le même prophète, XXX, 5, Kûš, Pût et Lûd, l'Éthiopie, la Libye et les Lydiens, servent dans l'armée de Pharaon que Nabuchodonosor heurtera en 568, dans sa deuxiéme campagne contre l'Égypte. Cf. NO-AMON, t. IV, col. 1652, 3°. — Enfin, chez Ézéchiel, XXXVIII, 5, nous trouvons dans l'armée de Gog, roi de Magog, avec d'autres peuples Kûš et Pût, les Éthiopiens et les Libyens. — Dans un passage de Judith, Septante, II, 23, Holopherne vient d'arriver au nord de la Cilicie; il s'engage alors dans les montagnes et ravage Pût et Lûd.

II. PHUTH, PEUPLE AFRICAIN. — 1° Pour Nahum, III, 9, il n'y a pas de doute, Phuth est en Afrique. A Thèbes, dont l'Éthiopie et l'Égypte sont la force, puisqu'à ce moment l'éthiopien Tanoutamen a succédé à son père, l'éthiopien Tharaca, dans le gouvernement de l'empire éthiopico-égyptien, Phuth fournit des auxiliaires au même titre que la Libye. Les gens de Phuth sont donc comme les Lûdim des voisins de l'empire éthiopico-égyptien. — 2° Isaïe, LXVI, 19, unit les Pût aux Lûd, si vraiment, aprés les Septante, nous devons lire Pût au lieu de Pûl. Mais comme Lûd représente ici, nous dit-on, les Lydiens de l'Asie Mineure, il en résulte que Pût paraît être aussi un peuple de la même région. « Isaïe... comprend dans une énumération Tarsis, Phoul (Phut), Loud, Thubal, Javan, leur appliquant la désignation commune d'*iles*, sous laquelle l'usage biblique entend l'Asie Mineure, les iles de la Méditerranée, la Grèce et les îles plus éloignées á l'ouest. Le texte d'Isaïe nous ramène donc á l'Asie Mineure pour Loud en particulier et probablement aussi pour Phout. » A. Delattre, *Le peuple et l'empire des Mèdes*, Bruxelles, 1883, p. 159, note 1. A cela on peut répondre : le texte en question, le mot iles en particulier, ont-ils bien ce sens restreint? « Et je ferai un prodige au milieu d'eux, dit le texte hébreu, et j'enverrai de leurs réchappés vers les nations, à Tharsis (Tartessus, port phénicien d'Espagne), á Pûl (Pût) et à Lûd qui tirent de l'arc, à Thubal (Tibaréniens du Pont-Euxin) et á Javan (Ioniens, Grecs) vers les îles lointaines, qui n'ont jamais entendu parler de moi, et ils publieront ma gloire parmi les nations. » De ceux qui auront échappé au jugement de Dieu, il en est donc qui iront annoncer la bonne nouvelle jusque chez les peuples reculés et peu connus, chez toutes les nations, dont quelques-unes sont nommées. Aucune limite ne leur sera assignée que les limites des iles « les plus lointaines », c'est-à-dire de l'univers. L'énumération d'Isaïe est si peu restrictive qu'elle a pour but principal de montrer que le royaume de Dieu sera prêché *à tous*. D'où il ne suit pas nécessairement que les peuples réunis par l'énumération

soient aussi réunis par la race ou par la géographie et qu'il faille placer Pût à côté de Lûd. Cf. Knabenbauer, *In Isaiam*, t. II, p. 515, 517. En accordant même que ces deux peuples aient été voisins, rien ne nous garantit que Lûd ait eu son habitat en Lydie. Sans vouloir avec Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, 1868, p. 91, en faire des Égyptiens, *Lutu*, ce qui est très douteux comme lecture puisque le mot se lit aujourd'hui plutôt *romitou*; ce qui est exclu par le fait même que Lûd et Lûdim comptent ailleurs, Jer., XLVI, 9; Ezech., XXX, 5, parmi les auxiliaires des Égyptiens; sans donc aller jusque-là, il est à propos de noter que si dans la Genèse, X, 22, Lûd est le quatrième fils ou la quatrième famille issue de Sem, Lûdim, X, 13, est la première famille issue de Misraïm. Il y eut donc à l'origine deux peuples de ce nom, l'un asiatique, les Lûd, l'autre africain, les Lûdim. Malheureusement, la distinction de ces deux peuples ne se conserve pas chez les prophètes qui emploient indifféremment et l'un pour l'autre Lûd et Lûdim. Cf. les passages parallèles, Jer., XLVI, 9, et Ezech., XXX, 5. On ne peut donc rien conclure contre l'origine africaine des Lûd tels qu'ils apparaissent dans le texte de Jérémie, à plus forte raison des Pût que rien n'autorise à dédoubler et à sortir de l'Afrique où les met clairement Nahum. On pourrait objecter le texte des Septante dans Judith, II, 23. Mais nous ne possédons pas le texte original de ce livre. Les noms propres surtout, dans les manuscrits des différentes versions, sont profondément altérés et divers. Cf. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, 12e édit., 1906, p. 186-188. Si bien, qu'étant donnée la marche d'Holopherne, qui ravage la Cappadoce, puis entre dans la région des montagnes, c'est-à-dire la Pisidie, le plus probable est de déduire avec Robiou, *Deux questions de chronologie et d'histoire éclaircies par les Annales d'Assurbanipal*, 1875, p. 16, que « Phut » est ici pour « Phust », par suite de la chute de la sifflante. « En effet, en suivant cette direction, les massifs de la Pisidie se présentaient devant eux (les Assyriens). L'omission de la sifflante par les copistes suffit pour transformer en Phut le nom de cette contrée. » — 3° Jérémie, XLVI, 9, et Ézéchiel, XXX, 5, nous retiennent en Afrique avec *Kûš* et *Pût* qui manient le bouclier, quoi qu'il en soit de Lûdim et Lûd. Ces derniers pourraient bien être des Lydiens à l'époque de Néchao et d'Amasis. Les Grecs et leurs voisins de l'Asie Mineure sont nombreux alors dans l'armée égyptienne, et, peu après la seconde campagne de Nabuchodonosor, Amasis resserra ses liens avec eux en s'alliant à Polycrate de Samos et à Crésus de Lydie. Hérodote, III, 39, I, 77. — 4° Ézéchiel, XXVII, 10, ne nous parle plus de l'armée égyptienne, mais de l'armée qui défend Tyr, et cette armée comprend des Perses, des *Lûd* et des *Pût*. A première vue, un tel groupement dans un tel endroit peut surprendre, et on a voulu y voir une « simple paranomase ». Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, 1881, p. 252. Mais si nous nous rappelons qu'à ce moment la mer Rouge est reliée au Nil et à la Méditerranée, que les colonies phéniciennes sont disséminées en Syrie, en Mésopotamie, au golfe Persique, en Égypte, sur les différents rivages de l'Afrique, dans la plupart des îles de la Méditerranée, sur la mer Noire et en Espagne, cf. Movers, *Die Phönizier*, 1841-1856, t. II, 2, nous ne serons pas étonnés de voir Tyr recruter ses mercenaires jusque chez les nations les plus éloignées. D'ailleurs, à le bien regarder, le texte sacré ne nous force nullement à faire coudoyer dans Tyr même les gens de Pût par les Perses et les Lydiens. Ézéchiel ne borne pas sa vue à la ville de Tyr, mais il embrasse Tyr et tout l'ensemble de ses colonies et, pour ainsi dire, son rayonnement entier : « Les Perses et les Lydiens et Pût combattaient dans ton armée; ils suspendaient chez toi le casque et le bouclier et te donnaient de la splendeur. » Il peut très bien n'être question que de mercenaires soudoyés sur place pour la défense des colonies phéniciennes où Tyr, métropole des nations, était encore chez elle, et alors rien de plus naturel que les gens de Pût lui aient servi de milice dans ses postes africains de la mer Rouge, pendant que les Perses et les Lydiens jouaient ailleurs le même rôle, tous contribuant à la gloire et à la force de Tyr. Cf. Knabenbauer, *In Ezechielem*, p. 270-271. — 5° Ézéchiel, XXXVIII, 5 : Que Gog, roi de Magog, soit un personnage historique ou non, il est ici une figure. Il incarne la lutte générale, et peut-être la grande et suprême lutte contre le royame de Dieu. Tel sera son prestige qu'il recrutera ses partisans dans le monde entier. Afin de rendre sa description plus saisissante, le prophète ne se contente pas de parler en général, il s'accommode à l'esprit de ses contemporains et il leur cite des peuples aux noms et aux caractères connus, pour leur montrer que ces adversaires seront implacables autant qu'innombrables. Il nous faut donc garder le symbole, mais en en distinguant la chose signifiée, et nous comprendrons sans peine pourquoi les nations africaines de Kûš et de Pût sont contenues dans cette énumération des contingents de l'armée de Gog, géographie vivante au moment où l'auteur parle, bien qu'elle ne doive plus l'être probablement quand se produiront les événements. Cf. Knabenbauer, *loc. cit.*, p. 388-391. — En résumé, de l'examen de nos textes, il ressort qu'il n'y a qu'un peuple de Pût et qu'il est africain. C'est ainsi d'ailleurs que l'avaient compris les Septante et la Vulgate puisqu'ils rendent toujours ce nom chez les Prophètes par Libyens.

III. Pût et Punt. — Où les Septante se sont trompés, et, après eux, la Vulgate, c'est en identifiant Pût avec les Libyens. Ils ne faisaient, du reste, que suivre une tradition. Cf. Josèphe, *Ant. jud.* I, VI, 2. Cf. Pline, *H. N.*, V, 13 et Ptolémée, IV, I, 3. Jusqu'à notre époque les interprètes de l'Écriture s'en sont tenus à la tradition mentionnée dans Josèphe et plusieurs s'y tiennent encore. Cf. Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Altertums*, 2e édit., t. II, p. 1268. Mais elle ne mérite aucune attention, car les anciens Égyptiens ne connurent jamais la Mauritanie marocaine. De plus, elle ne tient aucun compte de ce fait que l'Écriture distingue à plusieurs reprises les Pût des Libyens : *Lehabim* et *Lubim*. Gen., X, 13; Nahum, III, 9; Ezech., XXX, 5. — Pour justifier la traduction de Pût par *Libyes*, quelques commentateurs, cf. Dillmann, *Genesis*, 4e édit., 1882, p. 169, ont fait appel au mot ⲫⲁⲓⲁⲧ, désignant la Libye et surtout la partie occidentale du Delta. Mais on ne connaît pas encore en égyptien le correspondant de ce mot et l'on ne voit pas d'après quelles règles de linguistique il serait représentatif d'un terme égyptien équivalent à Pût et qui aurait influencé les traducteurs. D'autre part, des égyptologues ont comparé Pût à qu'ils lisent *peti*, *pate*, « guerriers étrangers, mercenaires ». Cette expression vient de , *padit*, *pedet*, « arc », en copte ⲡⲓⲧⲉ au masculin, ⲫⲓⲧ au féminin; écrite , elle désigne les « neuf arcs » que les statues royales foulent aux pieds et qui représentent les ennemis de l'Égypte. Étant donnée la lecture *peti*, *pate*, elle ne serait pas sans analogie avec Pût que la Bible accole de l'épithète « maniant l'arc ». Par suite, Pût désignerait en général tous les contingents étrangers, tant africains qu'asiatiques, à la solde de l'Égypte et même d'autres nations. Nous les trouvons, en effet, dans les forteresses du Delta oriental, *Papyrus Anastasi*, III, 6, lig. 4; 7, lig. 6; gardant les puits de la Palestine orientale, *ib.*, V, 11, lig. 7; à Héliopolis, *ib.*, I, 10, lig. 1; en Éthiopie, *Papyrus judiciaire de Turin*,

pl. v, lig. 3; dans l'armée fédérale des Chétas se battant contre Ramsès II. Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, 165. Cf. Delattre, *Lettres de Tell el-Amarna*, 7e série, dans *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. XV, 1892-1893, p. 347-348, note de Wiedmann. Allant plus loin, comme au temps des Prophètes les mercenaires de l'armée égyptienne étaient surtout des Libyens, on pourrait avancer qu'il n'était pas déraisonnable de rendre Pût par Λίβυες. A cela il n'y a qu'une difficulté, mais elle est capitale, c'est que la lecture *peti, pate* est fautive, comme le prouvent les transcriptions assyriennes des *Lettres de Tell el-Amarna : bitati*, n. 72 de Berlin, lig. 27, *pidati*, n. 102, verso lig. 59, *bi-it-ta-ti*, n. 37 du *British Museum*, lig. 47. Cf. Delattre, *loc. cit.* Or *pidati* et variantes nous donnent en égyptien *pedate, pedati* qui, comme formation, ne concorde pas avec Pût. Cf. W. M. Müller, art. *Put*, dans Cheyne-Black, *Encyclopedia biblica*, t. IV, col. 177. Il est donc nécessaire de nous tourner ailleurs. — Le premier, E. de Rougé attira l'attention sur un peuple que nous rencontrons dans les documents égyptiens de toutes les époques : . *Punt. Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties*, 1866, p. 4-5. Il déduisait qu'on pouvait reconnaître Phuth dans le nom de Punt. Cf. Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, 1868, p. 64; Brugsch, *Die altaegyptische Voelkertafel*, p. 38, 45, 51, 59, 66, dans Ve *Congrès international des Orientalistes*, Berlin, 1882, IIe partie, 1er fasc., section africaine; Weisbach-Beng, *Die Altpersischen Keilinschriften*, 1893, p. 36-37; W. M. Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, 1893, p. 115. Ce dernier auteur, art. *Put, loc. cit.*, ajoute : « Les Égyptiens prononçaient le *t* après *n* avec un son que les Grecs rendirent par δ (cf. Φούδ rendu constamment, non d'après l'hébreu, mais d'après la prononciation égyptienne), les Sémites par *teth*. Ainsi *Pût* est pour *Pu(n)t*, et cela très régulièrement. » L'opinion d'E. de Rougé est de plus en plus généralement admise aujourd'hui.

IV. Race de Punt. — Le portrait des indigènes de Punt nous a été conservé, entre autres, par le temple de Deir el-Bahari, Mariette, *Deir el-Bahari*, 1877, pl. 5, 13-16; Naville, *Deir el-Bahari*, t. III, 1898, pl. LXIX, LXXIV, LXXVI (XVIe Mémoire de l'*Egypt Exploration Fund*); par le *Tombeau de Rekhmara*, publié par Ph. Virey, dans *Mémoires de la mission archéologique française au Caire*, t. V, fasc. I, 1889, pl. IV; par les constructions d'Horemheb à Karnak (muraille est de la Cour qui précède le dixième pylone, section comprise entre le temple d'Aménophis II et le pylone lui-même). Cf. No-Amon, t. IV, col. 1643-1644, fig. 445 *a*. De cette dernière représentation nous lisons, *Lettre de M. Bouriant à M. Max Müller*, dans *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. XVII, 1895, p. 41-43 : « Le mur (section de mur en question) se divise en deux parties, séparées par une porte donnant à l'extérieur de la Cour. La partie la plus méridionale, celle, par conséquent, qui est soudée directement au pylone, portait un grand tableau représentant le roi amenant à la triade thébaine un certain nombre de captifs... Sur la partie du mur située au delà de la porte, un seul peuple est représenté, mais traité en ami; il n'est ni enchaîné ni même relié au roi par la corde traditionnelle. C'est celui de Punt, dont les chefs apportent l'or, la gomme et les plumes d'autruche. Le type de ces individus se rapproche assez du type égyptien pour faire croire à une commune origine; dans tous les cas les chairs sont rouges, on peut encore le constater, et le vêtement n'est pas autre chose que celui des Égyptiens. Détail curieux à signaler : les chefs ne portent pas l'épithète de (*khesi*, « vils ») dont on est si prodigue envers les autres. » Sur la représentation du tombeau de Rekhmara, il faut faire les mêmes remarques : les gens de Punt viennent en amis, leurs traits sont ceux des Égyptiens, leurs produits, or, gommes résineuses, œufs et plumes d'autruche, ivoire, arbre à encens, la *boswellia Carteri*, singes et guépard, « presque tout ce que l'on y voit rappelle l'Afrique bien plus que l'Arabie; et si quelques traits peuvent s'appliquer à cette dernière contrée, ils lui sont communs avec les terres extrêmes du continent africain. » Hamy, *Étude sur les peintures ethniques d'un tombeau thébain de la XVIIIe dynastie*, p. 21, tirage à part du *Bulletin de la Société anthropologique de Paris*, t. X. La représentation de Deir el-Bahari est de toutes la plus caractéristique, malgré ses mutilations. Il s'agit d'une expédition pacifique envoyée à Punt par la reine Hatchepsou. Cf. Naville, *loc. cit.*, p. 11-21. En substance, Naville observe que la flottille égyptienne débarque sur une terre africaine. Les huttes des indigènes, arrondies et surmontées d'un toit conique, sont bâties sur pilotis, crainte des fauves et peut-être de l'inondation. Une échelle y donne accès. Elles ne diffèrent point des huttes qu'on retrouve aujourd'hui dans l'Afrique centrale. La faune du pays ne comporte que des espèces africaines : bœufs à cornes courtes, bœufs à cornes longues et recourbées, que de nos jours encore on exporte du Soudan en Égypte; girafes, chiens blancs aux longues oreilles pendantes, cynocéphales, singes verts, peaux de panthère, hippopotames. Bien africains aussi sont les arbres à encens ou à myrrhe, les ébéniers, l'or et l'antimoine. Les habitants sont plus significatifs encore. On remarque parmi eux trois types : deux sortes de nègres et les gens de Punt proprement dits. Des nègres, les uns ont la peau noire, et sont probablement venus de l'intérieur pour leur commerce; les autres ont la peau bronzée ou rougeâtre, différents des premiers par leur visage ovale, leur nez fin et droit ou d'une courbe légère, leurs attaches délicates, leurs cheveux frisés, tenant le milieu entre les boucles des Arabes et la laine crépue des Noirs, tous traits que Deniker, *The races of Man*, p. 438, regarde comme le lot de la race éthiopienne, dont les Gallas, avec leurs épaules larges et leur tronc en forme de cône renversé sur des hanches peu développées, sont le meilleur spécimen. Quant aux gens de Punt, ils ont la peau carminée, la taille élancée et bien prise, le nez aquilin, la barbe longue et terminée en pointe, la chevelure blonde qui s'étage en petites mèches ou se divise en nattes soignées. Leur costume est fait d'un simple pagne. Si la femme du chef est difforme, si la fille est en voie de le devenir, c'est un genre de beauté toujours apprécié dans les régions du Haut-Nil. Cf. Speke, *Les sources du Nil*, édition française, 1865, p. 183; Schweinfurth, *Au cœur de l'Afrique*, édition française, 1875, t. I, p. 282. En tout, les gens de Punt apparaissent comme des Chamites, appartenant à la race rouge dont les Égyptiens sont une autre branche. C'est donc à tort que Lepsius, *Nubische Grammatik, Einleitung*, p. XCVI, et, après lui, Glaser, *Punt und die sudarabische Race*, p. 66, ont voulu en faire des Phéniciens qui fondèrent plus tard la colonie de Carthage. On rapproche ainsi les noms : *Puna, Phuna, Phœnix* (Φοῖνιξ), *Pœni, Puni*. Mais Puna, pour Punt, est une lecture incorrecte. En outre, l'adjectif latin *punicus* est dérivé du nom *Pœnus*, qui est l'équivalent exact de Φοῖνιξ. Or, entre Φοῖνιξ et Punt, il n'y a ni ressemblance ni rapport d'aucune sorte. La vocalisation gréco-romaine Φοινιχες-Pœni repousse toute équivalence entre l'*u* ou plutôt le *w* de Punt et l'*u* de *Puni*. Cf. Ed. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, 1884-1902, t. I, p. 216; Bissing, *Geschichte Aegyptens in Umriss*, 1904, p. 45.

V. Le pays de Punt. — Il est avant tout « les Échelles de l'encens », *khetiou nou ântiou*, Naville, *loc. cit.*, pl. LXXXIV, lig. 13, la terre des parfums par excellence, ceux que les dieux préfèrent et qu'à respirer les hommes éprouvent une joie céleste. « Je t'ai donné, dit Amon à Hatchepsou, tout le pays de Punt, y compris les terres des dieux de la Terre divine... Les Échelles de l'encens, c'est en vérité le lieu de mes délices. Je l'ai créé pour (y trouver) le bien de mon cœur, dans la compagnie de Mout, d'Hathor, d'Ourrit, dame de Punt. » Naville, *loc. cit.*, lig. 10-13. Nous voyons par ce texte que Punt s'appelait aussi la Terre divine, *ta neter*. Punt et Taneter sont d'ordinaire synonymes. Toutefois le second semble avoir un sens plus vague et plus étendu que le premier et l'on comprend dès lors que parfois on le place au nord relativement à Punt. Cf. Maspero, *De quelques navigations des Égyptiens*, 1878, p. 6. Par delà Punt et la Terre divine s'étendaient les régions fabuleuses, l'*Ile des Doubles*, la *Terre des Esprits*. — De ce qui a été dit, il ressort déjà que le Punt connu des Égyptiens était en Afrique et l'on a pu soupçonner qu'il se trouvait à l'est du Nil. Les documents hiéroglyphiques vont nous permettre de préciser davantage. « Je suis venu, dit Amon à Thoutmès III, et je t'accorde d'écraser *la terre d'Orient*, de fouler aux pieds les habitants des *contrées divines*. » Mariette, *Karnak*, 1875, pl. XI, lig. 15. De même à Ramsès III : « Je tourne ma face *vers l'Orient... :* je te l'assujettis en son entier...; je réunis pour toi les produits de Punt, gommes odorantes, encens, cinnamome..., l'odeur agréable en est devant toi. » Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie, Notices descriptives*, t. I, p. 727. Tous les matins le soleil arrivait de Punt chez les Mazaiou, c'est-à-dire d'Orient en Occident. Mariette, *Papyrus de Boulaq*, t. II. pl. XI, p. 2, lig. 4; cf. p. 1, lig. 4-5. C'est donc bien à l'Orient de l'Égypte que se trouvait le pays de Punt. On pouvait s'y rendre par les routes de terre et de mer. C'est par les routes de terre que Hirkhouf, prince d'Éléphantine, y parvint sous la VIe dynastie et en ramena un pygmée, comme avait fait quatre-vingts ans plus tôt un autre fonctionnaire de la Ve dynastie. Maspero, *Histoire de l'Orient classique*, t. I, 1895, p. 396-397, 432-433, pense que c'est par les vallées qui s'ouvrent vers la mer Rouge un peu avant la seconde cataracte que Hirkhouf toucha au pays de Punt. E. Schiaparelli, *Una tomba egiziana inedita della VI^a dinastia*, dans *Atti della R. Acc. dei Lincei*, seria 4^a, t. X, 1893, part. 1^a, *Memorie*, p. 22, estime que ce fut plus au sud encore que remonta Hirkhouf pour aller prendre contact avec la Terre divine, p. 48-53. Dans la suite, on préféra la route de Coptos par l'Ouadi Hammamat, jusqu'à Qoçéyr sur la mer Rouge. De là, des chalands ayant été construits sur place, on filait en course le long des côtes vers le sud, on percevait les tributs des terres divines, surtout l'encens dont on avait besoin pour le culte des dieux. Ainsi fit Hounou, l'ami unique de Sankhara Mentouhotep, le dernier roi de la XIe dynastie. Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, pl. 150*a*; Maspero, *loc. cit.*, p. 494-495. Ainsi fit un certain Khentkhètouer, en l'an XXVIII d'Aménemhat II et, il consigna son heureuse croisière sur une stèle de l'Ouadi Gasous. Erman, *Stelen aus Uâdi Gasûs bei Qosêr*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, t. XX; 1882, p. 203-205. Ainsi feront tous les rois aux époques prospères. On n'oubliera plus le chemin de Punt que plus tard rendra plus abordable le canal du Nil à la mer Rouge. Cf. Maspero, *De quelques navigations*, p. 27-32; Naville, *The Store-City of Pithom*, 4e édit., 1903, p. 21, 33. — Jusqu'à la XIIe dynastie, il semble que les Égyptiens n'aient connu de ce pays que la partie située à la hauteur de Souakim et de Massaouah, et pour cette époque seulement valent les conclusions documentées de Krall, *Studien zur Geschichte des alten Aegyptens*, IV, *Das Land Punt*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie impériale de Vienne, t. CXXI, 1890, p. 1-87; voir en particulier, p. 21-22. En effet, Maspero, *Notes sur quelques points de grammaire et d'histoire*, dans *Recueil des travaux*, t. XVII, 1895, p. 76-78, a montré qu'à la XIIe dynastie l'on croyait que le Nil débouchait par là dans la mer Rouge, vers l'île du roi des Serpents, qui répondrait à l'île des Topazes des Anciens, dans la région moyenne du golfe Arabique. Mais sous la XVIIIe dynastie, la flottille de la reine Hatchepsou paraît avoir dépassé ces limites. Ce n'est pas sur la côte même, mais dans l'estuaire d'un fleuve que les Égyptiens débarquent, comme cela résulte de l'examen des représentations de Deir el-Bahari. Partant de ce fait, Maspero, *De quelques navigations*, p. 20-22, a cherché le point d'arrivée de la flottille dans l'une des rades accessibles, que signale le *Périple de la mer Érythrée*, § 8-11, dans Müller, *Geographi Græci minores*, t. I, édit. Didot, p. 265-266, et il a songé à la rivière de l'Eléphant dont l'Ouadi, « situé entre le Ras el-Fîl (cap *Elephas*) et le cap Guardafui, paraît avoir été assez considérable pour que des navires d'un faible tirant d'eau pussent y pénétrer et même y évoluer à leur aise. C'était là, et là seulement, qu'à l'époque romaine on recueillait la meilleure qualité d'encens; c'est là probablement que les Égyptiens d'Hatchopsitou atterrirent. Ils remontèrent le fleuve jusqu'à l'endroit où le flux et le reflux ne se faisaient plus sentir, et ils mouillèrent en face d'un village épars sur la rive, au milieu des sycomores et des palmiers. » *Histoire de l'Orient classique*, t. II, 1897, p. 245-248 et notes. Ils auraient donc été en pleine côte des Somalis, dans la région des Aromates des Anciens. Cf. *Geograph. Græci minores, Tabulæ, pars prima, tab. XII.* Naville ne pense pas autrement que Maspero. Cf. *The tomb of Hatchopsitû*, Londres, 1906, p. 26, 27, 30, 31. Le même auteur, p. 25, fait une remarque qui vaut d'être notée : « J'estime une erreur, dit-il, de considérer le nom de Punt comme s'appliquant à un territoire aux limites définies, soit à un État ou royaume, soit à un groupe d'États. C'était une vague appellation géographique embrassant un pays d'une vaste étendue, le ressort de plusieurs nations de races diverses, sans aucun lien entre elles. » Il juge même, *loc. cit.*, p. 26, que l'appellation s'étendait à la côte Arabique de la mer Rouge. Aux gens de Punt vivaient plus ou moins mêlées les tribus chamitiques du désert, celles principalement qu'on appela plus tard les Troglodytes et les Ichtyophages (les Ababdéhs et les Bicharis de nos jours), les Bedjas qu'on dit les descendants des Blemyes, les Sahos et les Afars de la côte Abyssine, les Somalis et les Gallas. Plus avancés dans les terres, touchant même au Nil et occupant les vallées de l'est à la hauteur de la deuxième cataracte, disséminés vraisemblablement jusqu'à l'Atbara, étaient contigus au pays de Punt les Mazaiou qui fournirent de tout temps à l'Égypte de solides et nombreux contingents et dont le nom finit par devenir synonyme de soldats. Cf. le copte **ⲙⲁⲧⲟⲓ**. Le nom de Punt couvrit vaguement toutes ces régions. C'est pourquoi, sous le nom de Pût-Punt, les Prophètes purent désigner les mercenaires que plusieurs de ces contrées envoyaient à l'Égypte. — D'autre part, les Égyptiens ne connaissaient de Punt que quelques points, surtout les stations côtières qui étaient des entrepôts pour les produits de l'intérieur. Sur cet intérieur, ils n'avaient que de vagues idées, et l'on s'explique que d'après leurs données obscures les savants aient d'abord divergé beaucoup dans la manière de situer la Terre divine, qu'ils l'aient même étendue à la côte asiatique de la mer Rouge, à l'Yémen et à l'Hadramaut. Pour la bibliographie des opinions diverses ou succes-

sives sur ce sujet, voir Maspero, *loc. cit.*, p. 247, note 3. Nous devons retenir une chose surtout, c'est que les gens de Punt étaient de purs Africains, qu'entre eux et les Égyptiens il n'y eut jamais que des rapports amicaux. C'est en volontaires qu'ils livrent leurs tributs aux envoyés de Pharaon ou qu'ils les apportent en Égypte. Les Égyptiens, de leur côté, les traitent en frères plus qu'en alliés et écrivent d'ordinaire le nom de Punt sans le déterminatif des peuples étrangers. Pour eux, Bès, Hathor, et d'autres dieux de la vallée du Nil étaient originaires de Punt. Tout semble donc indiquer qu'entre les Égyptiens et les gens de Punt il y avait des affinités de sang et comme le souvenir d'un habitat commun : c'était apparemment les deux branches d'un même tronc. Et l'on est en droit de penser que les habitants de Punt ne sont qu'une portion des conquérants venus primitivement de l'Orient vers l'Égypte. Cette portion s'arrêta en route, se fixa sur la côte africaine de la mer Rouge, la dépassa même et s'enfonça plus ou moins dans l'intérieur, pendant que la grande masse des immigrants, suivant l'Ouadi Hammamat, abordait par infiltrations successives à Coptos où Petrie a mis au jour les statues du dieu Min qu'il regarde comme les plus anciens monuments dynastiques, *Coptos*, 1896, p. 7. 9. et s'établissait dans les environs d'Abydos où se trouvent les tombes des premiers rois. Cf. J. Capart, *Les débuts de l'art en Égypte,* 1904, p. 278-280. Naville, *La religion des anciens Égyptiens,* 1906, p. 9-12, pense que les immigrants suivirent une route plus méridionale.

Pour récapituler, les textes de l'Écriture pris dans leur ensemble nous obligent à situer en Afrique le peuple de Phuth-Pût. Or, précisément, les textes hiéroglyphiques nous donnent le nom d'un peuple et d'un pays, Punt, qui est l'équivalent exact de Pût. Ce peuple de Punt, d'après les produits de son sol et ses caractères ethnographiques est purement africain, mais africain étroitement apparenté aux Égyptiens avec lesquels il est en rapports d'amitié constants. Il couvre de son nom tout un groupe de tribus, chamitiques comme lui, qui lui sont mêlées ou contiguës, s'étendent dans la partie orientale du Nil, au-dessus de la première cataracte jusque vers l'Atbara, pépinière de soldats pour l'Égypte. Quant à lui, il habite principalement les côtes de l'Etbaye, de l'Abyssinie, des Somalis, pénètre même les Gallas, faisant le commerce de ses produits et servant d'intermédiaire pour les produits de l'intérieur. Il marque probablement, à l'origine, la dernière station des futurs conquérants de la vallée du Nil dont il se détacha pour se fixer aux Échelles de l'encens.

C. Lagier.

PHUTIEL (hébreu : *Pûṭî'êl;* Septante : Φουτιήλ), père de la femme du grand-prêtre Éléazar, fils d'Aaron et grand-père de Phinées. Exod., vi, 25. Voir Phinées 1, col. 319.

PHYGELLE (grec : Φύγελλος, « fugitif [?] »), chrétien d'Asie qui. se trouvant à Rome pendant que saint Paul y était prisonnier, l'abandonna, de même qu'Hermogène. II Tim., i, 15. Nous ne savons pas en quoi consista l'abandon de Phygelle, s'il refusa simplement de venir en aide à saint Paul ou s'il alla jusqu'à l'apostasie. Voir Hermogène, t. iii, col. 633. Ce qu'ont dit les anciens à son sujet. et en particulier l'Ambrosiaster, *In Tim.,* i, 15, t. xvii, col. 487, est purement conjectural.

PHYLACTÈRES (grec : φυλακτήρια; Vulgate : *phylacteria*), inscriptions que les Juifs portaient à leur front, au bras ou à la main.

I. Leur origine. — 1° Dans quatre passages du Pentateuque, Exod., xiii, 9, 16; Deut., vi, 8; xi, 18, le législateur, pour inculquer aux Israélites la nécessité de l'obéissance aux préceptes divins, dit que ces préceptes doivent être pour eux *'ôṭ,* σημεῖον, *signum,* un signe dans la main, un *zikkarôn,* « mémorial, » ou des *tôṭâfôṭ* devant les yeux. Le sens du mot *tôṭâfôṭ* n'est pas bien déterminé; on ignore de quel radical il provient. Cf. Buhl, Gesenius' *Handwörterb.,* p. 295. Les Septante le traduisent par ἀσάλευτον, « quelque chose de fixe, » la Vulgate par *appensum quid,* « quelque chose de suspendu, » et par les verbes *movebuntur,* « seront agités, » *collocate,* « placez. » La signification de *tôṭâfôṭ* est vraisemblablement analogue à celle de *'ôṭ*. Il s'agit de part et d'autre d'un signe, d'un mémorial, d'un *zikkârôn,* μνημόσυνον, *monumentum,* objet destiné à rappeler une idée, comme il est dit dans le premier de ces textes. Exod., xiii, 9. — 2° Les Juifs de l'époque évangélique pensaient que les recommandations du législateur devaient se prendre dans le sens le plus littéral. En conséquence, ils écrivaient les passages indiqués par le législateur et se les mettaient sur le front et dans la main, au moins pendant la prière. Il est à croire que cette pratique, basée sur l'interprétation servile du texte sacré, n'entra en vigueur qu'après la captivité, quand le formalisme pharisien commença à exercer son influence et à substituer peu à peu la lettre de la loi à son esprit, les traditions humaines aux prescriptions divines. On a un exemple analogue d'interprétation dans la mezuza. Voir Mezuza, t. iv, col. 1057. Du temps de Notre-Seigneur, les *tôṭâfôṭ* étaient en honneur sous le nom de « phylactères ». Le divin Maître en parle sans en réprouver l'usage, mais seulement pour en blâmer l'abus. Josèphe, *Ant. jud.,* IV, viii, 13, les mentionne sans leur donner de nom; il dit seulement que les Israélites écrivent et portent sur leur front et leur bras ce qui rappelle la puissance de Dieu et sa bonté envers eux. Saint Justin, *Dial. cum Tryph.,* 46, t. vi, col. 576, reconnaît dans cet usage une prescription de la Loi. Un certain nombre d'auteurs, anciens ou modernes, sont du même avis; la Loi, selon eux, prescrivait réellement de porter par écrit, sur le front et à la main, plusieurs de ses préceptes. Rosenmüller, *In Exod.,* Leipzig, 1795, p. 471, dit que Dieu commanda cette pratique aux Israélites afin de faire tourner au profit de la Loi le penchant qu'ils avaient pour les amulettes, à l'exemple de tous les peuples anciens. Il est probable que l'interprétation littérale des recommandations sur les *tôṭâfôṭ* s'inspira de la loi très positive qui concerne le *ṣîṣiṭ*. Voir Frange, t. ii, col. 2394. On crut que les *'ôṭ* et les *tôṭâfôṭ* devaient être des objets matériels, comme les franges. — 3° Il n'est pas possible cependant de faire remonter l'usage des phylactères au delà des siècles qui précèdent immédiatement l'ère chrétienne. Cf. Frz. Delitzsch, dans le *Handwörterb. des bibl. Altert.* de Riehm, t. i, p. 310. Parmi les Juifs eux-mêmes, les Caraïtes ne les admettaient pas, convaincus que les textes allégués devaient s'entendre dans le sens figuré. Saint Jérôme, *Ep. lii,* 13, t. xxii, col. 537; *In Matth.,* iv, 23, t. xxvi, col. 168, tout en affirmant par erreur que c'était le Décalogue que l'on écrivait sur les phylactères, dit que les pharisiens interprétaient mal la Loi et qu'il s'agissait de la porter dans le cœur et non extérieurement. De fait, dans les temps antérieurs à la captivité, on ne trouve aucune trace de l'usage des phylactères. Saint Matthieu est le premier à en faire mention, sans cependant les supposer récents. Il est certain que si l'auteur sacré avait voulu que ses paroles fussent entendues dans un sens matériel, il s'en serait expliqué plus nettement, comme il le fait quand il s'agit de prescriptions de ce genre, à propos des franges, par exemple. Pour dire qu'il ne faudra jamais oublier les commandements divins, le législateur ajoute : « Tu les inculqueras à tes enfants, tu en parleras quand tu seras dans ta maison, quand tu iras en voyage, quand tu te coucheras et quand tu te lèveras. » Deut., vi, 7. Ces recommandations n'ont pas été prises, et avec raison, selon la rigueur de la lettre. Pourquoi celles qui sui-

vent, et qui se rapportent aux *tôtâfôt*, auraient-elles dû l'être? Bon nombre d'expressions équivalentes se rencontrent d'ailleurs dans les Livres sacrés, sans qu'on ait songé à leur donner une interprétation matérielle. Il est dit, par exemple, qu'il faut « attacher à son cou » la miséricorde et la vérité, Prov., III, 3, ainsi que l'enseignement du père et de la mère, « lier sur ses doigts et écrire sur la table de son cœur » les leçons du sage. Prov., VII, 3, etc.; cf. Cant., VIII, 6. Ces expressions figurées ont toujours été comprises dans le sens d'une grande attention, d'un soin vigilant, pour ne rien oublier de ce qu'il faut retenir et pratiquer. Les anciens Hébreux entendaient de même les recommandations relatives à la Loi.

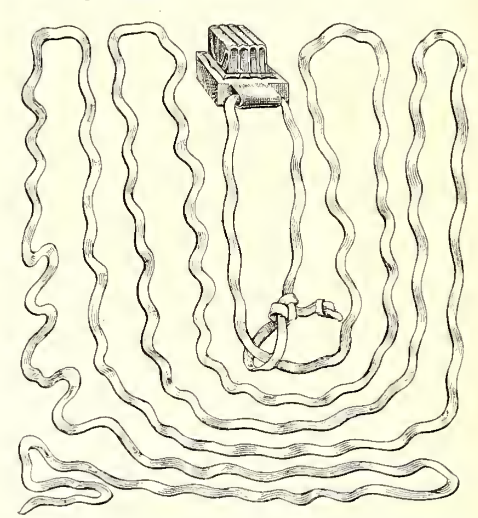
II. LA PRATIQUE JUIVE. — 1° Les *ṭôṭâfôṭ* prennent, dans l'Évangile, le nom de φυλακτήρια. Matth., XXIII, 6. Le mot φυλακτήριον vient de φυλάσσειν, « garder, » et signifie « moyen de garder, préservatif, amulette ». Bien que le verbe φυλάσσειν ait quelquefois le sens



78. — Phylactère pour la tête. D'après L. Cl. Fillion, *Atlas archéologique de la Bible*, 2ᵉ édit., pl. CIX.

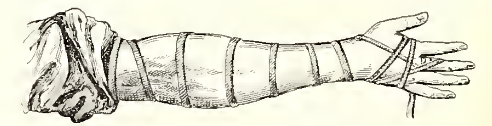
d' « observer une loi », cf. Bailly, *Dict. gr. franç.*, p. 2104, ce sens n'a point passé au substantif et il n'est pas probable que l'évangéliste ou son traducteur le lui aient prêté, contrairement à l'usage de la langue grecque. D'ailleurs, le Targum sur Cant., VIII, 3, voit dans les phylactères des amulettes contre les démons. Voir AMULETTE, t. I, col. 531. Il est donc à croire qu'à l'époque évangélique le mot *tôtâfôṭ* avait pris ce sens. On ne peut être étonné que les pharisiens aient regardé le port des phylactères comme l'expression parfaite de l'accomplissement de la Loi et comme un préservatif assuré contre les malédictions qui menaçaient ses transgresseurs. Les rabbins ont substitué au terme hébreu celui de *ṭefillîn*, qui vient de *ṭefillâh*, « prière, » parce que les phylactères se portaient pendant la prière et qu'ils constituaient eux-mêmes une sorte de prière.

2° Les Juifs attachaient la plus grande importance aux phylactères. Il en est question dans quinze des traités de la Mischna, cf. *Berachoth*, III, 1, 3; *Schabbath*, VI, 2; VIII, 3; XVI, 1, etc., et dans plusieurs Targums. Un petit traité talmudique intitulé *Massecheth Tephillin* ou simplement *Tephillin*, résume tout ce que les docteurs ont décidé sur le sujet. Maimonide s'en occupe dans *Hilchoth Tephillin*. On avait réglé jusque dans les détails les plus minutieux ce qui concerne les Téphillin. On en distinguait de deux sortes, la *ṭefillah šél r'oš*, ou phylactère pour la tête (fig. 78), et la *ṭefillâh šél yâd*, phylactère pour la main, cf. *Menachoth*, IV, 1, ou *šél zerôa'*, pour le bras (fig. 79 et 80), cf. *Mikvaoth*, X, 3. La *ṭefillâh* du front se composait d'une petite cassette de basane, divisée en quatre compartiments, dans chacun desquels on enfermait l'un des quatre passages prescrits, soigneusement écrits sur parchemin. La cassette, appliquée sur le



79. — Phylactère pour le bras. D'après Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature*, 1866, t. III, fig. 433.

front, y était retenue par deux courroies qui se nouaient derrière la tête et venaient retomber sur la poitrine par-dessus les épaules. La *ṭefillâh* de la main ou du bras se composait également d'une cassette de basane, mais à un seul compartiment dans lequel un même parchemin portait écrits les quatre passages sacrés. La cassette devait, selon les pharisiens, s'attacher au bras gauche par des courroies qui s'enroulaient ensuite autour de l'avant-bras, de la main et des trois doigts du milieu. Les sadducéens se contentaient de l'attacher à la main gauche, interprétant ainsi le texte plus littéralement. Les quatre passages à écrire sur les parche-



80. — Bras avec phylactère. D'après Kitto, fig. 435.

mins étaient les suivants : Exod., XIII, 1-10, sur la fête des Azymes; Exod., XIII, 11-16, sur la consécration des premiers-nés à Jéhovah; Deut., VI, 4-9, sur les commandements et principalement le premier; Deut., XI, 13-21, sur les promesses et les menaces de Dieu au sujet de l'observation ou de la transgression de la Loi. Comme on le voit, les deux derniers passages contenaient seuls des prescriptions d'un usage quotidien, et l'on est en droit de trouver quelque peu singulière une interprétation en vertu de laquelle on était censé avoir devant les yeux et dans la main des préceptes dont le texte, écrit sur parchemin, était soigneusement enfermé dans des cassettes. On avait autant de vénération pour les Tephillin que pour la Sainte Écriture, cf. *Yadayim*, III, 3, et l'on était autorisé à les arracher à un

incendie, le jour du sabbat, au même titre que les écrits sacrés. Cf. *Schabbath*, XVI, 1.

3° On prenait les phylactères pour la prière quotidienne, composée des trois passages bibliques, Deut., VI, 4-9; XI, 13-21, et Num., XV, 37-41. Les hommes seuls y étaient obligés; il n'est pas prouvé cependant que cette obligation ait été regardée comme stricte. Rien ne donne à penser que Notre-Seigneur se soit jamais servi des phylactères, qu'il mettait sans nul doute au rang des institutions humaines, et cependant les pharisiens, qui lui reprochèrent tant de choses, ne paraissent pas l'avoir blâmé de cette abstention. Sans y être tenues, les femmes pouvaient les porter. On ne les prenait pas les jours de sabbat ou de fête, parce que ces jours rappelaient suffisamment par eux-mêmes le souvenir de la loi du Seigneur. Cf. *Midr. Mechilta,* 17, 2. On s'en abstenait aussi le premier jour d'un deuil. Un homme qui portait des téphillim ne devait pas s'approcher à plus de quatre coudées d'une sépulture. Il fallait se servir des deux mains, autant que possible pour écrire les textes qu'ils contenaient. Ces textes devaient toujours, même à l'étranger, être écrits en hébreu. Cf. *Megilla*, I, 8.

4° Malgré le soin avec lequel les docteurs avaient réglé tout ce qui se rapportait aux phylactères, rien n'était déterminé, quant à la dimension des cassettes et des courroies. Aussi les pharisiens, toujours portés à exagérer les marques extérieures de religion, élargissaient-ils à plaisir les cassettes et les courroies de leurs téphillim, comme pour faire entendre que la Loi tenait une aussi large place dans leur pensée et dans leur conduite que ses signes extérieurs en tenaient sur leur front et dans leurs mains. En réalité, ils agissaient ainsi « pour être vus des hommes », et, en dépit de cette ostentation de piété, « ils négligeaient les points les plus graves de la Loi, la justice, la miséricorde et la bonne foi », c'est-à-dire précisément les grands devoirs rappelés dans les inscriptions des phylactères. C'est ce que Notre-Seigneur leur reproche sévèrement. Matth., XXIII, 5, 23. Il ne dit rien pourtant de l'usage même des phylactères, le jugeant sans doute inoffensif, quand on évitait d'en faire parade ou d'y attacher une valeur superstitieuse.

5° Saint Jérôme, *In Matth.*, IV, 23, t. XXVI, col. 168, atteste que, de son temps, les Juifs des Indes, de Perse et de Babylonie se servaient encore de phylactères pour se donner aux yeux du peuple un air de piété, de même qu'ils fixaient des épines à leurs franges, pour faire croire qu'en les piquant, ces épines leur rappelaient la Loi. Il donne aux inscriptions des phylactères le nom de *pictatiola* ou *pittatiola*, de πιττάκιον, « feuille de tablette », et il reproche à des femmes superstitieuses d'imiter les pharisiens, en portant sur elles de petits évangiles en guise d'amulettes. Sur ce genre de phylactères, voir AMULETTES, dans le *Dict. d'arch. chrét.*, t. I, col. 1788. Ils furent prohibés par le synode de Laodicée, can. 36. Cf. Hefele, *Hist. des conciles,* trad. nouvelle, Paris, 1907, t. I, p. 1018.

Sur les phylactères juifs, voir Ugolini, *De phylacteriis Hebræorum*, dans le *Thesaurus*, t. XXI; Spencer, *De nat. et origin. Phylacteriorum*, dans le *De leg. Hebræor. ritual.*, Tubingue, 1432, p. 1201-1232; Reland, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 346-347; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 484-486.

H. LESÊTRE.

PIANCIANI Jean-Baptiste, savant jésuite italien, né à Spolète, le 27 octobre 1784, mort le 23 mars 1862. Il professa avec grande réputation les sciences physiques et mathématiques au Collège romain. Son ouvrage *In historiam creationis mosaicam commentatio*, paru à Naples en 1851, in-8°, a été réimprimé d'abord à Louvain, en 1853, puis à Paris, 1861.

P. BLIARD.

PIED (hébreu : *régél;* Septante : πούς; Vulgate : *pes*), organe s'articulant à l'extrémité de la jambe de l'homme et posant à terre pour supporter le corps à l'état de station ou de marche.

I. *Au sens propre*. — 1° Se tenir sur ses pieds, c'est être valide et vivant, IV Reg., XIII, 21; Ezech., XXXVII, 10; Zach., XIV, 12; I Mach., X, 72; Act., XIV, 9; XXVI, 16; Apoc., XI, 11. — Les pieds peuvent être atteints de différents maux, la fracture, qui rendait inhabile au sacerdoce, Lev., XXI, 19; la difformité, II Reg., IV, 4; IX, 3, 13; la claudication, Act., XIV, 7, etc. Chez les anciens, un pied votif placé dans un sanctuaire indiquait que l'on avait été guéri. Un pied votif en marbre blanc, mais mutilé, a été trouvé à Jérusalem, dans la fontaine Probatique. Il est aujourd'hui au musée judaïque du Louvre. Voir t. I, fig. 526, col. 1731. — Les pieds du Messie durent être percés. Ps. XXII (XXI), 17; Luc., XXIV, 39, 40. — A la guerre, on coupait les pieds et les mains des ennemis vaincus. II Reg., IV, 12; II Mach., VII, 4. — On liait les pieds et les mains de ceux qu'on voulait réduire à l'impuissance. Dan., III, 20; Matth., XXII, 13; Joa., XI, 44. — Le vainqueur mettait le pied sur le cou du vaincu, pour marquer sa domination et comme pour l'écraser. Jos., X, 24; Lam., III, 34; Rom., XVI, 20 (voir t. I, fig. 35, col. 227). Les êtres inférieurs servent d'escabeau aux pieds du supérieur, particulièrement de Dieu. Voir ESCABEAU, t. II, col. 1912. Cf. Apoc., XII, 1. — 2° On embrassait les pieds de quelqu'un en manière de supplication ou de vénération. IV Reg., IV, 27; Matth., XXVIII, 9; Luc., VII, 38. — On faisait des onctions sur les pieds du grand-prêtre, pour les consacrer. Exod., XXIX, 20; Lev., VIII, 23, et sur ceux du lépreux, pour lui rendre le droit à la vie sociale. Lev., XIV, 14. Voir ONCTION, t. IV, col. 1806. — 3° Il est souvent question de laver les pieds. Exod., XXX, 19, etc. Voir LAVEMENT DES PIEDS, t. IV, col. 132. Il fallait avoir les pieds chaussés pour manger la Pâque, Exod., XII, 11, et les pieds nus dans un endroit consacré par la présence de Dieu. Exod., III, 5; Jos., V, 16, etc. Les prêtres servaient pieds nus dans le Temple. Cf. *Middoth*, I, 6; *Schabbath*, I, 11. Voir t. IV, col. 910. — En certaines circon-



81. — Fellah conduisant avec le pied l'eau d'arrosage d'un jardin dans la Haute Égypte. — D'après une photographie prise à Minieh et envoyée par le R. P. Jullien, S. J.

stances, on secouait la poussière de ses pieds. Matth., x, 14; Luc., x, 11, etc. Voir Poussière. En Égypte, on dirige aujourd'hui avec une binette l'eau dans les rigoles, mais autrefois on se servait aussi des pieds. Deut., xi, 10 (fig. 81). Voir Irrigation, t. iii, col. 927-929. — Au désert, par suite de la protection divine, les pieds des Israélites ne s'enflèrent pas, malgré la durée du voyage. Deut., viii, 4. — Sur Exod., iv, 25, voir t. iv, col. 1195.

II. *Au sens figuré.* — 1° Être assis aux pieds de quelqu'un, c'est être placé sous sa dépendance ou sa protection. Deut., xxxiii, 3; Ruth, iii, 8. — Se jeter aux pieds d'un autre, c'est s'adresser à lui en humble esclave ou en suppliant. I Reg., xxv, 24; IV Reg., iv, 37; Judith, xiii, 20; Esth., viii, 3; Marc., v, 22; vii, 25; Luc., viii, 41, 47; xvii, 16; Joa., xi, 32; Act., xvi, 29, etc. Voir t. i, fig. 37, col. 236; t. ii, fig. 541, col. 1637. — Baiser les traces des pieds de quelqu'un, Is., lx, 14; Esth., xiii, 13, ou lécher la poussière de ses pieds, Is., xlix, 23, c'est lui témoigner soumission et respect. — Mettre sous les pieds de quelqu'un, c'est placer sous sa domination. III Reg., v, 3; Ps. viii, 8; cx (cix), 1; Eph., i, 22; Hebr., ii, 8. — 2° Tremper ses pieds dans l'huile, Deut., xxxiii, 24, ou dans le beurre, Job, xxix, 6, c'est posséder en abondance les biens de la terre. Les tremper dans le sang, Ps. lxviii (lxvii), 24, c'est triompher de ses ennemis. — Job, xxix, 15, dit qu'il a été le pied du boiteux, pour indiquer qu'il a exercé la charité envers les malheureux, quelle que fût leur infirmité. — 3° Les pieds qui trébuchent, Deut., xxxii, 35, qui errent, IV Reg., xxi, 8; II Par., xxxiii, 8, signifient l'épreuve et le malheur; les pieds menacés ou saisis par les lacets supposent la persécution. Ps. ix, 16; xxv (xxiv), 15; lvii (lvi), 7; cv (civ), 18; Jer., xviii, 22; Lam., i, 13, etc. Les pieds au large, Ps. xxxi (xxx), 9, ou sur le roc, Ps. xl (xxxix), 3, indiquent la prospérité et la stabilité. — 4° Les pieds, avec lesquels on marche, sont souvent pris comme le symbole de la conduite, c'est-à-dire de la manière dont on marche dans le chemin du devoir. Job, xiii, 27; xxiii, 11; Ps. xiv (xiii), 3; xxxvi (xxxv), 12; cxix (cxviii), 59, 101; Prov., i, 15; iv, 27; Eccle., iv, 17; Hebr., xii, 13, etc. Les pieds du méchant courent vers le mal. Ps. xiv (xiii), 3; Prov., i, 16; vi, 18; Is., lix, 7; Rom., iii, 15, etc.

III. *Locutions diverses.* — Ne « lever la main et le pied » qu'avec la permission de quelqu'un, c'est dépendre totalement de lui. Gen., xli, 44. — « Poser la plante des pieds » sur un territoire, c'est l'occuper ou le posséder. Deut., ii, 5; xi, 24; Jos., i, 3; xiv, 9. Le « lieu des pieds » de Jéhovah est le Temple. Is., lx, 13; Ezech., xliii, 7. — « De la plante des pieds au sommet de la tête » désigne le corps tout entier. II Reg., xiv, 25; Job, ii, 7; Is., i, 6. — Comme on comptait souvent en frappant du pied, le pluriel *regâlîm* est pris avec le sens de « fois » après un nombre. Exod., xxiii, 14 : *šâloš regâlîm,* « trois (coups de) pieds », c'est-à-dire « trois fois l'an tu me fêteras ». Cf. Num., xxii, 28. — La « voix des pieds » est le bruit que font les pieds en marchant. III Reg., xiv, 6; IV Reg., vi, 32. — « Être sur les pieds » de quelqu'un, c'est le suivre. Exod., xi, 8; Deut., xi, 6; etc. — Isaïe, vii, 20; xxxvi, 12, emploie le mot « pieds » pour éviter un terme grossier. L'expression « d'entre les pieds » signifie de la descendance de quelqu'un. Gen., xlix, 10; Deut., xxviii, 57. « Couvrir ses pieds », Jud., iii, 24; I Reg., xxiv, 4, veut dire satisfaire aux besoins de la nature. Voir Latrines, t. iv, col. 125.

H. Lesêtre.

PIÈGE, engin disposé pour prendre des animaux. On utilise dans ce but des lacets, des filets, des fosses, des trappes, etc. Voir Chasse, t. ii, col. 621; Crocodile, t. ii, col. 1123; Filet, t. iii, col. 2245; Fosse, t. iii, col. 2329; Lacet, t. iv, col. 11; Lion, t. iv, col. 269; Oiseaux, t. iv, col. 1765; Oiseleur, t. iv, col. 1774; Pêche, col. 4; Poissons. — Le plus souvent, les écrivains mentionnent les pièges dans le sens figuré, à propos des embûches de toutes sortes que les méchants dressent contre les serviteurs de Dieu. Ps. xxxviii (xxxvii), 13; cxl (cxxxix), 6; Is., xxix, 21. Les prêtres d'Israël, en sacrifiant aux idoles, ont été pour le peuple comme un piège et un filet tendu. Ose., v, 1. Voir Scandale. Le malheur et le châtiment sont comme des pièges dans lesquels les hommes sont inévitablement pris. Eccle., ix, 12; Is., xxiv, 18; Jer., xlviii, 44; l, 24, etc. Il arrive que le méchant est comme pris au piège par ses propres iniquités. Prov., v, 22.

H. Lesêtre.

PICQUIGNY (BERNARDIN DE). Voir Bernardin de Picquigny, t. i, col. 1620.

PIERRE (SAINT) (grec Πέτρος), apôtre et chef du collège apostolique (fig. 82).

I. Pierre dans les récits évangéliques. — C'est la période de préparation ou de formation de l'apôtre. Elle s'étend depuis sa vocation jusqu'à l'Ascension du Sauveur.

i. pierre avant l'appel de jésus. — 1° *Son nom.* — Il reçut à la circoncision celui de Simon, qui, dans les manuscrits grecs du Nouveau Testament, apparaît sous la forme de Συμεών, cf. Act., xv, 14; II Pet., i, 1, etc., ou de Σίμων. Cf. Matth., x, 2; Marc., i, 16; Luc., v, 3; Joa., i, 41, 52, etc. La première est employée par les Septante comme l'équivalent du nom hébreu שִׁמְעוֹן (*Šim'ôn*), qui se présente pour la première fois Gen., xxix, 33, pour désigner le second fils de Jacob. La seconde, qui se rapproche davantage de l'usage grec, est employée Eccli., l, 1; I Mach., ii, 1; Luc., ii, 25, et souvent ailleurs. Voir aussi Josèphe, *Bell. jud.*, IV, iii, 9. Dans l'idiome araméen, elle est devenue סִימוֹן (*Sîmôn*). Voir Dalman, *Die Worte Jesu,* in-8°, 1898, p. 41, n. 1; Blass, *Grammatik des neutestam. Griechisch*, in-8°, 1896, p. 30. La Vulgate dit toujours *Simon*. Le nom de Simon était très commun chez les Juifs au temps de Jésus-Christ. Cf. Matth., x, 4; xiii, 55; xxvi, 6; xxvii, 32; Luc., xxvii, 40; Act., x, 6. — Plus tard, Matth., xvi, 18; cf. Joa., i, 42, Simon reçut de Jésus la dénomination symbolique de כֵּיפָא, *Kêfâ'*, mot araméen, dont on a fait en grec Κηφᾶς, et qui, comme l'hébreu כֵּף, *kêf*, Job, xxx, 6; Jer., iv, 29, a la signification de « pierre, rocher »; en grec, Πέτρος, qui, transcrit en latin, est devenu *Petrus* (masculin de *petra*), Pierre en français. Rien ne prouve que les substantifs *Kêphâ'* et Πέτρος aient jamais été employés comme noms propres avant d'être appliqués à saint Pierre. Néanmoins, d'après Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah,* t. i, p. 475, note, d'autres Juifs auraient été pareillement appelés *Pétros.* — On a fait les remarques suivantes au sujet de l'emploi de ces deux noms dans les écrits du Nouveau Testament : 1° Dans le quatrième évangile, la double appellation, Simon-Pierre, est la plus fréquente; on l'y rencontre jusqu'à dix-sept fois; 2° dans les autres Évangiles, les deux noms n'apparaissent combinés ensemble qu'à deux reprises, en des circonstances très importantes pour l'apôtre, Matth., xvi, 16; Luc., v, 8; 3° après la résurrection et l'ascension, le titre d'honneur, Céphas ou Pierre, remplaça peu à peu le nom primitif Simon, comme le montre son emploi très fréquent (dix-neuf fois dans saint Matth., dix-huit dans saint Marc, seize dans saint Luc, quinze dans saint Jean et très souvent au livre des Actes); 4° le Sauveur lui-même revient à l'ancien nom, lorsqu'il adresse à l'apôtre un reproche, cf. Marc., xiv, 37, ou un avertissement, Luc., xxii, 31; 5° saint Paul emploie

volontiers le nom araméen Céphas. Cf. I Cor., I, 12; III, 22; Gal., I, 10; II, 9, 11, 14.

2° *Sa patrie.* — Simon était originaire de « Bethsaïde, la ville d'André et de Pierre », comme aussi de l'apôtre Philippe. Joa., I, 44. Elle était située en Galilée, non loin de Capharnaüm, sur la rive droite du lac de Tibériade. Plus tard, cependant, Pierre abandonna Bethsaïde, pour s'établir à Capharnaüm, car plusieurs textes évangéliques, cf. Matth., VIII, 5, 14; Marc., I, 21, 29; Luc., IV, 31, 38, parlent de la maison qu'il possédait, ou du moins qu'il habitait dans cette dernière ville.

3° *Sa famille.* — Les Évangiles nous fournissent aussi quelques renseignements intéressants sur la famille de saint Pierre. — 1. Son père s'appelait Ἰωνᾶς, d'après Matth., XVI, 17; Joa., I, 42; XXI, 15, 16, 17 (*textus receptus*). Voir JONA, t. III, col. 1603. — 2. L'Évangile nous apprend aussi que Simon avait un frère nommé André, lequel eut également l'honneur de compter parmi les amis privilégiés de Notre-Seigneur. Il n'est pas possible de dire avec certitude lequel des deux frères était l'aîné; ce serait Simon, d'après la plupart des auteurs qui se sont occupés de cette question. — 3. Simon s'était marié avant de recevoir l'appel de Jésus. Il est parlé expressément de sa belle-mère. Matth., VIII, 14; Marc., I, 30; Luc., IV, 38. Saint Paul mentionne sa femme. I Cor., IX, 5.



82. — Statue de saint Pierre, IVe siècle, dans les cryptes vaticanes. D'après une photographie. Voir D. Dufresne, *Les cryptes vaticanes,* 1902, p. 14.

4° *Son éducation intellectuelle et morale.* — Nous sommes réduits sur ces deux points à de simples conjectures. — 1. La vie de Simon-Pierre montre qu'il possédait une intelligence peu commune. D'autre part, les membres du sanhédrin portèrent sur lui et sur son ami saint Jean un jugement sévère sous le rapport de l'instruction, les regardant tous deux comme « des hommes illettrés et des gens du peuple ». Act., IV, 13 : ἄνθρωποι ἀγράμματοι... καὶ ἰδιῶται, *homines sine litteris et idiotæ*. Cf. S. Jean Chrysostome, *Hom. XXXII, 3, In Matth.*, t. LVII, col. 381. Mais il faut prendre ces expressions dans le sens que leur donnaient alors les Juifs; ainsi comprises, elles signifient seulement que les deux apôtres n'avaient pas étudié dans les écoles rabbiniques et qu'ils n'étaient que des hommes ordinaires, sans influence, par contraste avec les docteurs de la loi, les prêtres, etc. Néanmoins, Simon n'était pas dénué de toute instruction. Depuis longtemps, en effet, des écoles avaient été établies dans les communautés juives de toute la Palestine, et les pharisiens veillaient à ce que l'enseignement des maîtres fût sérieux et solide. Voir J. Simon, *L'éducation et l'instruction des enfants chez les anciens Juifs, d'après la Bible et le Talmud,* in-8°, Leipzig, 3e édit., 1879. L'idiome en usage dans la contrée était l'araméen occidental, dont les Évangélistes nous ont conservé quelques échantillons. Cf. Matth., XXVII, 46; Marc., V, 41; Joa., XX, 16, etc. Nous apprenons, Matth., XXVI, 13, que c'était la langue maternelle de saint Pierre; mais de très bonne heure il dut comprendre et parler plus ou moins parfaitement le grec dit hellénistique (voir plus bas, col. 392) qui, dans la région du lac, était connu de la plupart des habitants, comme l'affirment les anciens auteurs. De nombreux païens s'étant fixés dans ces parages, ce grec vulgaire servait de moyen de communication entre eux et les Juifs. — 2. La formation religieuse de Simon avait eu lieu d'abord sous l'influence de la famille, puis sous celle de la synagogue. Ses relations intimes avec Jean-Baptiste, cf. Joa., I, 35, attestent sa grande piété et la foi très vive avec laquelle il attendait le Messie. Ses discours et ses Épîtres prouvent qu'il connaissait la Bible, si chère à tous ses coreligionnaires; il la cite assez fréquemment, et son langage en est tout coloré, comme il sera démontré plus loin (col. 393).

5° *Sa profession.* — Avant d'être appelé par Notre-Seigneur, Simon exerçait sur la mer de Galilée le métier de pêcheur. Matth., IV, 18; Marc., I, 16; Luc., V, 2; Joa., XXI, 3. Le bateau dont il se servait était sa propriété personnelle. Luc., V, 3. Les pêcheurs du lac de Tibériade formaient alors une classe nombreuse, car les poissons abondaient dans ses eaux (c'est encore le cas aujourd'hui), et il s'en faisait un commerce considérable dans la Palestine entière. C'était une profession assez rémunératrice; aussi rien ne donne à penser que Pierre ait été pauvre avant de s'attacher au Sauveur; bien plus, nous l'entendrons lui-même affirmer plus tard qu'il avait conscience d'avoir abandonné, pour suivre Jésus, des biens qui n'étaient pas sans valeur. Cf. Marc., X, 28. Si les beaux horizons du lac durent exercer une impression durable sur l'âme sensible et ardente de Pierre, il est très juste aussi de dire que son rude métier, accompagné de tant de privations, de fatigues et de périls, ne contribua pas peu à développer son énergie, sa persévérance, son activité et son habileté pratique.

II. LES APPELS SUCCESSIFS DE SIMON PIERRE. — Nous devons en distinguer trois, d'après les récits très nets et très formels des Évangélistes. Le premier, seulement préliminaire, établit entre Jésus et Simon de simples relations d'amitié. Le second fut décisif : il fit du pêcheur de Galilée un disciple du Sauveur dans le sens strict. Le troisième fut d'un ordre encore plus relevé, puisqu'il transforma Pierre en apôtre du Christ.

1° *Première rencontre de Jésus et de Simon, et premier appel de ce dernier.* — C'était sur la rive orientale du Jourdain, à Béthanie ou Bethabara. Joa., I, 28. André et celui qui fut plus tard le disciple bien-aimé

(par conséquent, le narrateur lui-même) s'étaient mis à la suite de Jésus, que le précurseur, dont ils étaient les fervents disciples, leur avait désigné comme l'Agneau de Dieu. En revenant, tout ému, d'auprès de celui en qui il avait reconnu le Messie, André trouva son frère, qu'il se hâta de conduire au Sauveur. Regard pénétrant du Christ sur Simon (ἐμβλέψας), accompagné de cette parole, qui révélait tout l'avenir du futur chef de l'Église : « Tu es Simon, le fils de Jean ; tu seras appelé Pierre. » C'est-à-dire : jusqu'à ce jour tu n'as été qu'un homme ordinaire ; bientôt tu seras transformé, et tu deviendras un rocher inébranlable, sur lequel je bâtirai un glorieux édifice. Toutefois, ici, le nom de Céphas ou de Pierre est seulement promis à Simon ; il ne le recevra d'une manière proprement dite qu'après sa noble confession. Cf. Matth., XVI, 18. Il est probable que Simon avait alors un peu plus de trente ans, car on suppose qu'il était un peu plus âgé que Notre-Seigneur. Après cet appel, il demeura pendant quelque temps auprès de son nouveau Maître, qu'il accompagna, avec son frère André, ses amis Jacques et Jean, Philippe et Nathanaël, d'abord en Galilée, où il fut témoin du changement de l'eau en vin à Cana, puis à Jérusalem pour la fête de Pâque, et de nouveau en Galilée, après avoir traversé la Samarie. Le petit groupe se dispersa alors pour un temps. Cf. Joa., II-IV.

2° *Second appel.* — Il fit de Simon le disciple proprement dit du Sauveur, et eut lieu après la première Pâque de la vie publique de Jésus. Il est raconté par les trois synoptiques. Cf. Matth., IV, 18-22; Marc., I, 16-20; Luc., V, 1-11. Les récits de saint Matthieu et de saint Marc sont presque identiques ; celui de saint Luc en diffère notablement pour les détails, à tel point que divers commentateurs ont supposé qu'il y est question d'un épisode distinct. Mais la ressemblance générale est trop grande entre les trois narrations, pour qu'elles se rapportent à des faits différents. Tout s'explique, si l'on admet que saint Luc raconte plus explicitement les circonstances de l'appel, et met en un plus saisissant relief la personnalité de Pierre. D'ailleurs, de part et d'autre nous apprenons que Simon fut appelé par Notre-Seigneur tandis qu'il exerçait ses fonctions de pêcheur, et que ces mêmes fonctions lui furent présentées comme un symbole de son rôle futur : « Ne crains point ; désormais, ce sont des hommes que tu prendras vivants. » Une pêche miraculeuse fut associée à sa vocation. André, Jacques et Jean devinrent en même temps que lui les disciples de Jésus, et, comme lui, ils quittèrent tout sans hésiter, pour s'attacher définitivement à Notre-Seigneur. Depuis ce moment, Simon vécut auprès du divin Maître, recevant de lui chaque jour, avec les autres disciples, la formation nécessaire pour la haute destinée qui lui était réservée. Les Évangélistes ne mentionnent, à cette époque, que d'assez rares incidents auxquels il fut personnellement mêlé. Il eut l'honneur de donner l'hospitalité au Sauveur dans sa maison de Capharnaüm, durant l'après-midi d'un jour de sabbat, et Jésus l'en récompensa en guérissant sa belle-mère, malade de la fièvre. Cf. Matth., VIII, 14-15; Marc., I, 29-31; Luc., IV, 38-39. Le lendemain, comme le Sauveur était sorti de grand matin pour prier, la foule, que ses nombreux miracles avaient jetée dans l'enthousiasme, le cherchait avec anxiété ; « Pierre et ceux qui étaient avec lui » (Marc., I, 36 : formule remarquable, dans laquelle les exégètes reconnaissent à bon droit « la primauté par anticipation ») allèrent dans toutes les directions pour le retrouver. Il leur fit alors évangéliser une partie de la Galilée. Marc., I, 39; Luc., IV, 43-44.

3° *L'appel à l'apostolat et les divers incidents qui le suivirent.* — Cet appel, le plus solennel de tous, eut pour théâtre probable le sommet de la montagne nommée *Kouroûn-Hattîn*, qui se dresse à peu près en face de Tibériade, à environ trois heures du lac de Génésareth. Dans la région, c'est vraiment « la montagne » par excellence (τὸ ὄρος, avec l'article). Voir Stanley, *Sinai and Palestine*, p. 368. Les trois synoptiques racontent aussi cet événement, qui fut d'une gravité exceptionnelle dans la vie de Jésus. Cf. Matth., X, 1-4; Marc., III, 13-19; Luc., VI, 12-16. Saint Marc et saint Luc en font ressortir l'importance par les formules solennelles qui introduisent leurs narrations. Un trait spécial est à noter en ce qui concerne saint Pierre : dans les trois listes du corps apostolique citées à cette occasion, comme aussi dans la quatrième, que nous fournit le livre des Actes, I, 13, il est toujours mentionné le premier, quoique la plupart des autres Apôtres n'obtiennent pas constamment la même place. Saint Matthieu appuie sur cette circonstance d'une façon particulière, car, après avoir ouvert sa liste en ces termes : « Voici les noms des douze apôtres : le premier Simon, qui est appelé Pierre, » il cesse tout à coup de signaler d'autres numéros d'ordre, et continue en disant : « Et André, son frère ; Jacques... et Jean... » Les Pères, les docteurs et les commentateurs catholiques, et même d'assez nombreux protestants, voient avec raison dans ce trait la preuve de la primauté très réelle que saint Pierre exerçait sur ses collègues lorsque l'Évangéliste composa son récit. D'ailleurs, cette primauté sera bientôt confiée à Simon par Notre-Seigneur en un langage encore plus saisissant. Et puis, « ce n'est pas seulement en cet endroit que Pierre occupe le premier rang dans le collège apostolique ; l'histoire évangélique lui fait jouer presque à chaque page un rôle prééminent. Tantôt il parle au nom de tous les autres disciples, Matth., XIX, 27; Luc., XII, 41 ; tantôt il répond lorsque les Apôtres sont interpellés en commun par leur Maître, Matth., XVI, 16, etc. ; quelquefois Jésus s'adresse à lui comme au personnage principal, même parmi les disciples privilégiés, Matth., XXVI, 40; Luc., XXII, 31. Ces détails, sans parler d'autres traits plus frappants encore, auxquels nous arriverons bientôt, forment le meilleur commentaire des mots *Primus Petrus.* » L.-Cl. Fillion, *Saint Pierre,* in-12, Paris, 1906, p. 24.

4° Entre l'appel de saint Pierre à l'apostolat et la confession glorieuse qui lui méritera d'être élevé à une dignité encore plus haute, nous ne connaissons qu'un très petit nombre d'incidents auxquels il ait pris une part directe. — 1. Saint Luc, VIII, 45, cite une réflexion familière qu'il fit à Jésus au moment de la guérison de l'hémorrhoïsse : « Maître, les foules vous pressent et vous accablent, et vous dites : Qui m'a touché ? » Comme précédemment, saint Marc se sert à cette occasion de la formule remarquable « Pierre et ceux qui étaient avec lui ». Quelques instants après, Simon était choisi, avec les fils de Zébédée, à l'exclusion des autres Apôtres, pour être témoin de la résurrection de la fille de Jaïre, Marc., V, 37; Luc., VIII, 51. C'est grâce à lui sans doute que saint Marc, son fils spirituel et son « interprète », nous a conservé la parole principale du Sauveur sous sa forme primitive : *Talitha coumi.* Marc., V, 41. — 2. Un peu plus tard eut lieu le prodige que saint Matthieu, XIV, 28-32, raconte immédiatement après la première multiplication des pains. Pierre nous apparaît dans cet épisode avec tous les traits distinctifs de son caractère : il est tout d'abord ardent, plein d'entrain et de courage, puis il se laisse tout à coup abattre par la difficulté : « Maître, si c'est vous, ordonnez que j'aille à vous sur les eaux. Jésus lui dit : Viens. Et Pierre, descendant de la barque, marchait sur l'eau pour aller à Jésus. Mais voyant la violence du vent, il eut peur ; et comme il commençait à enfoncer, il s'écria : Seigneur, sauvez-moi. Et aussitôt Jésus, étendant la main, le saisit et lui dit : Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté ? » — Quelques heures se passent.

et c'est une foi très vive, comme aussi un amour généreux, que Simon-Pierre manifeste pour son Maître. Jésus venait de prononcer dans la synagogue de Capharnaüm, le discours où il promet la sainte Eucharistie. Joa., VI, 22-59. D'assez nombreux disciples furent choqués de ses paroles, qu'ils interprétaient d'une manière toute charnelle. Resté seul avec les Douze, le Sauveur leur demanda : « Et vous, est-ce que vous voulez aussi me quitter? » Aussitôt, Pierre répondit au nom de tous, avec toute la vigueur de sa conviction : « Seigneur, à qui irions-nous? Vous avez les paroles de la vie éternelle. Et nous, nous avons cru et nous avons connu que vous êtes le Christ, le Fils de Dieu » (ou, d'après une variante qui pourrait bien avoir été la leçon primitive : le Christ, le Saint de Dieu, c'est-à-dire, celui que Dieu a consacré, mis à part, pour accomplir le rôle qui lui a été destiné). Cf. Joa., VI, 60-72. L'apôtre regardait donc alors Jésus comme le vrai Messie. — 3. Vers cette époque, les scribes et les pharisiens reprochèrent aux disciples de se dispenser des ablutions traditionnelles qui précédaient les repas. Jésus prit énergiquement la défense des siens, et prononça à cette occasion la parole célèbre : « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme. » Pierre, qui ne le comprit point, en demanda l'explication : « Interprétez-nous cette parabole. » Matth., XV, 1-20.

III. LA PROFESSION DE FOI DE SIMON PIERRE ET SA RÉCOMPENSE. — 1° *L'occasion.* Cf. Matth., XVI, 13-15; Marc., VIII, 27-29; Luc., IX, 18-19. — Jésus a commencé de rassembler les brebis dispersées d'Israël, et il a institué des pasteurs pour les nourrir et les diriger; mais il faut aussi, pour tenir sa place lorsqu'il aura quitté cette terre, un pasteur suprême des âmes, et il va maintenant l'établir. Ce fait mémorable eut lieu dans la Galilée du nord, au pied de l'Hermon, non loin de Césarée de Philippe. Jésus approchait de la ville; tout à coup, au sortir d'une prière solitaire, il posa aux Douze, dont il était entouré, cette question, destinée à préparer les révélations qui suivent : « Que disent les hommes qu'est le Fils de l'homme? » C'est-à-dire : Quel jugement porte-t-on à mon sujet? La réponse des Apôtres fournit un compte rendu très exact des différentes opinions qui avaient cours en Israël au sujet de leur Maître : « Les uns, qu'il est Jean-Baptiste ; les autres, Élie; les autres, Jérémie ou quelqu'un des prophètes. » La masse du peuple considérait donc Jésus, à cette époque de sa vie publique, comme un personnage extraordinaire; mais beaucoup avaient cessé de le regarder comme le Messie, parce qu'il s'était refusé à flatter leurs préjugés grossiers. Jésus reprit : « Et vous (vous, mes disciples privilégiés, qui me connaissez mieux que personne), qui dites-vous que je suis? » La crise terrible de sa passion approche, et il veut savoir s'il pourra compter, pour continuer son œuvre, sur ceux qu'il avait le plus aimés.

2° *Confession de Pierre.* — Il répondit au nom de tous. Saint Marc, VIII, 29, et saint Luc, IX, 20, ne donnent qu'un résumé de sa profession de foi; mais saint Matthieu, XVI, 16, l'a conservée plus complètement : Σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος. La définition que Pierre donne du Sauveur est aussi exacte qu'énergique (notez l'emploi de l'article devant tous les mots capables de le recevoir); la nature et le rôle uniques de Jésus y sont nettement marqués. Simon reconnaissait en lui non seulement le Messie promis aux Juifs, mais le Fils de Dieu dans un sens strict et absolu. Il n'est pas douteux que telle est ici la signification des mots *Filius Dei viventis,* comme l'ont toujours affirmé, à la suite des Pères, les exégètes et les théologiens catholiques, et même de nombreux écrivains protestants. Si, dans la pensée de Pierre, ce second titre était un simple synonyme du premier, comme le prétendent les commentateurs rationalistes, Jésus n'aurait pas pu le féliciter et lui dire qu'il avait parlé en vertu d'une révélation spéciale; en effet, les Apôtres savaient depuis longtemps que leur Maître était le Christ. Le second titre explique donc et développe le premier : le Messie, tel que Pierre se le représentait, était réellement le Fils de Dieu.

3° *Récompense de Pierre.* — Ce passage est propre à saint Matthieu, XVI, 17-19. Jésus répondit à l'apôtre : « Et je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle; et je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aussi dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera aussi délié dans les cieux. » Dès sa première rencontre avec le fils de Jonas, Jésus lui avait prédit qu'il serait appelé *Kêfa'*. Cf. Joa., I, 43. Voir plus haut, col. 356. Il lui donne maintenant ce nom symbolique; et part de là pour l'instituer chef de son Église, comparée à un édifice spirituel. « Sur cette pierre », c'est-à-dire, comme il ressort évidemment du texte, sur Simon lui-même, en tant qu'il était *Kêfa'*, rocher mystique. C'est à tort qu'on a interprété parfois ces mots comme il suit : sur Jésus en personne; ou bien, sur cette confession de Pierre; ou encore : sur le collège apostolique uni à Pierre. Bâtie sur ce roc d'une solidité à toute épreuve, l'Église de Jésus sera elle-même à jamais inébranlable; les portes (la partie pour le tout) de l'enfer, ou plus exactement, du séjour des morts (πύλαι ᾅδου) envisagé comme une citadelle dont les portes ont une solidité extraordinaire, seront impuissantes contre elle. Ce sombre séjour, à la puissance duquel personne ne peut se soustraire, ne triomphera donc pas de l'Église du Christ. — Les images suivantes expliquent la première. Celle des clefs se rattache très naturellement à celle de la construction mystique qui est l'Église. Elle fait de Pierre l'intendant suprême, le chef visible de ce bel édifice, puisque celui qui possède les clefs d'une maison, et qui a le droit de s'en servir pour ouvrir ou fermer les portes comme bon lui semble, jouit par là même d'une autorité sans limite sur la maison. Cf. Is., XXII, 22; Apoc., I, 18 et III, 7. La figure : « Tout ce que tu lieras... » est encore plus expressive pour marquer une puissance absolue; en effet, le Sauveur affirme ainsi que toutes les décisions de Pierre seront ratifiées par Dieu lui-même. Les rabbins emploient souvent les verbes lier et délier dans le sens d'interdire et de permettre. Voir Edersheim, *Life and Times of Jesus the Messiah,* t. II, p. 84; Dalman, *Worte Jesu,* p. 174-178. Ils signifient plutôt dans ce passage : condamner et acquitter. — Sans doute, Jésus devait dire plus tard à tous les Apôtres, presque dans les mêmes termes : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié aussi dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié aussi dans le ciel. » Cf. Matth., XVIII, 18. Mais, comme le remarque très bien Bossuet, *Discours sur l'unité de l'Église,* 1er point, « cette parole : Tout ce que tu lieras,... dite à un seul, a déjà rangé sous sa puissance chacun de ceux à qui on dira : Tout ce que vous remettrez... Il y a donc dans la chaire de Pierre la plénitude de la puissance. » La primauté de Pierre et l'indéfectibilité de l'Église, telles sont donc les promesses faites ici par Jésus.

IV. DEPUIS LA PROMESSE DE LA PRIMAUTÉ JUSQU'A LA PASSION DU SAUVEUR. — 1° *Le fils de Jonas se fait le tentateur de Jésus.* Matth., XVI, 21-23; Marc., VIII, 31-33. — Cet épisode, qui eut lieu aussitôt après la confession de Simon-Pierre, ne nous présente pas l'apôtre sous un jour aussi favorable. « La chair et le sang » avaient encore quelque prise sur lui. Comme Jésus, pour préparer de plus en plus ses amis les plus intimes à l'épreuve redoutable qui les attendait, venait de leur annoncer pour la première fois, en termes très clairs, la proximité de sa passion, le cœur aimant

de Pierre en fut terrifié; il ne pouvait comprendre encore que le Christ dût subir une telle humiliation. Le prenant donc à part, il s'écria : « A Dieu ne plaise, Seigneur! cela ne vous arrivera pas. » Se détournant de Simon, pour mieux marquer sa peine, Jésus lui dit : « Va-t-en derrière moi, Satan; tu m'es un objet de scandale, car tu n'as pas le goût des choses de Dieu, mais des choses des hommes. » C'est par le même langage que le Christ avait autrefois chassé loin de lui le démon en personne, à la suite de sa tentation dans le désert. Matth., IV, 10. En effet, Pierre, guidé en ce moment par des pensées et des sentiments tout humains, ne tendait à rien moins qu'à empêcher Jésus d'accomplir la volonté de Dieu.

2° *Pierre sur la montagne de la Transfiguration.* Matth., XVII, 1-8; Marc., IX, 1-7; Luc., IX, 28-36. — Ce grand miracle, qui tient une place si importante dans la vie du Sauveur, fut accompli quelques jours seulement après les faits qui précèdent. Simon-Pierre eut le grand honneur d'être choisi par son Maître pour en être témoin, avec les deux fils de Zébédée. Ici encore, il joua un rôle spécial, très conforme à son tempérament ardent et à sa tendre affection pour Notre-Seigneur. Au moment le plus solennel du mystère, lorsqu'il vit que Moïse et Élie étaient sur le point de se retirer, il s'écria : « Seigneur, il est bon pour nous d'être ici; si vous le voulez, faisons-y trois tentes, une pour vous, une pour Moïse et une pour Élie. » Il ne respirait que bonheur et suavité sur la sainte montagne, et il aurait voulu que ces instants délicieux fussent à jamais prolongés. « Il ne savait ce qu'il disait, » fait remarquer saint Marc, IX, 6. Dans son extase, il oubliait que de telles joies ne sauraient durer indéfiniment ici-bas. Un passage de sa IIe Épître, I, 16-18, composée environ trente-cinq ans plus tard, décrit, en quelques traits pleins de vie, le mystère de la Transfiguration, le citant comme une preuve incontestable de la certitude parfaite des vérités prêchées par les apôtres.

3° *Le miracle du didrachme.* — Il est placé un peu plus tard dans le récit de saint Matthieu, XVII, 23-26. Un jour que Jésus et ses apôtres revenaient à Capharnaüm, les collecteurs de l'impôt du Temple, n'osant peut-être pas s'adresser directement à Notre-Seigneur, demandèrent à Pierre, qui était connu dans la ville : « Votre Maître ne paie-t-il pas le didrachme? » c'est-à-dire la double drachme ou le demi-sicle. Simon répondit affirmativement; mais il s'était trop avancé, en engageant son Maître sans le consulter. Celui-ci lui démontra donc qu'en tant que Messie il n'était pas tenu de payer ce genre d'imposition. Toutefois, pour ne pas être une occasion de scandale, il consentit à acquitter le tribut; mais, voulant en même temps attester ses droits, il se procura par un prodige la somme qu'exigeait la loi.

4° La suite du récit évangélique mentionne encore, vers cette époque, trois questions du prince des apôtres. Elles manifestent son esprit pratique, et aussi l'attention intelligente avec laquelle il écoutait les leçons du Sauveur. — La première concerne le pardon des injures, vertu toute chrétienne que Jésus venait de recommander instamment : « Seigneur, combien de fois pardonnerai-je à mon frère, lorsqu'il aura péché contre moi? Jusqu'à sept fois? » Non, ce n'était pas assez : « Jusqu'à soixante-dix-sept fois, » sans fin. Cf. Matth., XVIII, 21-22. Dans une autre circonstance, Luc., XXII, 41-43, Jésus venait d'exhorter ses auditeurs à une vigilance de tous les instants, pour qu'ils fussent bien préparés à son second avènement. Pierre demanda : « Seigneur, est-ce à nous (à nous, vos Apôtres) que vous dites cette parabole, ou est-ce aussi à tous (à tous les chrétiens)? » — Pierre adressa sa troisième question à Notre-Seigneur après le départ du jeune homme riche, qui avait refusé de vendre ses biens pour suivre Jésus. Le « bon Maître » s'était écrié avec tristesse : « En vérité, je vous le dis, un riche entrera difficilement dans le royaume des cieux. » Pierre lui demanda : « Nous, voici que nous avons tout quitté et que nous vous avons suivi; qu'y aura-t-il donc pour nous? » Il reçut pour lui-même et ses collègues dans l'apostolat une promesse magnifique. Cf. Matth., XIX, 27-30; Marc., X, 28-31; Luc., XVIII, 28-30.

V. SAINT PIERRE DURANT LA SEMAINE DE LA PASSION. — Ici encore, il a sa place à part et joue un rôle prépondérant parmi les membres du collège apostolique.

1° Saint Marc nous a conservé deux paroles prononcées par Simon-Pierre dans la journée du mardi. La première fut proférée dans la matinée, lorsque les Apôtres constatèrent l'effet produit sur le figuier stérile par la malédiction de Jésus. Pierre, « se ressouvenant, dit à Jésus : Rabbi, voici que le figuier que vous avez maudit s'est desséché. » Marc., XI, 20-21. — Il prononça la seconde dans l'après-midi. Comme Jésus venait de prophétiser la ruine du Temple, Pierre, Jacques, Jean et André lui demandèrent en particulier : « Dites-nous quand ces choses arriveront, et quel signe il y aura de votre avènement et de la consommation du siècle. » Marc., XIII, 1; Matth., XXIV, 3; Luc., XXI, 7. C'est probablement saint Pierre qui fut le porte-parole, selon sa coutume.

2° Le jour du jeudi-saint, il fut chargé par Jésus, avec saint Jean, de préparer tout ce qui était requis pour le festin pascal et de découvrir, au moyen d'un signe particulier, le cénacle où le Maître devait faire la Pâque avec ses disciples. Cf. Luc., XXII, 8. Le soir, lorsque Jésus et les Apôtres se trouvèrent réunis, Notre-Seigneur, Joa., XIII, 1-10, voulut laver les pieds des Douze, pour marquer symboliquement les dispositions avec lesquelles ils devaient recevoir la sainte Eucharistie. Dans le dialogue qui s'engagea alors entre Jésus et Pierre, l'apôtre se peint tout entier avec sa foi, son enthousiasme, son amour. Peu d'instants après, lorsque le Sauveur eut prédit qu'un de ses Apôtres le trahirait, Pierre sut obtenir, par l'intermédiaire de son ami saint Jean, la désignation du traître. Joa., XIII, 22-26. — La prédiction de la chute prochaine de Pierre est mentionnée par les quatre Évangélistes, Matth., XXVI, 30-35; Marc., XIV, 26-31; Luc., XXII, 31-34; Joa., XIII, 33-38; mais ils ne la combinent pas de la même manière avec les incidents voisins; du moins, ils la placent tous à la suite de la cène. Il ne paraît guère vraisemblable que Jésus l'ait réitérée à plusieurs reprises, comme l'ont supposé quelques interprètes. Saint Luc l'associe à une prophétie consolante, qu'il est seul à signaler, XXII, 31-32, et qui rappelle la magnifique promesse faite autrefois près de Césarée de Philippe : « Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamé, pour vous cribler comme le froment; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas, et lorsque tu seras converti, affermis tes frères. »

3° A Gethsémani, Pierre fut de nouveau choisi, avec Jacques et Jean, pour assister à l'une des scènes les plus douloureuses de la vie de son Maître. Matth., XXVI, 37; Marc., XIV, 33. D'après saint Marc, XIV, 37, c'est à lui que Notre-Seigneur adressa doucement ce reproche, après la première phase de son agonie : « Simon, tu n'as pas pu veiller une heure! » Mais, un peu plus tard, Pierre essaya, au péril de sa propre vie, de défendre le Sauveur, lorsque les émissaires du sanhédrin se présentèrent pour l'arrêter. Avant de quitter le cénacle, il s'était muni d'un glaive, dont il voulut asséner un coup sur la tête de Malchus; mais il ne l'atteignit qu'à l'oreille. Matth., XXVI, 51; Marc., XIV, 47; Luc., XXII, 50; Joa., XVIII, 10-11. Jésus blâma cet acte de violence.

4° Au moment de l'arrestation du Christ, Pierre prit la fuite avec les dix autres Apôtres; mais bientôt, devenu

plus calme, et oubliant son propre péril pour ne songer qu'à la triste situation de son Maître, « il suivit Jésus de loin, jusque dans la cour du grand prêtre. » Matth., XXVI, 58; Marc., XIV, 54; Luc., XXII, 54; Joa., XVIII, 15. Le quatrième Évangile nous apprend formellement que c'est grâce à son ami, le disciple bien-aimé, que Pierre réussit à pénétrer dans la cour du palais pontifical. Désireux de « voir la fin », Matth., XXVI, 58, c'est-à-dire, l'issue du procès de Notre-Seigneur, il s'assit au milieu des serviteurs du grand prêtre, auprès du feu de braise qu'ils avaient allumé dans la cour, à cause du froid.

5° Là, un autre danger, auquel il ne pensait pas, l'atteignit et le renversa tristement. Les quatre Évangélistes racontent le douloureux épisode de son triple reniement. Cf. Matth., XXVI, 69-75; Marc., XIV, 66-72; Luc., XXII, 55-62; Joa., XVIII, 16-18, 25-27. Chacune des narrations présente un certain nombre de divergences, qui ne vont jamais jusqu'à la contradiction, quoi qu'on ait prétendu en sens contraire. La meilleure explication qu'on puisse donner de ces variantes consiste à dire qu'il y eut, dans ce petit drame, trois actes principaux, dont chacun se composa de plusieurs scènes convergentes : les narrateurs ont fait leur choix parmi ces scènes particulières, l'essentiel consistant pour eux dans les trois actes, à cause de la prophétie récente de Jésus. Voir Fouard, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* in-8°, 2e édit., Paris, 1882, t. II, p. 350-352; L.-Cl. Fillion, *L'Évangile selon saint Jean,* in-8°, Paris, 1887, p. 334-335. Le chant du coq rappela le malheureux apôtre à la réalité. Sortant aussitôt du palais, il se mit à pleurer en sanglotant (ἔκλαυσεν). Sa faute avait été grande, assurément; mais c'était seulement une faute de surprise, de faiblesse, qui n'atteignit ni sa foi, ni son dévouement. Il la répara du reste, par un profond et perpétuel repentir.

VI. APRÈS LA RÉSURRECTION DE JÉSUS. — Pierre continua de recevoir alors des marques de la prédilection du divin Maître, soit à Jérusalem, soit un peu plus tard en Galilée. — Lorsque les saintes femmes, averties par un ange que Jésus était ressuscité, eurent annoncé à leur tour « aux disciples et à Pierre », Marc., XVI, 7, les faits dont elles avaient été témoins, Pierre et le disciple bien-aimé firent ensemble au sépulcre la visite que saint Luc se contente de mentionner brièvement, XXIV, 12, mais que saint Jean raconte d'une manière dramatique, XX, 2-10. D'après le troisième Évangile, Pierre s'en alla, « admirant en lui-même ce qui était arrivé. » Bientôt son admiration se changea en une complète certitude, car Jésus daigna lui apparaître en ce même jour. Luc., XXIV, 34; cf. I Cor., XV, 5. — Saint Jean, XXI, 1-22, expose tout au long les détails d'une autre apparition que le Sauveur ressuscité fit, quelque temps après, à sept apôtres réunis sur les bords du lac de Tibériade, et dont saint Pierre eut, pour ainsi dire, tous les honneurs. A la suite d'une pêche miraculeuse, analogue à celle qui avait accompagné son appel au rôle de disciple, cf. Luc., V, 1-11, Jésus exigea de lui une triple protestation d'amour, en réparation de son triple reniement; puis il lui confirma solennellement son titre de chef du corps apostolique et de l'Église entière, en lui disant : « Pais mes agneaux, pais mes brebis. » Voir L.-Cl. Fillion, *L'Évangile selon saint Jean,* 1887, p. 384. Il lui prédit ensuite une mort tragique, par ce langage figuré : « Lorsque tu auras vieilli, un autre te ceindra et te conduira où tu ne voudras pas. »

II. SAINT PIERRE DANS LES ACTES DES APÔTRES. — C'est le début de la période d'action pour notre héros, après la période de préparation dont les Évangiles contiennent le très riche exposé. Le livre des Actes renferme dans sa première partie, chap. I-XI, des détails si nombreux sur le ministère du prince des Apôtres, qu'on a souvent donné à cette section le nom d'Actes de Pierre. Il est encore question de Simon au chap. XV. Partout l'historien sacré nous le montre, selon le mot de Bossuet, « à la tête de tout, menant pour ainsi dire ses frères les Apôtres au combat, » occupant le premier rang et exerçant une supériorité très réelle, que personne ne songe à contester.

1° *Part très grande qu'il prend à la fondation de l'Église de Jérusalem.* — 1. Au cénacle, immédiatement après l'ascension de Notre-Seigneur, il se mit, même en présence de Marie, Act., I, 14, à la tête des « frères », et il présida au remplacement de Judas. Act., I, 12-26. Il prononça, à cette occasion, le premier des huit discours que saint Luc nous a conservés de lui. Cf. Act., I, 15-22.

2. Le jour de la Pentecôte, lorsqu'une foule énorme, composée d'Israélites qui habitaient toutes les régions de l'empire romain, eut entouré le cénacle, attirée par le bruit violent qui avait accompagné la descente de l'Esprit-Saint, Pierre prit de nouveau la parole, pour expliquer la nature de ce mystère qu'avait prédit le prophète Joël, et pour prêcher hautement Jésus-Christ. Act., II, 1-41. Une transformation admirable s'était produite en lui, naguère si timide. Trois mille conversions furent le résultat de ce qu'on a très justement appelé « le premier coup de filet du pêcheur d'hommes. »

3. Quelque temps après, il guérit miraculeusement un paralytique, qui mendiait depuis de longues années à la Belle-Porte du temple. Un grand concours de peuple s'étant formé autour de lui et de saint Jean, qui l'accompagnait, il prononça sa troisième allocution, dans laquelle il attribue nettement la guérison à son véritable auteur, Jésus-Christ, dont elle attestait le caractère messianique. Cinq mille conversions nouvelles eurent lieu en cet instant. Act., III, 1-26. Mais ce fut l'occasion d'un premier conflit des autorités juives avec l'Église naissante. Irrités de voir que les deux apôtres proclamaient publiquement la résurrection de Jésus et sa toute-puissance, quelques prêtres et sadducéens les firent emprisonner. Le lendemain, Pierre et Jean comparurent devant le sanhédrin tout entier, pour donner des explications sur leur conduite. Dans son quatrième discours, Pierre rendit un éclatant témoignage à Jésus-Christ en face du tribunal suprême des Juifs. Comme le miracle avait eu de nombreux témoins, on n'osa pas condamner les accusés; mais on les relâcha, après leur avoir interdit sévèrement de prêcher au nom de Jésus-Christ. C'est alors que Pierre prononça son célèbre *Non possumus.* Act., IV, 1-22.

4. Malgré la sainteté de vie des premiers chrétiens, signalée à deux reprises par l'auteur des Actes, II, 42-47; IV, 32-35, un douloureux épisode ne tarda pas à prouver que l'imperfection et le mal se glissent promptement au sein des sociétés les meilleures : Ananie et Saphire « mentirent à l'Esprit-Saint et fraudèrent sur le prix de leur champ », pour se donner l'apparence d'une libéralité généreuse. Pierre, en sa qualité de chef de l'Église, eut à châtier cet orgueil doublement criminel. Act., V, 1-11. Son autorité suprême, mise en un très vif relief par cet événement, fut encore rehaussée par les éclatants prodiges que Dieu lui donna d'accomplir : son ombre même guérissait les malades sur lesquels elle passait. Act., V, 12-16. Comme ses collègues dans l'apostolat accomplissaient aussi des miracles nombreux, il se produisit des conversions multiples. Alors la colère du grand-prêtre et du sanhédrin ne connut pas de bornes : les Douze, arrêtés tous ensemble, furent conduits devant le tribunal, et Pierre, dans sa cinquième allocution, protesta avec un courage inébranlable et rendit témoignage à la résurrection de son Maître. Leurs juges iniques les auraient infailliblement condamnés à mort, sans l'intervention du sage Gamaliel, qui les sauva. Ils furent donc remis en liberté, non

sans de nouvelles menaces, dont ils continuèrent de ne tenir aucun compte. Act., V, 17-42.

2° *Avec le concours de Pierre, l'Église se développe en Samarie et en Judée.* Act., VIII, 8-25. — 1. *En Samarie.* — Le livre des Actes ne fait aucune mention directe de Pierre pendant la persécution violente qui éclata bientôt contre l'Église; nous y apprenons seulement que les apôtres demeurèrent alors à Jérusalem, où leur présence était nécessaire pour confirmer les chrétiens dans la foi. Act., VIII, 1. Lorsqu'il est de nouveau question de lui, nous le trouvons, d'après le texte grec, à Sébaste, en Samarie, où le saint et vaillant diacre Philippe avait opéré de nombreuses conversions, entre autres celle de Simon le magicien. Sur le désir des Apôtres, Pierre, en compagnie de saint Jean, se rendit en Samarie, pour affermir les fidèles dans leurs bonnes dispositions. C'est alors que le magicien osa lui offrir de l'argent pour obtenir le pouvoir de faire descendre, comme lui, l'Esprit-Saint par la simple imposition des mains. L'apôtre rejeta cette offre avec indignation, et revint à Jérusalem, en annonçant avec succès la bonne nouvelle dans les bourgades samaritaines situées sur son chemin.

2. *En Judée.* — Lorsque la paix eut été complètement rendue à l'Église, le prince des apôtres en profita pour visiter officiellement les chrétientés qui s'étaient formées, pendant la persécution, sur divers points de la Judée, grâce au zèle des fidèles de Jérusalem, obligés de se disperser. Saint Luc raconte deux grands prodiges accomplis par saint Pierre durant cette première de toutes les visites pastorales : la guérison d'un paralytique à Lydda, Act., IX, 32-35, et la résurrection de Tabitha à Joppé. Act., IX, 36-43. Voir PARALYTIQUE, t. IV, col. 2153, et TABITHA.

3° *Saint Pierre, sur l'ordre de Dieu, ouvre aussi les portes de l'Église aux païens.* — 1. *Conversion du centurion Corneille.* — Avant de remonter au ciel, Jésus avait dit à ses Apôtres : « Vous me servirez de témoins à Jérusalem, et dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre. » Act., I, 8. Pierre a déjà réalisé les deux premières parties de cet ordre; voici qu'il va maintenant rendre témoignage à Jésus devant les païens, et les introduire à leur tour dans le divin bercail. Quoiqu'il fût réservé à saint Paul d'être l'apôtre des Gentils par excellence, il convenait que le vicaire du Sauveur fût choisi de préférence à tous les autres Apôtres pour recevoir d'une manière officielle dans l'Église les premiers convertis du paganisme. Cet épisode est raconté longuement par saint Luc, Act., X, 1-48, à cause de son importance extraordinaire. L'écrivain sacré expose tour à tour les deux visions par lesquelles Corneille et Pierre furent divinement avertis, chacun de son côté; le voyage de Simon-Pierre à Césarée de Palestine, ville où le centurion était alors en garnison; l'entrevue des deux héros de la narration, qu'entouraient plusieurs amis de part et d'autre; l'éloquent discours prononcé à cette occasion par l'apôtre (le sixième du livre des Actes); enfin la descente de l'Esprit-Saint sur les nouveaux convertis et leur baptême. Voir CORNEILLE, t. II, col. 1012.

2. Lorsqu'il revint à Jérusalem, Pierre eut à justifier sa conduite devant les chrétiens assemblés. On lui reprochait d' « être entré chez des païens et d'avoir mangé avec eux », et beaucoup plus encore, quoiqu'on ne mît pas cette raison en avant, d'avoir participé à leur conversion. En vertu d'antiques préjugés, la plupart des fidèles d'origine israélite étaient demeurés hostiles aux convertis du paganisme, et, malgré les oracles si clairs des prophètes, ils avaient de la peine à croire que l'Église de Jésus dût être ouverte à tous les hommes sans exception. Pierre expliqua sa conduite dans son septième discours, et elle fut approuvée de tous. Act., XI, 1-18.

4° *Saint Pierre est emprisonné par Hérode et délivré miraculeusement.* Act., XII, 1-17. — Ce double incident eut lieu vers l'an 43 de notre ère, quelque temps avant la mort du roi Hérode Agrippa Ier, petit-fils d'Hérode le Grand. Ce prince, après avoir fait décapiter saint Jacques le Majeur par haine du christianisme, donna l'ordre, pour plaire davantage encore aux Juifs, que cet acte cruel avait comblés de joie, d'incarcérer saint Pierre, en attendant qu'on le conduisît à son tour au supplice. Mais, la nuit même qui précéda le jour où il devait être exécuté, un ange le délivra en des circonstances merveilleuses. Sorti de sa prison, Pierre alla directement dans la maison de Marie, mère de Jean-Marc, le futur évangéliste, chez laquelle il trouva de nombreux chrétiens assemblés. Après leur avoir raconté l'histoire de sa délivrance, « il s'en alla dans un autre lieu, » que nous essaierons de fixer ultérieurement, d'après les données de la tradition. Voir col. 373-374.

5° *Pierre au concile de Jérusalem.* Act., XV, 1-27. — Quelques années se passent. Lorsque Pierre est de nouveau mentionné au livre des Actes, il est à Jérusalem (vers l'an 50, 51 ou 52) et préside l'assemblée des Apôtres et des Anciens, qui allait trancher définitivement la controverse soulevée avec tant de violence par les judaïsants, sur divers points de la chrétienté. Paul et Barnabé étaient venus tout exprès d'Antioche, pour consulter l'autorité suprême sur cette question. Les débats furent très vifs, car les partisans de l'erreur exigeaient avec un acharnement extraordinaire le maintien de la circoncision et des autres principaux rites du judaïsme. Lorsque les deux partis eurent exposé leurs arguments, Pierre prit la parole avec toute l'autorité que lui conférait sa charge. Le petit discours qu'il prononça (le huitième et dernier de ceux que nous lisons dans les Actes) proclame hautement la liberté pleine et entière des chrétiens issus du paganisme, par rapport aux observances judaïques. Le prince des Apôtres disparaît du récit des Actes, après cette conduite si digne de lui.

III. SAINT PIERRE DANS L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX GALATES. — 1° Paul, dans les chap. I et II de cette lettre, signale coup sur coup deux faits nouveaux relatifs à Céphas, c'est-à-dire à saint Pierre. Esquissant d'abord en quelques lignes les incidents qui suivirent de très près sa propre conversion, il raconte en ces termes sa première entrevue avec le prince des Apôtres : « Je vins à Jérusalem pour voir Pierre. » Gal., I, 18-20. Le verbe ἱστορῆσαι signifie toujours que la personne ou la chose contemplée est digne d'un intérêt particulier; en l'employant, saint Paul met en un vif relief l'auguste dignité qu'il reconnaissait et qu'il venait honorer dans Céphas.

2° Quelques lignes plus bas, Gal., II, 11-21, Paul signale un fait plus surprenant encore, dont les protestants ont souvent exagéré la portée, pour amoindrir l'autorité de saint Pierre. Il s'agit de ce qu'on nomme habituellement « le conflit d'Antioche ». C'était, ce semble, peu de temps après l'assemblée de Jérusalem, et Pierre se trouvait avec l'apôtre des Gentils dans la métropole de la Syrie. Voici les faits, tels que les expose saint Paul : « Lorsque Céphas vint à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il était blâmable (κατεγνωσμένος). En effet, avant l'arrivée de quelques personnes envoyées (de Jérusalem) par Jacques, il mangeait avec les païens (c'est-à-dire, les chrétiens d'origine païenne); mais, quand elles furent venues, il se retira et se mit à l'écart, craignant ceux de la circoncision (les Juifs convertis). Et les autres Juifs usèrent de la même dissimulation que lui, de sorte que Barnabé aussi fut entraîné dans cette dissimulation. Mais, quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas, en présence de tous : Si toi, qui es Juif,

tu vis à la manière des païens, et non comme les Juifs, pourquoi forces-tu les païens de judaïser?... »

Souvent, dans les temps anciens, on a essayé d'échapper, par des hypothèses assez étranges, aux conséquences fâcheuses que l'on croyait devoir découler de cet épisode pour la dignité de saint Pierre. — 1. On a prétendu qu'il s'agit d'un autre Céphas que Simon Pierre. Voir Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, I, 12. t. XX, col. 117. Mais cela est inadmissible, puisque, d'une part, quelques lignes plus haut, Gal., I, 18, Paul a déjà mentionné le prince des Apôtres sous le nom de Céphas, et que, d'autre part, tout son récit suppose que celui avec lequel il entra en discussion était un personnage jouissant d'une autorité supérieure. Aussi, presque tous les Pères et les anciens auteurs ecclésiastiques, comme la plupart des commentateurs modernes et contemporains, ont-ils identifié ce Céphas et saint Pierre. Voir Céphas, t. II, col. 429. — 2. On a supposé (Origène. d'après S. Jérôme, *Epist. CXII, ad August.*, 4, t. XXII, col. 918; S. Jean Chrysostome, *Hom. in illud : In faciem ei restiti,* 15, t. LI, col. 384; S. Jérôme lui-même, *In Epist. ad Gal.*, II, 11, t. XXVI, col. 341) que, si saint Pierre et saint Paul ont agi comme le raconte ce dernier, c'était en vertu d'une entente préalable, afin de donner une leçon très forte aux judaïsants dans la personne du prince des Apôtres. Cette conjecture s'appuie sur une fausse interprétation du mot ὑπόκρισις, « dissimulation. » En effet, en employant ce terme, saint Paul a seulement voulu dire que Céphas, Barnabé et leurs imitateurs avaient changé de conduite par de simples motifs de circonstance, par timidité et faiblesse, et non par suite d'une conviction intime. Voir à ce sujet S. Augustin, *Epist. XXVIII* et *LXXXII, ad Hieronym.*, t. XXIII, col. 112, 276. Pour interpréter les faits, il faut les envisager de la façon la plus simple et la plus naturelle. Pierre, en arrivant à Antioche, partagea sans la moindre hésitation la vie et les repas des chrétiens d'origine païenne, ainsi qu'il avait déjà fait autrefois chez le centurion Corneille, Act., XI, 3; mais, plusieurs chrétiens issus du judaïsme étant venus à leur tour dans cette même ville, comme il les savait très attachés aux observances légales, il se trouva dans une situation fort délicate : s'il continuait de vivre avec les Gentils, il froissait les chrétiens de Jérusalem; s'il se séparait des fidèles d'origine païenne, il les offensait eux-mêmes. Il lui parut cependant qu'il valait mieux, dans l'intérêt de son ministère, exercé surtout auprès des judéo-chrétiens, de se décider en faveur de la seconde alternative. Il en avait certainement le droit, puisque les Juifs convertis étaient libres encore d'observer la loi. Mais son exemple suscitait deux grands périls : d'un côté, quelques esprits exagérés pouvaient en conclure que les pratiques légales continuaient d'être strictement obligatoires pour les chrétiens issus du judaïsme, et pas seulement facultatives; d'autre part, les païens convertis eux-mêmes pouvaient craindre qu'on ne les assujettit à ces pratiques. Paul réclama au nom de ces derniers. Il ne dit pas en termes exprès ce que fit saint Pierre; mais il n'est pas douteux que celui-ci ne se soit humblement soumis aux observations très justes de son « bien-aimé frère Paul ». II Petr., III, 15. Sur cette question, voir Pesch, *Ueber die Person des Kephas,* dans la *Zeitschrift für kathol. Theologie,* t. VII, 1883, p. 456-490; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., t. V, p. 456-476 (ils donnent la liste des principaux auteurs qui ont cru, dans le cours des temps, que le Céphas d'Antioche est distinct du prince des Apôtres).

IV. Saint Pierre d'après la tradition. — Ici, une distinction est nécessaire, car les documents sont loin de posséder tous la même valeur historique. Il en est que nous pouvons suivre en toute sécurité; tels sont en général les renseignements fournis par les Pères de l'Église, surtout par Eusèbe de Césarée et saint Jérôme. D'autres sont plus ou moins associés à des détails merveilleux, légendaires, dont il est nécessaire de se défier; dans cette catégorie se placent les Actes apocryphes de saint Pierre, les écrits connus sous le nom de littérature clémentine, etc. Néanmoins, ces sources de second ordre contiennent elles-mêmes quelques faits historiques, qui se dégagent assez facilement, grâce à la tradition sérieuse et à la critique, des fables dont ils sont entourés. Il faut noter encore que la tradition proprement dite nous fournit des données assez restreintes sur la vie et le ministère apostolique de saint Pierre. Du moins, elle nous renseigne très clairement sur les points essentiels

I. La première période de la vie de saint Pierre. — A ce sujet, la tradition se borne à quelques points d'importance très secondaire. La mère de Simon se serait nommée Johanna. Cf. Cotelier, *Constit. apost.*, II, 63, t. I, col. 755. Sa femme aurait porté le nom de Perpétue ou celui de Concordia qui ne conviennent pas à une Juive, *Patr. gr.*, t. I, col. 1365, note 43. D'après saint Jérôme, *Adv. Jovinian.*, I, 26, t. XXIII, col. 245, elle serait morte d'assez bonne heure, avant que Pierre ne devînt le disciple de Jésus. Au contraire, au dire de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 11, t. IX, col. 488, elle aurait subi le martyre à Rome, peu de temps avant lui. Il l'aurait accompagnée au lieu du supplice, en l'encourageant par ces paroles : « O toi, souviens-toi du Seigneur. » Plusieurs adoptent ce dernier sentiment en concluant de I Cor., IX, 5, que saint Pierre, comme d'autres apôtres, se faisait accompagner, durant ses courses apostoliques, par sa femme, traitée comme une sœur. Saint Jérôme, *loc. cit.*, mentionne une tradition d'après laquelle Pierre aurait eu plusieurs enfants. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 6, t. VII, col. 1156. On lui a longtemps attribué une fille du nom de Pétronille, que mentionnent les *Acta Nerei et Achillei,* 15, et les *Acta Philippi.* Tischendorf, *Apocal. apocr.*, p. 149, 155. Mais on reconnaît généralement aujourd'hui que cette attribution provient simplement d'une fausse étymologie. En effet, le nom « Petronilla » ne dérive pas de « Petrus », mais de « Petronius ». Par son père, sainte Pétronille appartenait à la célèbre « gens Flavia », c'est pour ce motif qu'elle fut enterrée dans la catacombe de Domitilla. Voir Lightfoot, *St. Clement of Rome,* t. I, p. 37; F. X. Kraus, *Real-Encyclopædia der christl. Alterthümer,* t. II, p. 607; *Acta sanctorum,* maii t. VII, p. 420.

II. Quelques voyages du prince des apôtres. — 1° Nous venons de le voir, saint Paul fait une allusion très claire aux courses apostoliques de saint Pierre. Notre héros serait-il allé à Corinthe? Saint Denys, évêque de cette ville vers le milieu du IIe siècle, l'affirme comme une chose très connue. Voir Eusèbe, *H. E.*, II, 25, t. XX, col. 209. S'adressant aux Romains, il leur dit : « (Pierre et Paul,) étant entrés dans notre Corinthe, nous ont instruits; puis, partis ensemble pour l'Italie, après nous avoir enseignés, ils ont subi le martyre en même temps. » Saint Clément pape, *I Cor.*, XLVII, t. I, col. 308, semble admettre aussi ce séjour de saint Pierre à Corinthe. Néanmoins, la plupart des critiques contemporains le mettent au rang des hypothèses.

2° On regarde aussi, d'une manière assez générale, comme peu fondé le sentiment, d'ailleurs très ancien, d'après lequel saint Pierre aurait évangélisé les cinq provinces d'Asie Mineure auxquelles est adressée sa première Épître : le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie proconsulaire et la Bithynie. I Pet., I, 1. Origène, qui est le premier à mentionner cette opinion, *In Gen.*, III, t. XII, col. 92; cf. Eusèbe, *H. E.*, III, 1, t. XX, col. 216, en parle comme d'une simple conjecture, basée seulement sur ce que saint Pierre a écrit aux chrétiens de ces provinces : « Pierre paraît (ἔοικεν) avoir prêché dans le Pont, la Galatie... » Eusèbe fait de même, *H. E.*,

III, 4, t. XX, col. 220 : « Que Pierre ait prêché le Christ... dans ces provinces, cela ressort ouvertement de l'Épître. » Saint Épiphane, *Hær.*, XXVII, 6, t. XLI, col. 374, saint Jérôme, *De Vir ill.*, 1, t. XXIII, col. 138, et saint Léon, *In Nat. apost. Petri et Pauli serm.*, LXXXII, 5, t. LIV, col. 425, présentent le fait en termes positifs; mais ils ne paraissent pas avoir eux-mêmes appuyé leur sentiment sur d'autre preuve que la mention des cinq provinces dans l'Épître. Du reste, cette lettre ne contient aucun détail duquel on puisse conclure que l'auteur connaissait personnellement les destinataires; elle suppose plutôt, I Pet., I, 12, 25; V, 12; cf. II Pet., III, 2, que ceux-ci avaient été évangélisés par d'autres prédicateurs que saint Pierre. Aussi est-il mieux de dire que, si un séjour du prince des Apôtres en Asie Mineure n'est pas impossible en soi, il ne paraît pas avoir été démontré historiquement. Voir Cornely, *Introd.*, t. II, 3e part., p. 619; Lipsius, *Apokr. Apostelgesch.*, t. II, 1e part., p. 4 6. M. Hundhausen, *Das erste Pontificalschreiben des... Petrus,* 1873, p. 96, croit à la prédication de saint Pierre en Asie Mineure, tout en admettant que l'apôtre ne fit que traverser rapidement les provinces en question.

3° On a prétendu aussi, mais seulement à partir du XVIe siècle, que saint Pierre serait allé et aurait séjourné à Babylone, vers la fin de sa vie. Le motif allégué, c'est que la *Ia Petri,* V, 13, transmet aux chrétientés d'Asie Mineure les salutations de l'Église de Babylone (ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή); d'où il suit, disent les partisans de cette opinion, que l'apôtre résidait à Babylone lorsqu'il composa son écrit. C'est Érasme, *In I Pet.*, XV, 13, qui inventa le premier cette explication. De nombreux protestants l'adoptèrent aussitôt, pour enlever à la théorie de la venue et du séjour de saint Pierre à Rome un de ses principaux arguments. Mais il n'est pas douteux que le nom de Babylone ne soit pris ici dans un sens métaphorique. En effet, — 1. telle a été l'opinion unanime des écrivains ecclésiastiques des premiers siècles : entre autres, de Papias et de Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, II, 15, t. XX, col. 73, d'Eusèbe lui-même, *ibid.*, de saint Jérôme, *De vir. ill.*, 8, t. XXIII, col. 654, du Vén. Bède, *In Petr.*, V, 13, t. XCIII, col. 67, d'Œcuménius et de Théophylacte, et les commentateurs catholiques les ont suivis, à part de très rares exceptions. On est surpris de compter parmi ces exceptions les savants et judicieux écrivains Hug, *Einleitung in die Schriften des N. T.*, 3e édit., t. II, p. 550, et A. Maier, *Einleit. in die Schrift. des N. T.*, p. 413. — 2. Ce nom symbolique convenait fort bien pour désigner Rome, qui n'avait que trop parfaitement remplacé l'antique Babylone sous le rapport du paganisme, de l'ambition et de l'immoralité. — 3. Les Juifs l'employaient couramment dans ce sens. Voir Schœttgen, *Hor. hebr. et talmud.*, p. 1050 et 1125; les *Oracles sibyllins,* V, 143, 158, etc. — 4. Saint Jean fait de même dans son Apocalypse, XIV, 8, et XVIII, 2, 10, et personne n'a jamais songé à prendre à la lettre, dans cet écrit, le nom de Babylone. — 5. Il n'existe aucune tradition proprement dite au sujet d'un voyage de saint Pierre à Babylone, et ce silence est difficile à expliquer, si l'apôtre avait réellement entrepris ce voyage. Voir P. Martin, *Saint Pierre, sa venue et son martyre à Rome,* dans la *Revue des Questions historiques,* t. XIII, 1873 (article très documenté et rempli de témoignages empruntés à des écrivains orientaux). Lipsius, il est vrai, *loc. cit.*, t. II, 2e part., p. 145-146, 175, mentionne, d'après Assemani, *Bibliotheca orientalis,* t. III, 2e part., p. VI, des écrivains nestoriens, qui affirment que saint Pierre visita Babylone; mais ces auteurs sont relativement récents, et leur assertion n'a pas d'autre base que le passage I Pet., V, 13, interprété à la lettre. Voir Farrar, *The early Days of Christianity,* 1884, p. 595-596; Cornely, *Introd.*, t. II, 3e part., p. 621-623; Hundhausen, *loc. cit.*, p. 82-90; Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 17; Belser, *Einleitung in das N. T.*, p. 697-698. — Mais laissons de côté le faux et le douteux, pour nous occuper de faits réels et certains. Or, il en est deux qu'une tradition très nette et très ancienne, dont nous avons des témoignages multiples, a rendus indubitables. C'est l'installation successive de la chaire de saint Pierre à Antioche et à Rome : deux événements d'une importance capitale.

III. LA CHAIRE DE SAINT PIERRE A ANTIOCHE DE SYRIE. — 1° Ce fait est parfaitement garanti par Eusèbe et par saint Jérôme. « Pierre fonda la première Église d'Antioche, » lisons-nous dans le *Chronicon* d'Eusèbe, t. XIX, col. 539. Il s'agit sans aucun doute, de la chrétienté mentionnée Act., XI, 19, et composée uniquement de Juifs convertis, par contraste avec la deuxième Église de la même ville, en grande partie formée de chrétiens issus du paganisme, et développée grâce au zèle de Paul et de Barnabé. Act., XI, 20-26. Dans sa traduction du *Chronicon,* saint Jérôme n'a pas donné le sens exact de ce passage, car il dit : « Petrus, cum *primum* Antiochenam ecclesiam fundasset, » tandis que le texte porte, avec la nuance que nous venons d'expliquer : τῆν ἐν Ἀντιοχείᾳ πρώτην... ἐκκλησίαν. Ailleurs, *H. E.*, III, XXXVI, 2, t. XX, col. 288, Eusèbe suppose aussi la translation de la chaire de saint Pierre à Antioche, car il affirme qu'Évodius succéda en 42 au prince des Apôtres comme évêque de cette ville. Saint Jérôme, de son côté, est très formel sur ce même point: *Simon Petrus..., princeps Apostolorum..., post episcopatum Antiochensis ecclesiæ... Romam pergit. De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 608. Nous pouvons citer encore le témoignage de saint Léon le Grand, *In Nat. apost. Petri et Pauli Serm.*, LXXXII, 5, t. LIV, col. 425 : *Jam Antiochenam ecclesiam, ubi primum christiani nominis dignitas est orta, fundaveras.* Cf. *Epist.*, CVI et CXIX, t. LIV, col. 1007, 1042; Origène, *Hom. VI in Luc.*, t. XIII, col. 1815; S. Jean Chrysostome, *Homilia. in Ignatium martyr.*, t. L, col. 591; Théodoret, *Dial. Immut.*, t. LXXXIII, p. 81; le *Chronic. Pasch.*, t. XCII, col. 557; les *Constit. apost.*, VII, 46, t. I, col. 1049; le *Liber pontif.*, édit. Duchesne, p. 51-55, 118; la littérature dite clémentine, dont les sources remontent au moins au commencement du IIIe siècle, notamment *Recognit.*, X, 68, t. I, col. 468; *Hom.*, XX, 23, t. II, col. 1452.

2° L'époque et la durée du séjour de saint Pierre à Antioche ne sauraient être déterminées avec certitude. Il est possible, nous venons de le voir d'après Eusèbe, que Pierre ait pris en mains le gouvernement de l'Église d'Antioche dès l'année 36 de notre ère. Évodius lui ayant succédé en 42, l'épiscopat du prince des Apôtres dans la métropole de la Syrie aurait par là-même duré sept ans, comme Eusèbe l'affirme en propres termes. Cf. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, VII, 40, t. LXXVII, col. 899. Une autre tradition, qui paraît moins digne de foi, lui attribue une durée de dix ans. Voir Duchesne, *Liber pontif.*, p. 50. Quoi qu'il en soit, il est certain que saint Pierre, même après s'être fixé à Antioche, ne fit pas de cette ville sa résidence exclusive; rien ne s'opposait à ce que, de ce centre, il allât visiter les chrétientés auxquelles sa présence était utile ou nécessaire. Divers auteurs ont supposé que Pierre ne transporta sa chaire à Antioche qu'après avoir été miraculeusement délivré de la prison où Hérode Agrippa l'avait enfermé, Act., XII, 1-11, par conséquent, après l'année 43. Mais, sans compter qu'Eusèbe signale une date de beaucoup antérieure, ce sentiment a contre lui le récit des Actes, qui suppose que, vers l'an 43 ou 44, saint Paul et saint Barnabé avaient la direction de l'Église d'Antioche. Sur les relations de saint Pierre avec la capitale de la Syrie, voir H. Kellner, *Die Feste Cathedra Petri und der antiochenische Episkopat Petri,* dans la *Zeitschrift für kathol. Theologie,* Inspruck, 1889, p. 566-575; W. Esser,

Der antiochenische Episkopat Petri und die Feste Cathedra Petri, dans le *Katholik,* 1890, t. I, p. 321-335, 449-459.

IV. LA CHAIRE DE SAINT PIERRE A ROME. — 1° Pierre lui-même, nous l'avons vu, col. 371, date de Rome, la Babylone mystique, sa première Épître. I Pet., v, 13. Plusieurs Pères apostoliques supposent ou affirment, dans un langage très formel, sa venue et son apostolat à Rome : saint Clément, l'un de ses premiers successeurs (vers 96), *I ad Cor.,* 5, t. I, col. 217; saint Ignace (vers 115), *ad Rom.,* IV, 3, t. V, col. 808; Papias (vers 130), dans Eusèbe, *H. E.,* II, 15, t. XX, col. 172. Plus tard, nous avons, dans le même sens, les témoignages de saint Denys de Corinthe (vers 170), *ibid.,* II, 25, 7-8, col. 209; de saint Irénée, venu à Rome en 177, *Cont. hær.,* III, I, 1 et 2, t. VII, col. 845; des *Philosophoumena,* V, 20, t. XVI, col. 3226, part. 3; de Clément d'Alexandrie (vers l'an 200), dans Eusèbe, *H. E.,* II, XV, 2, et VI, XIV, 5, t. XX, col. 172, 552; du prêtre romain Caïus (même date), *ibid.,* II, 25, 7-8; deTertullien (même date), *De Præscript.,* XXXVI, t. II, col. 49; *Scorpiac.,* 15, t. II, col. 15; *Adv. Marc.,* IV, 5, t. II, col. 366; plus tard encore, d'Origène (vers 250), *Expos. in Gen.,* t. III, dans Eusèbe, *H. E.,* III, 1, t. XX, col. 216; de saint Cyprien, *Epist. LIX ad Cornel.,* t. III, col. 806; au IVe siècle, d'Eusèbe, *H. E.,* II, XIV, 6, t. XX, col. 172; *Demonstr. evang.,* III, V, 65, t. XXII, col. 209; de Lactance, *Institut. div.,* IV, 21, t. VI, col. 516; de saint Jérôme, *De vir. ill.,* I, 8, t. XXIII, col. 654, et *In Gal.* II, 11-13, t. XXVI, col. 341, etc. Voir sur cette question Baronius, *Annal.,* ad ann. 44 et suiv.; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* édit. de 1701, t. I, p. 162; Nat. Alexander, *Hist. ecclesiastica,* t. III, dissert. XIII, p. 168; Döllinger, *Christenthum und Kirche,* Ratisbonne, 1860, p. 95-105; Windischmann, *Vindiciæ Petrinæ,* Ratisbonne, 1836; Ginzel, *Neue Untersuch. über den Episkopat und Martyrtod des heil. Petrus in Rom,* dans la *Œsterreich. Vierteljahrsehrift für kathol. Theologie,* 1877, p. 469; C. Fouard, *Saint Pierre et les premières années du christianisme,* p. 535-545; Hundhausen, *Das erste Pontificalschreiben des Petrus,* p. 35-60; Lecler, *De Romano sancti Petri episcopatu,* Louvain, 1888 (p. 9 l'auteur donne une liste complète des écrivains catholiques qui ont défendu la même thèse); Schmid, *Petrus in Rom, oder Novæ vindiciæ Petrinæ,* Lucerne, 1892; Felten, *die Apostelgeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 240-244; T. Livius, *St. Peter, Bishop of Rome, or the Roman Episcopate of the Prince of the Apostles,* Londres, s. d.; Mc Giffert, *A History of Christianity in the apostolical Age,* 1897, p. 591-597.

2° La date du premier voyage de saint Pierre à Rome demeurera probablement toujours incertaine. Nous avons cependant, pour essayer de la fixer, les documents suivants. — 1. Suivant Eusèbe, *H. E.,* II, XIV, 6, t. XX, col. 172, saint Pierre serait allé à Rome sous le règne de Claude (41-54). Orose, *Hist.,* VII, 6, t. XXXI, col. 1078, est un peu plus précis : *Exordio regni Claudii.* D'après la traduction du *Chronicon* d'Eusèbe par saint Jérôme, II. 153, t. XXVII, col. 577, ce voyage aurait eu lieu la seconde année du même règne (42-43). Saint Jérôme, *De vir. ill.,* 1, t. XXIII, col. 608, adopte la même date pour son propre compte. La traduction arménienne du *Chronicon,* II, t. XIX, col. 539, déclare aussi qu'Évodius succéda en cette même année à saint Pierre sur le siège épiscopal d'Antioche. Il est vrai qu'un peu plus haut, II, 150, la même traduction arménienne assigne à l'an 39 l'arrivée de saint Pierre à Rome; mais il y a en cela une erreur évidente. La date très nettement fixée par saint Jérôme est selon toute probabilité la véritable. — 2. Si nous parcourons la première partie du livre des Actes, I, 1; XII, 25, nous voyons qu'il n'y a pas de place pour un voyage et un séjour de saint Pierre à Rome avant sa délivrance miraculeuse de prison, XII, 1 sq. Or, ce dernier fait ne saurait s'être passé antérieurement à la Pâque de l'année 42, puisque Hérode Agrippa Ier fut institué roi de Judée par l'empereur Claude, lequel monta sur le trône le 25 janvier 41. Le même fait n'est certainement pas postérieur à l'an 44, durant lequel mourut Agrippa. Il est donc très possible que le trait du récit des Actes, XII, 17, « Il s'en alla dans un autre lieu, » se rapporte au départ de saint Pierre pour Rome. Voir P. Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles,* Paris, 1885, p. 15; Hundhausen, *Das erste Pontificalschreiben ...Petrus,* p. 16; Felten, *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt,* 1892, p. 240, etc. — 3. Alors même que cette date n'a pas le caractère d'une entière certitude, et qu'elle n'est pas mathématiquement démontrable, elle nous paraît du moins très vraisemblable. Des historiens catholiques assez nombreux l'ont adoptée de nos jours. Voir, entre autres, Funk, article *Petrus* dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, 2e édition, t. IX, col. 1861. Elle coïncide d'ailleurs assez bien avec l'assertion d'Apollonius (vers 200; dans Eusèbe, *H. E.,* V, XVIII, 14, t. XX, col. 480) et de Clément d'Alexandrie, *Strom.,* VI, 15, t. IX, col. 264, d'après laquelle Notre-Seigneur aurait enjoint à ses disciples de demeurer à Jérusalem pendant les deux premières années qui suivraient son ascension. Si Lactance, *De morte persecut.,* 2, t. VII, col. 195, fixe une date beaucoup plus tardive (après l'année 64), c'est sans doute parce qu'il fait allusion au dernier voyage de saint Pierre à Rome.

3° La durée du séjour de Pierre dans la capitale du monde romain ne saurait être non plus déterminée avec certitude; les bases chronologiques ne sont pas assez sûres pour cela. Voici les faits principaux. Dans la version arménienne du *Chronicon* d'Eusèbe, t. XIX, col. 539, on doit lire : « Le chef de l'Église demeura là (à Rome) pendant vingt-cinq ans. » C'est ce que porte la version latine de saint Jérôme, t. XXVII, col. 571 : *Viginti quinque annis ejusdem urbis episcopus perseverat.* Le saint docteur nous fait connaître en ces termes son sentiment personnel, *De vir. ill.,* I, t. XXIII, col. 607 : *Romam pergit, ibique viginti quinque annis cathedram sacerdotalem tenuit, usque ad ultimum annum Neronis, id est, quartum decimum* (l'an 67 de notre ère). Cette durée de vingt-cinq ans pour le pontificat romain de Pierre est aussi mentionnée dans les différentes éditions du *Liber pontificalis.* Voir celle de Mgr Duchesne, p. XX, 2, 50, 118. Toutefois, les détails par lesquels le fait est développé dans cet écrit célèbre varient au point d'être contradictoires. Il n'en demeure pas moins frappant de constater que, de très bonne heure (dès le IIe siècle, d'après Funk, *l. c.,* col. 1864), on mentionne cette durée de vingt-cinq ans. Nous pouvons donc fort bien admettre, en nous conformant aux données d'Eusèbe et de saint Jérôme, qui paraissent résumer les anciens témoignages sur ce point, que saint Pierre fut évêque de Rome entre les années 42 et 67.

4° De son activité apostolique dans la capitale des Césars, il ne nous est parvenu que trois détails. D'abord, comme il fallait s'y attendre, les épreuves ne lui manquèrent pas, ainsi que l'affirme saint Clément. *I ad Cor.,* V, 4, t. I, col. 217. En second lieu, sa prédication obtint un merveilleux succès. Comme nous l'apprend Eusèbe, *H. E.,* II, 15, t. XX, col. 172, en s'appuyant sur les témoignages de Papias et de Clément d'Alexandrie (voir, de ce dernier, *Hypotypos.,* VI, dans Eusèbe, *H. E.,* VI, XIV, t. XX, col. 552), les fidèles de Rome demeurèrent toujours avides de l'entendre, et ils forcèrent instamment son disciple saint Marc de la mettre par écrit, pour qu'ils n'en perdissent jamais le souvenir. C'est ce qui occasionna la composition du second

Évangile. En troisième lieu, il eut probablement, tout à fait à la fin de sa vie, une nouvelle rencontre avec Simon le magicien. Bien que les détails qui entourent cet épisode dans la littérature clémentine et dans les autres écrits apocryphes soient légendaires en grande partie, le fait même est attesté et regardé comme historique par des écrivains ecclésiastiques aussi anciens que judicieux, tels que saint Irénée, Tertullien, saint Hippolyte, Eusèbe, etc.; c'est pourquoi divers critiques contemporains en parlent comme d'un évènement certain, tout en le dégageant des fables dont il est environné; d'autres, il est vrai, le rejettent totalement. Voir C. Fouard, *Saint Pierre*, p. 551, L. Duchesne, *Les Origines chrétiennes*, p. 87-113, etc. En tout cas, il est bien évident que le prince des Apôtres, même après s'être installé à Rome, n'y séjournait pas perpétuellement; il s'en allait parfois, lorsque les besoins de l'Église réclamaient ailleurs sa présence. C'est ainsi que nous le trouvons à Jérusalem, pour l'assemblée qui s'y tint vers l'an 50, Act., I, 15 et à Antioche un peu plus tard. Gal., II, 11.

V. *LES DERNIERS INCIDENTS DE SA VIE; SON MARTYRE ET SON TOMBEAU.* — 1° Rien n'est complètement certain non plus sur les faits qui précédèrent immédiatement la mort de saint Pierre. Arrêté par l'ordre de Néron, il fut, d'après une tradition longtemps en honneur, mais aujourd'hui battue en brèche (voir Kraus, *Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer*, t. II, p. 611), jeté dans le cachot nommé *Tullianum*, dans l'obscur caveau de la prison Mamertine, au pied du Capitole. Voir H. Grisar, *Histoire de Rome*, trad. Ledos, 1906, t. I, p. 207-210.

2° Le théâtre de sa mort fut Rome: il n'y pas le moindre doute sur ce point. Nous en avons pour garants saint Clément pape, *I ad Cor.*, V et VI, t. I, col. 217, 220; Caïus dans Eusèbe, *H. E.*, II, XXV, t. XX, col. 209; S. Denys de Corinthe, *ibid.*, II, XXV, 8; Origène, *ibid.*, III, I, 1, col. 216; Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 5, t. II, col. 375; Eusèbe, *Demonstr. evang.*, III, V, 65, t. XXII, col. 209; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 608; de même les *Acta Petri et Pauli* (Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851, p. 35), la littérature clémentine. Voir *Clementinæ*, édit. de Lagarde, Leipzig, 1865, p. 6. Le témoignage des Clémentines est remarquable; en effet, les hérétiques qui les ont composées auraient difficilement songé d'eux-mêmes à faire mourir saint Pierre à Rome, si le fait n'avait pas été réel. Il est frappant aussi de voir que « si plusieurs Églises revendiquent l'honneur d'avoir été fondées par Pierre, aucune, sauf Rome, n'a revendiqué la gloire de son martyre. » A. Brun, *L'Apôtre Pierre*, p. 63, note 1. L'endroit spécial de Rome où le vicaire du Christ subit le martyre ne fut probablement pas l'emplacement actuel de l'Église San Pietro in Montorio, sur le Janicule, mais celui de la basilique de saint Pierre, sur la colline vaticane. Voir Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 11.

3° Pierre subit le martyre pour son Maître, comme celui-ci le lui avait prédit (Joa., XXI, 22. Voir Denys de Corinthe et Caïus, *l. c.*; Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 5, t. II, col. 375. Son genre de mort fut le crucifiement, ainsi que nous l'apprennent Origène, dans Eusèbe, *H. E.*, III, I, 2, t. XX, col. 216; Tertullien, *De præscript.*, 36, t. I, col. 461, et *Scorpiac.*, 15, t. II, col. 151; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 15, t. XXIII, col. 631; Eusèbe, *Dem. evang.*, III, V, 65, t. XXII, col. 209, etc. Origène et saint Jérôme ajoutent que, sur sa demande, le prince des Apôtres fut crucifié la tête en bas, pour n'être pas égalé à son Maître. Sénèque, *Consol. ad Marc.*, 20, mentionne en termes formels cette aggravation du crucifiement, comme étant usitée de son temps. D'après l'explication la plus naturelle, c'est bien le supplice de la croix qui est désigné dans la prophétie du Sauveur, Joa., XXI, 22: « Tu étendras tes bras... » C'est ce que reconnaissait déjà Tertullien, *Scorpiac.*, 15, t. I, col. 151: *Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur.*

4° La date de sa mort. — Suivant Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 64, « c'est... en 64 qu'il convient de placer son martyre. » Le savant historien ajoute dans une note: « Eusèbe le met en 67 ou 68; cependant, comme il indique en même temps la persécution de Néron, son attribution n'est pas sans ambiguité. La persécution de Néron... commença à l'été de 64. » Nous préférons nous en tenir à la date d'Eusèbe, et tout spécialement à l'année 67, la quatorzième du règne de Néron, qui est adoptée par saint Jérôme et par la plupart des historiens modernes et contemporains. Voir Gams, *Das Jahr des Martyrtodes der Apostel Petrus und Paulus*, Ratisbonne, 1867; A. Bartolini, *Sopra l'anno 67 dell' era volgare, se fosse quel del martirio de' gloriosi apostoli*, Rome, 1868. D'après saint Épiphane, *Hær.*, XXVII, 6, t. XLI, col. 373, c'est dès la douzième année de Néron (en 66), qu'aurait eu lieu le martyre de saint Pierre. Déjà le catalogue libérien cite le 29 juin comme le jour de cette glorieuse mort. Les *Acta Petri et Pauli* font de même. Cf. Tischendorf, *Acta Apostol. apocr.*, p. 39. On ne saurait faire rigoureusement la preuve; mais d'assez nombreux critiques acceptent cette ancienne donnée comme véritable. Voir Erbes, *Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus*, dans les *Texte und Untersuchungen*, nouvelle série, t. IV, 1re partie, 1899.

5° Saint Pierre subit-il le martyre en même temps que saint Paul? Plusieurs anciens auteurs le disent formellement; entre autres, Denys de Corinthe, dans Eusèbe, *H. E.*, II, XXV, t. XX, col. 209: « Ils ont rendu témoignage à la même époque, » κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν. Cf. Eusèbe, *Chronic.*, traduction armén., t. XIX, col. 524, et traduct. de saint Jérôme, t. XXVII, col. 589. Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 5, t. XXIII, col. 617, dit, en parlant de Paul: *Eodem die quo Petrus Romæ pro Christo capite truncatur.* Les traditions romaines s'expriment dans le même sens. D'autres anciens écrivains, sans affirmer directement ce fait, le supposent: tels saint Clément pape, Caïus, Origène, Tertullien, *l. c.* De nombreux historiens contemporains se rangent à cette opinion. Voir Funck, dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, édit. Kaulen, t. IX, col. 1863. Le poète Prudence, *Peristeph.*, 12, t. LX, col. 556-557, 560, fait mourir saint Paul un an après saint Pierre. Cf. aussi saint Augustin, *Serm.*, CCXCV, 7, et *Serm.*, CCCLXXXI, t. XXXVIII-XXXIX, col. 1352, 1683, qui ajoute cependant que le jour du martyre fut le même.

6° Le prince des Apôtres fut enseveli tout près du lieu de son supplice, sur la colline Vaticane, comme le disait déjà le prêtre romain Caïus, dans Eusèbe, *H. E.*, II, 25, t. XX, col. 207: « Si tu veux aller sur le Vatican ou sur la route d'Ostie, tu trouveras les trophées (τὰ τρόπαια) de ceux qui ont fondé cette Église, » c'est-à-dire les tombeaux glorieux de saint Pierre, enterré au Vatican, et de saint Paul, enseveli près de la « via Ostiensis ». Saint Jérôme signale le même fait, *De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 607. Une tradition identique a été conservée par le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, p. 52-53, 158-159, et les *Acta Petri et Pauli*, 84, édit. Lipsius, p. 216. C'est là que le pape Anaclet construisit la *Memoria beati Petri* (*Lib. pontif.*, édit. Duchesne, p. 55 et 125); là que Constantin bâtit une basilique, sur l'emplacement de laquelle s'élève aujourd'hui l'œuvre admirable du Bramante et de Michel-Ange.

V. PORTRAIT MORAL ET PHYSIQUE DE SAINT PIERRE; SON ENSEIGNEMENT D'APRÈS LES DISCOURS DU LIVRE DES ACTES. — *1. CARACTÈRE DU PRINCE DES APÔTRES.* — Il n'a pas toujours été décrit exactement. C'est ainsi que divers écrivains, soit catholiques, soit protestants, attribuent à l'apôtre trop de défauts naturels: les uns,

pour relever la puissance de la grâce; les autres, pour amoindrir sa valeur personnelle. Son portrait moral est cependant aisé à reproduire, car ses grandes lignes sont esquissées aussi clairement que possible dans les récits évangéliques et au livre des Actes. La fougue, l'ardeur impétueuse en étaient le trait le plus saillant: ses paroles ne le démontrent pas moins bien que ses actes. Voir Matth., XVI, 22; XVII, 4; Marc., XIV, 29; Luc., V, 8; Joa., VI, 69; XIII, 9, 37, etc. A cet entrain véhément, qui lui fit si souvent prendre la parole au nom des autres Apôtres, cf. Matth., XV, 15; XVI, 16; XVIII, 21; Marc., I, 36; XI, 21; Luc., VIII, 45; Joa., VI, 69-70, etc., se joignaient la mobilité et l'impressionnabilité, cf. Matth., XIV, 30; Luc., V, 8, l'enthousiasme, Matth., XIV, 28-29, la candeur, Matth., XVI, 22; XVII, 4, la franchise et la loyauté, Matth., XIX, 27; Luc., V, 5, la générosité et la vaillance, Matth., IV, 18-20; Joa., XVIII, 10; Act., II, 14; III, 12-26, IV, 8; V, 29, etc., parfois la présomption et l'obstination, Matth., XXVI, 33, la timidité, Gal., II, 11-12, et même la faiblesse. Matth., XXVI, 40, 69. A ces divers points de vue, la nature de Pierre reflétait celle des Galiléens, ses compatriotes, telle que l'historien Josèphe nous l'a décrite. Voir *Ant. jud.*, XVI, 17; *Bell. jud.*. III, III, 2. Il était avant tout un homme d'action, comme il sut le montrer de la façon la plus admirable après la mort de Jésus-Christ. Son cœur était chaud, généreux, dévoué, ainsi qu'on le voit par de nombreux passages du Nouveau Testament. Voir L.-Cl. Fillion, *Saint Pierre*, p. 182-185.

II. SA REPRÉSENTATION SUR LES MONUMENTS FIGURÉS. — Le portrait physique de saint Pierre est très souvent reproduit sur les anciens monuments (sarcophages, mosaïques, fonds de verres, fresques des Catacombes). Voir Smith, *Dictionary of christian Bibliography*, t. II, p. 1621; Lipsius, *Die apokryph. Apostelgeschichte und Apostellegenden*, t. II, 1e partie, p. 213; F. X. Kraus, *Realencyklopädie der christl. Alterthümer*, t. II, p. 67; O. Marucchi, *S. Pietro e S. Paolo in Roma*, 1900, p. 161-169.

« Saint Jérôme *In Gal.*, I, 18, t. XXVI, col. 329, rapporte, d'après un ancien livre apocryphe, que saint Pierre aurait été chauve; et parfois il est figuré comme tel. Mais, sur les monuments les plus anciens, il porte la barbe, des cheveux courts et frisés; son visage est rond; ses traits sont ordinaires, comme ceux de la plupart des gens du peuple; toutefois, quoiqu'il ne soit nulle part idéalisé, sa physionomie respire toujours l'intelligence et la bonté. Plus tard, on le représente avec une tonsure : c'est le fruit d'une légende signalée par plusieurs écrivains du VIe ou du VIIe siècle, et suivant laquelle saint Pierre aurait été ignominieusement tondu par les ennemis de l'Évangile. » L.-Cl. Fillion, *Saint Pierre*, p. 188-189. Voir t. IV, col. 2188, fig. 579, la figure à droite.

III. ENSEIGNEMENT DOCTRINAL DES DISCOURS DE SAINT PIERRE. — Plus loin, nous aurons à spécifier la doctrine que le prince des Apôtres enseigne dans chacune de ses Épîtres. Il est bon d'indiquer ici celle qui se dégage de ses huit discours du livre des Actes. Notons cependant qu'on aurait tort de vouloir déterminer rigoureusement par ces discours, comme on l'a fait parfois, quel était l'enseignement caractéristique soit de saint Pierre, soit des autres Apôtres, au début de l'histoire de l'Église. On ne doit pas oublier que ces allocutions furent des improvisations rapides, dictées par les circonstances, qu'elles furent nécessairement brèves, et que Simon-Pierre ne se proposa nullement d'y développer le symbole chrétien, soit en général, soit même sur tel ou tel point particulier. Il serait donc inutile d'y chercher, et de prétendre y trouver, un système dogmatique, parce que c'est avant tout une prédication apostolique, dont nous n'avons d'ailleurs qu'un écho nécessairement affaibli, quelque fidèle qu'il soit. Cette réserve faite, il est très intéressant de les parcourir, pour les envisager sous le rapport doctrinal. Voir *B. Weiss, *Lehrbuch der bibl. Theologie des N. T.*, 4e édit., Berlin, 1884, p. 114-116, 123-144; *Lechler, *Das apostolische und nachapostolische Zeitalter*, 3e éd., Leipzig, 1885, p. 225-241; *Mc Giffert, *A History of Christianity in the apostolical Age*, 1897, p. 48-63, 482-486; *Bovon, *Théologie du Nouv. Test.*, 2e éd., 1905, t. II, p. 51-70.

Les discours les plus importants au point de vue que nous étudions sont : 1° celui que saint Pierre adressa au peuple le jour de la Pentecôte, Act., II, 14-40; 2° celui qu'il prononça dans la cour du Temple, après la guérison du paralytique, Act., III, 12-26; 3° celui qu'il adressa au centurion Corneille et à ses amis. Act., X, 34-43. En effet, ces trois allocutions avaient pour but direct de gagner les auditeurs à la foi chrétienne. Néanmoins, les cinq autres discours de Pierre, Act., I, 16-22; IV, 8-12; V, 29-32; XI, 4-17; XV, 7-11, et la prière des fidèles, IV, 24-30, sont aussi très instructifs sous ce rapport. Des idées dogmatiques, morales, apologétiques et polémiques très variées y sont exprimées. On a dit très justement (B. Weiss, *l. c.*, p. 116) qu'on n'a pas suffisamment apprécié ces discours au point de vue théologique. Ce sont les documents les plus anciens que nous ayons pour nous renseigner sur la prédication apostolique au début de l'histoire de l'Église. Sur leur authenticité, voir ACTES DES APOTRES, t. I, col. 152. On peut les résumer tous en un mot très exact : ils sont un témoignage rendu à N.-S. Jésus-Christ. La doctrine en est très simple, comme le demandaient les circonstances; elle est cependant très riche aussi.

1° *Rapports de la religion nouvelle avec celle de l'Ancien Testament.* — Ces rapports sont très intimes; les deux religions sont étroitement alliées. La seconde se rattache à la première comme à sa racine, à sa préparation. Saint Pierre est très formel sur ce point, et il y revient fréquemment. Dans ses discours, comme plus tard dans ses écrits, il répète sans se lasser que le christianisme s'appuie de toutes manières sur les oracles prophétiques, qui l'ont annoncé d'avance, et dont il est la réalisation parfaite. Cf. Act., II, 14-21, 24-36; IV, 11; X, 43. Il cite en ce sens Moïse, Act., III, 22-23, les Psaumes, Act., II, 25-36; IV, 11, les grands et les petits prophètes, en particulier Joël, Act., II, 17-21; Jérémie, XXXI, 34, tous les oracles de l'Ancien Testament *in globo*. Act., III, 24. Ce fait ne pouvait qu'intéresser et frapper vivement les auditeurs juifs de l'apôtre.

2° *La christologie.* — C'est le point de départ, le point central et aussi le terme de la prédication de saint Pierre, Jésus est le Messie prédit par Dieu à son peuple, impatiemment attendu et désiré par les Juifs aux différentes époques de leur histoire. Act., III, 22. Dieu l'a en quelque sorte légitimé, accrédité par des miracles et des signes nombreux, Act., II, 22, 36; X, 38; il a fait descendre sur lui son Esprit. Act., X, 38; cf. Marc., I, 10. Jésus est le prophète annoncé par Moïse, le serviteur de Jéhovah prédit par Isaïe. Act., III, 13, 26; IV, 27, 30. Sa mort ignominieuse entrait elle-même dans le plan divin. Act., II, 23; III, 18; IV, 11, 25-28; V, 30; X, 39. La preuve la plus frappante de son caractère messianique consiste dans sa résurrection, dans son ascension et dans sa glorification sublime auprès de son père. Act., II, 33-35; V, 31, etc. Saint Pierre ne manque jamais d'opposer ces faits glorieux à la mort humiliante du Sauveur. Cf. Act., II, 36; III, 15; IV, 10; V, 30; X, 40. En effet, humainement parlant, la croix de Jésus était la négation de son caractère messianique, tandis que sa résurrection en est la preuve la plus convaincante; aussi l'apôtre fait-il de ce dernier mystère le centre de toute sa prédication. Cf. Act., I, 8, 22; II, 2-32, 36; III, 15; IV, 10; V, 30; X,

42, etc. Vivant et triomphant dans le ciel, il demeure toujours uni à son Église et lui envoie sans cesse de précieux secours. Act., II, 33; III, 16; IV, 10. Il reviendra un jour, puissant et glorieux, pour juger tous les hommes, Act., III, 26; X, 42, et alors commencera une ère de consommation pour son Église. Il est la pierre angulaire sur laquelle repose tout l'édifice chrétien. Act., IV, 11. — Les discours de Pierre n'affirment pas explicitement et directement la divinité de Jésus-Christ, mais ils la supposent constamment. Le point essentiel consistait à démontrer d'abord aux Juifs que Jésus était le Messie depuis longtemps promis. Il est le Saint de Dieu par excellence, ὁ ὅσιός σου, Act., II, 27, le saint et le juste, Act., III, 14, le prince de la vie, Act., III, 15, le Seigneur de toutes choses. Act., X, 36. Il est le Seigneur par antonomase (ὁ κύριος), comme Dieu lui-même, Act., I, 24; II, 20, 21, 36; III, 20; VII, 59-61; XI, 23, 24, etc., ou le Seigneur Jésus. Act., I, 31; IV, 33; XV, 11, etc. Dieu était avec lui d'une manière toute spéciale, Act., X, 38; en lui seul est placé le salut du monde. Act., IV, 12; V, 31. Assis sur le trône de Dieu, il est évidemment son égal. De grands miracles s'accomplissent en son nom. Act., III, 6, 16; IV, 30, etc. A tous ces points de vue, il est un être unique, d'une dignité et d'une puissance extraordinaires. Mais il est homme aussi : c'est Jésus de Nazareth, « homme approuvé de Dieu, » Act., II, 22, et, à ce titre, descendant royal de David. Act., II, 30.

3° *La sotériologie.* — Avec Jésus-Christ a commencé l'ère de rédemption annoncée par les prophètes. Act., II, 7; III, 24; X, 43. Les moyens de s'approprier le salut apporté par lui consistent : — 1. Sous le rapport négatif, à faire pénitence et à rompre avec le péché, Act., II, 38; III, 26; — 2. Sous le rapport positif, à accepter sans hésitation la prédication apostolique, qui est la parole de Dieu lui-même, Act., IV, 29; V, 32; X, 41-42, etc., à croire en Jésus-Christ comme au Sauveur depuis longtemps prédit, Act., II, 36; X, 43, et à recevoir le baptême en son nom, de manière à faire partie de la société des élus. Act., II, 38. En échange de cette foi en sa personne et pour rendre plus certaine l'acceptation individuelle du salut, Jésus remet les péchés des croyants sincères, Act., II, 38; III, 19; X, 43; il leur communique son Esprit, selon les antiques promesses, Act., II, 16, etc.; il leur accorde le salut éternel. Act., III, 15; IV, 11-12; V, 31, etc. Israël, en tant que peuple de l'alliance, avait un droit spécial à la rédemption messianique, cf. Act., II, 39; III, 26; V, 31; X, 36, 42, etc.; mais tous les peuples du monde, sans exception, devaient y participer aussi. Act., II, 17, 39; III, 25; X, 34-35; XV, 7. — On le voit par ce simple sommaire, rien n'est plus précis que l'enseignement doctrinal du prince des Apôtres, malgré son caractère élémentaire. Les Épitres nous le présentent sous une forme plus large et plus complète.

VI. BIBLIOGRAPHIE. — Voir C. Fouard, *Saint Pierre et les premières années du christianisme,* Paris, 1886; Mgr Le Camus, *L'œuvre des Apôtres,* t. I, *Fondation de l'Église chrétienne,* Paris, 1891; Xavier, *Historia S. Petri,* 1639; P. Scheuren, *Petrus der Apostelfürst u. Statthalter Christi, nach der h. Schrift, den Vätern.. dargestellt,* Aix-la-Chapelle, 1846; Janvier, *Hist. de saint Pierre,* Tours, 1875; * J. S. Howson, *Studies in the Life of St. Peter,* Londres, 1883; * A. Birks, *Studies in the Life and Character of St. Peter,* Londres, 1887; * Couard, *Simon Petrus der Apostel des Herrn,* 1889; Henriot, *Saint Pierre, son apostolat, son pontificat, son épiscopat; histoire, traditions et légendes,* Lille, 1891; * H. G. Thomas, *The Apostle Peter, outline Studies in his Life, Character and Writings,* Londres, 1904; L.-Cl. Fillion, *Saint Pierre,* Paris, 1906; * A. Brun, *Essai sur l'apôtre Pierre,* Montauban, 1905.

L. FILLION.

2. PIERRE (PREMIÈRE ÉPITRE DE SAINT). — I. LA QUESTION D'AUTHENTICITÉ. — Nous étudierons successivement les preuves extrinsèques et les arguments intrinsèques; puis, nous réfuterons les principales objections des néo-critiques.

I. PREUVE EXTRINSÈQUE. — Les témoignages rendus à notre Épître par les écrivains ecclésiastiques abondent depuis les temps les plus reculés. Aucun de ces anciens auteurs « n'a douté de son authenticité, ni même entendu parler de doute la concernant » (Olshausen). Si l'on se place au IVe siècle et que l'on remonte en arrière, on est tout d'abord frappé de ce fait que, dans toutes les listes qui énumèrent les livres canoniques du Nouveau Testament, à part une seule, la lettre est citée et attribuée à saint Pierre. C'est le canon de Muratori qui fait exception : ce qu'il dit des écrits de saint Pierre est d'ailleurs très obscur; il porte en cet endroit des traces visibles de corruption, et il est possible que la *Ia Petri* ait été mentionnée dans le texte primitif, comme le pensent des critiques de premier ordre. Voir Th. Zahn, *Gesch. des neutestam. Kanons,* t. II, 1re part., p. 110. Eusèbe, *H. E.,* III, 25, t. XX, col. 268, mentionne expressément l'Épître parmi les livres admis d'une manière incontestable, et il affirme, III, 3, t. XX, col. 217, que « les anciens prêtres l'ont citée dans leurs écrits comme étant très authentique. »

Au commencement du IIIe siècle et dès la fin du IIe, nous pouvons constater l'état de choses suivant. Pour l'Église d'Alexandrie, nous avons, d'une part, le témoignage du docte Clément, qui, non seulement cite la lettre et l'attribue à Pierre, *Strom.,* III, 18, t. VIII, col. 1213; *Pædagog.,* I, 6, t. VIII, col. 301 (cf. I Pet., I, 6-9; II, 2-3), mais en a donné une brève explication dans ses *Hypotyposeis* (cf. Eusèbe, *H. E.,* VI, 14, 1, t. XX, col. 549), et, d'autre part, l'attestation non moins claire d'Origène, dans Eusèbe, *H. E.,* VI, 25, 8, t. XX, col. 481; — pour les Églises d'Afrique, le témoignage soit de Tertullien, qui, s'il omet de la mentionner dans son énumération des *Instrumenta apostolica,* c'est-à-dire des écrits composés par les apôtres, lui emprunte, plusieurs passages (cf. *De orat.,* 20, t. I, col. 1182, et I Pet., III, 3; *Scorpiace,* XIV, t. II, col. 150, et I Pet., II, 17; voir Rönsch, *das Neue Testament Tertullian's,* p. 556-563), et la donne expressément comme l'œuvre du prince des Apôtres, soit de saint Cyprien (cf. *De bono patientiæ,* 9, t. IV, p. 628; *Contr. jud.,* III, 36, t. IV, col. 756); — pour les Églises de Syrie, celui de la *Peschito,* dont notre lettre a toujours fait partie; — pour les Églises des Gaules, celui de saint Irénée, qui lui emprunte plusieurs citations, en déclarant qu'elle a été composée par saint Pierre (cf. *Adv. hær.,* IV, IX, 2, t. VII, col. 998, et I Pet., I, 8; *ibid.,* XVI, 5, col. 1019, et I Pet., IV, 16); — pour l'Église de Rome, le témoignage de l'Itala, qui a toujours contenu la *Ia Petri,* comme le prouvent les citations de Tertullien et de saint Cyprien, et celui de saint Hippolyte (cf. *Fragm. in Dan.,* XII, 7, édit. Lagarde, 185, 20, et I Pet., I, 12).

La première Épître de saint Pierre est aussi très fréquemment citée dans le cours du IIe siècle, et à l'époque des Pères apostoliques. Voir la lettre des Églises de Lyon et de Vienne, en 177, dans Eusèbe, *H. E.,* V, 1 et 2, t. XX, col. 436; comp. I Pet., V, 6 et 8; S. Justin, *Dial. c. Tryph.,* 103, t. VI, col. 717 (cf. I Pet., V, 8); S. Irénée, *Adv. hær.,* I, 18, 3, t. VII, col. 645, cf. I Pet., III, 20; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* IV, XII, 83, et I Pet., I, 12; t. VIII, col. 1108; Hermas, *Vis.,* IV, 3, 4, et Pet., I, 7; *Sim.,* IX, 21, 3, XXVIII, 4-7, et Pet., IV, 14-16; *Sim.,* IX, 16, et I Pet., III, 19-20; Papias, dans Eusèbe, *H. E.,* III, XXXIX, 1, t. XX, col. 500; Polycarpe, *Philipp.,* I, 2, et I Pet., I, 8; II, 1, et I Petr., I, 13, 21; II, 2, et I Pet., III, 9; VIII, 1, et I Pet., II, 22, 24. Cf. Eusèbe, *H. E.,* IV, 14, t. XX,

col. 350; S. Clément de Rome, *I ad Cor.*, 16, 17 et 33, t. I, col. 240, 244, 273, et I Pet., II, 21; XXII, 2, et I Pet., III, 10; XLIX, 5, et I Pet., IV, 8. Les témoignages de Papias et de saint Polycarpe ont d'autant plus de force, que les Églises gouvernées par eux (Hiérapolis et Smyrne) faisaient partie de la région à laquelle est adressée l'Épître. Celui de saint Clément a aussi une grande autorité, la lettre ayant été composée à Rome même, comme il sera dit plus loin. — Le témoignage le plus ancien de tous, et par suite l'un des plus importants, est celui de la *IIa Petri,* laquelle se présente, III, 1, comme étant la seconde lettre de l'apôtre Pierre. Il est vrai qu'il a existé autrefois des doutes au sujet de son authenticité, et qu'un grand nombre de critiques hétérodoxes la rejettent comme apocryphe (voir ci-dessous, col. 402-410); mais elle est très ancienne aux yeux de ces critiques eux-mêmes, car ils placent généralement sa composition entre les années 88 et 90. Son témoignage demeure donc ferme en toute hypothèse. Telle est la preuve extrinsèque, qui démontre l'authenticité de l'Épître de saint Pierre. Ces deux faits s'en dégagent : 1° l'Épître a été connue de très bonne heure dans toute l'Église; dès que celle-ci a possédé un recueil de littérature qui lui fût propre, la *Ia Petri* y est citée comme un écrit qui exerce une influence considérable; 2° à partir de saint Irénée, c'est directement et nommément à saint Pierre que tous les auteurs ecclésiastiques attribuent l'Épître.

Pour éluder un si puissant argument, les adversaires de l'authenticité éprouvent, on le conçoit, un très grand embarras, et il ne peuvent lui opposer que de très pauvres raisons. Voir Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 1894, p. 131. 1° L'objection qu'ils tirent du silence du canon de Muratori a été brièvement réfutée plus haut. 2° Ils s'appuient aussi sur une double allégation de Pierre de Sicile (vers 870), *Historia Manichæor.*, c. XVII. D'après cet auteur, d'une part, les « pauliniens », qui voulaient établir un christianisme purement basé sur la doctrine de saint Paul, ne recevaient pas la *Ia Petri;* d'autre part, Théodore de Mopsueste, suivant une donnée fournie par Léonce de Byzance dans son écrit *Contra Nestor. et Eutych.*, l. IV (entre 560 et 600), t. LXXXVI, col. 1650, aurait abrégé et rejeté les Épitres catholiques. Mais tout cela ne prouve « rien du tout », comme l'a fort bien dit Credner, *Einleit.*, t. II, p. 648; car les faits en question sont d'une date très tardive. D'ailleurs, le second de ces faits n'est pas même certain, puisque aujourd'hui encore les Nestoriens, qui ont conservé le canon biblique de Théodore de Mopsueste, regardent la Ire Épitre de saint Pierre comme canonique. Voir Kihn, *Theodor von Mops.*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 64. 3° En troisième lieu, les néo-critiques s'appliquent à affaiblir la force des citations faites par les anciens auteurs. Ainsi, d'après Harnack, *Chronologie,* p. 463, saint Polycarpe n'aurait pas regardé notre Épitre comme l'œuvre de saint Pierre, puisqu'il ne la lui attribue pas nommément, tandis qu'il mentionne expressément saint Paul en lui empruntant des citations. Mais la conclusion est illégitime; en effet, saint Polycarpe ne cite pas davantage les noms de saint Jean, des synoptiques, de saint Clément pape et des auteurs de l'Ancien Testament, lorsqu'il leur fait quelque emprunt. Si l'évêque de Smyrne fait une exception en faveur de l'apôtre des Gentils, c'est simplement parce qu'il s'adressait à une Église fondée par lui.

II. ARGUMENTS INTRINSÈQUES. — Ils confirment la preuve fournie par la tradition. La lettre se donne elle-même, I, 1, comme ayant été composée par « Pierre, apôtre de Jésus-Christ ». Or, de nombreux détails qu'elle renferme sont en parfait accord avec ce renseignement. Entre autres : — *a)* la mention de Silvain, V, 12, personnage important qui avait eu des relations étroites avec l'Église de Jérusalem et avec le prince des Apôtres, Act., XV, 22; — *b)* la mention de saint Marc, V, 13, dont saint Pierre connaissait depuis longtemps la mère, Act., XII, 12, et qu'il avait alors auprès de lui comme un fils spirituel et un compagnon dévoué, voir Eusèbe, *H. E.,* III, 36, t. XX, col. 300; — *c)* la mention de Babylone, V, 13, c'est-à-dire de Rome, où le prince des Apôtres se trouvait à la fin de sa vie. — *d)* V, 1 sq., l'auteur désigne certainement par le mot πρεσβύτεροι les prêtres-évêques préposés aux chrétientés d'Asie Mineure auxquelles la lettre est adressée. Il se présente lui-même comme leur συνπρεσβύτερος. Or, tout le ton de la lettre montre qu'il est de beaucoup leur supérieur à tous; ce qui est bien évident, puisqu'il est le chef de l'Église entière. Un faussaire, bien loin de parler avec une telle humilité, aurait fait valoir hautement le titre du prince des apôtres. — *e)* Nous avons à signaler aussi des allusions assez fréquentes aux paroles de Jésus-Christ. Cf. I, 10, et Luc., X, 24-25; I, 13, et Luc., XII, 35; I, 17, et Matth., VI, 9; II, 17, et Marc., XII, 17; III, 14, et IV, 14, avec Matth., V, 10-11; IV, 13, et Matth., V, 12; V, 3, et Marc., X, 42-43; V, 6, et Matth., XXIII, 12. Comp. aussi II, 6-8, avec Matth., XXI, 42, et Luc., XX, 17. Cf. Act., IV, 11. Ce dernier rapprochement est particulièrement frappant, car la combinaison de la pierre angulaire avec la pierre de scandale ne se trouve qu'en ces quatre passages, dont deux citent les paroles de Jésus et les deux autres les paroles de saint Pierre. — *f)* Plusieurs fois aussi, cf. Pet., I, 19-21; II, 21-25; III, 18-19; IV, 1, etc., l'auteur fait allusion à divers événements de la vie du Sauveur, et même, ce qui est encore plus significatif, aux relations personnelles qu'il avait eues avec lui. Le texte I Pet., I, 8 : « (Jésus-Christ) que vous aimez quoique vous ne l'ayez pas vu, » semble établir sous ce rapport une distinction spéciale entre l'auteur de la lettre et les lecteurs : ceux-ci ne connaissaient le Christ que par ouï dire; lui, il l'a vu de ses propres yeux. C'est bien à tort, on le voit, qu'on a accusé la *Ia Petri* de « manquer de souvenirs directs du ministère et de l'enseignement de Jésus. » J. Monnier, *La Ire Épître de l'apôtre Pierre,* Mâcon, 1900, p. 515. Celui qui l'a composée a été réellement témoin de la vie publique, de la passion et de la résurrection de Notre-Seigneur. S'il parle plus souvent de la passion, c'est à cause de l'importance spéciale qu'avait ce mystère pour les lecteurs, plongés alors dans l'épreuve. Voir Westcott, *An introduction to the Study of the Gospels,* 5e édit., Londres, 1875, p. 174-175. — *g)* Une preuve intrinsèque qui mérite toute notre attention, c'est la ressemblance qui existe, soit pour le fond, soit pour la forme, entre l'Épître et les discours de saint Pierre contenus dans le livre des Actes. Des deux côtés, peu de pensées abstraites et spéculatives, mais les faits principaux de la vie du Sauveur, présentés d'une manière concrète comme la base de notre salut. Cf. en particulier I Pet., I, 10-12, et Act., III, 18-25 et X, 43; I Pet., I, 20, et Act., II, 23, et III, 20; I Pet., II, 4, et Act., X, 11; I Pet., II, 24, et Act., V, 30, et X, 39; I Pet., III, 22, et Act., II, 33-34, et V, 31, etc. De part et d'autre aussi, l'auteur aime à rattacher sa doctrine aux oracles de l'Ancien Testament. Ce trait est vraiment caractéristique. De nombreuses pensées de l'Épître, comme celles des discours, ont un vêtement biblique. « On sent que l'auteur se meut dans un domaine familier, et que sa piété plonge ses racines dans la terre nourricière de l'ancienne Alliance. Il en parle la langue, il en reflète la pensée. » A. Brun, *Essai sur l'apôtre Pierre,* p. 79. Cf. Lechler, *Apost. und nachapost. Zeitalter,* 3e éd., p. 440-443; K. Burger, dans le *Kurzgefasster Komment.* de Strack et Zöckler, *N. Test.*, 4e Abth., p. 153 de la 2e édit. Voir en particulier les passages, I, 16, 17, 24-25; II, 4, 6, 7, 9, 10, 22, 24; III, 6, 9, 10, 11, 20; IV, 8, 18, etc. —

h) L'Épître reflète véritablement le caractère de saint Pierre, tel que nous le révèlent les récits des Évangiles et des Actes des Apôtres. Sa personnalité y apparaît tout entière, comme fait celle de saint Paul dans ses propres lettres. Nous y contemplons l'homme pratique, l'homme d'action, l'homme au tempérament ardent et généreux, l'homme qui exhorte avec bonté, en employant des expressions et des images pittoresques. C'est donc d'une manière très injuste que divers critiques regardent notre Épître comme un produit littéraire dénué d'originalité. Voir en sens contraire Scharfe, *Die Petrinische Strömung der neutestam. Litteratur*, 1893. Les images concrètes et frappantes y abondent; cf. I, 7, 13, 18, 23, 24; II, 2, 4, 5, etc. L'auteur dramatise son exposition au moyen d'épithètes vigoureuses, I, 4, 7, 8, 19; V, 10, etc.; il emploie des verbes composés et varie les prépositions pour mieux exprimer les nuances de sa pensée, I, 2, 3, 5, 12, 13, etc.; il a recours aux contrastes pour mieux insister sur l'idée, I, 6, 8, 11; II, 4, 7, etc. Tout cela manifeste un esprit original, puissant, ardent, comme l'était celui de Simon-Pierre. Voir Belser, *Einleit.*, p. 701.

III. OBJECTIONS DES CRITIQUES CONTRE L'AUTHENTICITÉ. — 1° *Histoire de leurs attaques.* — Sans doute, ces différentes preuves intrinsèques n'ont pas la même valeur que les témoignages cités plus haut; mais elles les corroborent singulièrement. Néanmoins, quoique si bien accréditée de toutes manières, la *Ia Petri* ne pouvait pas plus échapper que les autres parties du N. T. aux procédés dissolvants de la critique rationaliste. Déjà Semler, en 1784, avait émis des doutes sérieux sur l'authenticité, que Cludius, un peu plus tard, a été le premier à nier franchement, dans son livre *Uransichten des Christenthums*, Altona, 1808, p. 296-300. Eichhorn, en 1818, a marché sur ses traces. F. Baur, *Theol. Jahrbücher*, 1856, t. II, p. 193-198, et ses disciples (notamment Schwegler, *Das nachapostol. Zeitalter*, Tubingue, 1846, t. II, p. 2-16; H. Holtzmann, dans Schenkel, *Bibel-Lexikon*, t. IV, p. 495-498.; Hilgenfeld, *Einleit. in das N. T.*, p. 625-630) se sont particulièrement distingués par la violence de leurs attaques, mais sans pouvoir se mettre d'accord entre eux pour les détails de leurs théories, ni pour la date de l'Épître, etc. Celle-ci serait, comme tant d'autres parties du Nouveau Testament, un écrit de conciliation, *Unionsschrift*, destiné à célébrer l'harmonie finalement établie entre les deux grands partis hostiles, le Pétrinisme et le Paulinisme. Elle démontrerait, en même temps, comment les idées pauliniennes peuvent être mises à profit dans l'intérêt du parti judéo-chrétien. Baur, *loc. cit.*, p. 219-222. De là ces réminiscences perpétuelles des épîtres de saint Paul qu'on prétend découvrir dans la *Ia Petri* (voir plus bas, col. 385) et qui donneraient, assure-t-on, « l'impression que la lettre provient d'un disciple de Paul. » Mais, comme on l'admet universellement aujourd'hui, « cette théorie (de l'école de Tubingue), qui est profondément ébranlée d'une manière générale, est réfutée en particulier dans l'application qui en a été faite à I Pet. » Harnack, *Chronologie*, t. I, p. 456. D'après Jülicher, *Einleit.*, p. 134-136, de la Ire édit., la lettre, à cause de ses relations avec l'Épître aux Romains, aurait été composée par un chrétien qui résidait alors à Rome, mais qui était originaire d'Asie Mineure. Selon von Soden, *Hand-Comment. zum N. T.*, t. III, 2e part., p. 117, la lettre aurait Silvain pour auteur. Cf. V, 12. Mc Giffert, *History of Christianity in the apostolical Age*, p. 598, l'attribue à saint Barnabé. D'autres critiques s'en sont tenus à l'opinion traditionnelle, mais en admettant que l'Épître est dans un état d'infériorité et de dépendance par rapport aux écrits de saint Paul; ce qu'on explique en disant que Pierre, pratique avant tout, n'avait pas une grande originalité littéraire (Bleek, etc.), que c'était un théologien médiocre (Renan), ou du moins une nature « réceptive, impressionnable » (Salmon). Suivant Harnack, *Lehre der zwölf Apostel*, t. II, p. 106-109, et *Chronologie*, t. I, p. 455-465, les premières et les dernières lignes de l'Épître, I, 1-2; V, 12-14, n'appartiendraient pas au texte primitif; elles auraient été ajoutées à la lettre, lorsque celle-ci fut officiellement déclarée canonique. Le document primitif, I, 3-V, 11, que ce fût une lettre ou non (ce que M. Harnack avoue ne pouvoir déterminer), serait l'œuvre de « quelque docteur ou professeur distingué », qui l'aurait peut-être composé à Rome, entre les années 83-93, ou même vingt ans plus tôt. Toutefois, d'une part, l'adresse de la lettre, qui est si concrète et caractéristique, et, d'autre part, la conclusion, dont les détails conviennent si bien à saint Pierre, protestent contre cette hypothèse; et puis, qu'aurait été ce document original, comme nous l'avons vu, et attribué au prince des apôtres dès la plus haute antiquité? Le Dr Harnack sent si bien la faiblesse de sa conjecture, qu'il se déclare prêt, au cas où on la trouverait inexacte, à « regarder l'improbable (c'est-à-dire, ce qui est improbable à ses propres yeux) comme possible, et à revendiquer l'épître pour Pierre lui-même, plutôt que de supposer qu'elle a été écrite par un pseudo-Petrus. » *Chronolog.*, t. I, p. 464.

2° *Première objection.* — L'argument tiré des affinités de la *Ia Petri* avec les Épîtres pauliniennes et l'Épître de saint Jacques, est mis fréquemment en avant par les critiques contemporains. D'après eux, cette affinité serait telle, que la lettre ne pourrait pas avoir été composée par saint Pierre, mais seulement par un disciple de saint Paul. Voir McGiffert, *l. c.*, p. 593-595; Jülicher, *Einleit.*, p. 132-133; H. Holtzmann, *Einleit.*, p. 313-316. Cette assertion remonte aux dernières années du XVIIIe siècle; mais elle a été surtout développée au début du XIXe siècle, par Scholz, *Der schriftstell. Werth und Charakter des Johannes*, 1811, p. 12, par Eichhorn, *Einleit. in das N. T.*, 1814, t. III, § 284-286. Ce dernier rattache presque toutes les pensées et les expressions de la *Ia Petri* aux Épîtres de saint Paul. Le savant catholique Hug, *Einleit. in die Schrift. des N. T.*, 4e édit., t. II, § 166, les protestants Schott, *Isagoge*, 1830, § 96, de Wette, *Lehrbuch der Einleit.*, 5e édit., 1848, § 172, et d'autres reconnurent aussi, mais avec plus de mesure, qu'il existe un certain nombre de ressemblances préméditées entre notre Épître et celles de saint Paul : saint Pierre aurait fait ces emprunts à dessein, parce qu'il écrivait à des chrétientés fondées par saint Paul (Hug); ou bien, il aurait voulu manifester sa conformité de pensées avec l'Apôtre des Gentils, soit contre les hérétiques (Schott), soit sur l'ensemble de la doctrine chrétienne (de Wette). Voir aussi la *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1874, p. 360-375; 1881, p. 178-186, 332-342.

D'assez bonne heure on protesta contre cette affirmation, spécialement contre sa forme la plus exagérée, et on essaya de démontrer, tantôt dans les articles de Revues, — Rausch, dans le *Krit. Journal* de Winer et Engelhardt, t. VIII, 1828, p. 396; Lücke, dans les *Theol. Studien und Kritik.*, 1833, p. 528, — tantôt dans les ouvrages proprement dits (Mayerhoff, *Hist. krit. Einleit. in die petrin. Schriften*, 1835, p. 104; B. Brückner, édition remaniée du commentaire de L. de Wette, 1853, Introd., § IV; B. Weiss, *Der petrin. Lehrbegriff*, p. 381, que saint Pierre n'a utilisé nulle part les lettres de saint Paul, ou du moins que le fait est très douteux et ne saurait être prouvé avec certitude, ou enfin que les prétendus emprunts se bornent à des réminiscences et à des échos plus ou moins conscients. L'ouvrage du Dr B. Weiss est particulièrement remarquable sur ce point. Sans nier que saint Pierre ait connu les écrits de saint Paul et qu'il ait pu s'en approprier quelques pensées ou expressions, lorsqu'elles cadraient avec le thème qu'il avait à traiter, l'auteur

relève en détail les exagérations dans lesquelles on est tombé; puis il restreint le débat à l'Épître aux Éphésiens et à celle aux Romains (chap. XII-XIII), avec lesquelles, dit-il, la *Ia Petri* présente des ressemblances très réelles. Ce sentiment est admis de nos jours par un assez grand nombre de critiques, dont quelques-uns ajoutent l'Épître de saint Jacques à celles de saint Paul aux Romains et aux Éphésiens. Voir Th. Zahn, *Einleit. in das N. T.*, t. II, p. 30; Cornely, *Introd.*, t. III, p. 626-627; Belser, *Einleit.*, p. 694.

a) *Relations de la* Ia Petri *avec l'Épître aux Romains.* — M. B. Weiss reconnait qu'il existe des points de contact évidents entre divers passages de I Pet., et les chap. XII-XIII de la lettre aux Romains. De même Kühl, *Die Briefe Petri,* p. 40. Hofmann, dans son commentaire de notre Épître, *Die heilig. Schriften des N. T.*, 1875, t. VI, p. 208, mentionne comme des réminiscences de l'un ou de l'autre des deux écrivains, 1° le verbe συσχηματίζεσθαι (il n'est pas employé ailleurs dans le N. T.), associé dans I Pet., I, 14, à ταῖς πρότερον ἐπιθυμίαις, et dans Rom., XII, 2, à τῷ αἰῶνι τούτῳ; 2° l'adjectif λογικός, employé dans I Pet., II, 2, à propos du lait de la divine parole, et Rom., XII, 2, à propos du service de Dieu; 3° la locution κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδίδοντες, qu'on trouve identiquement dans I Pet., III, 9. et Rom., XII, 17. Les critiques établissent encore les rapprochements suivants : I Pet., II, 5, et Rom., XII, 1; I Pet., II, 13-14, et Rom., XIII, 1-6; I Pet., III, 8-9, et Rom., XII, 9-10; I Pet., IV, 7, et Rom., XIII, 12; I Pet., IV, 10-11, et Rom., XII, 6-8. Ils allèguent encore I Pet., II, 24, et Rom., VI, 2, 6, 18; I Pet., II, 6-7, et Rom., IX, 33; I Pet., IV, 1, et Rom., VI, 6. Il règne certainement quelque ressemblance entre ces divers passages; mais, des deux côtés aussi, il y a une indépendance très réelle. Comme le dit fort bien le Dr Kühl, *l. c.*, p. 18, les ressemblances signalées permettent seulement de supposer que saint Pierre, qui a écrit en dernier lieu, avait lu l'épître aux Romains, et qu'il s'en est approprié, tout en demeurant très original, des pensées et des expressions qui s'harmonisaient avec le but de sa lettre.

b) *La* Ia Petri *et l'Épître aux Éphésiens.* — « On a souvent attiré l'attention sur une certaine ressemblance de notre lettre avec l'Épître de saint Paul aux Éphésiens. Si l'on n'entend pas cela d'un emprunt proprement dit des pensées, mais d'un certain accord dans les expressions, les concepts et les constructions, nous l'admettons aussi. » Belser, *Einleit.*, p. 694. De même le Dr Zahn, *Einleit.*, t. II, p. 30 et 36, qui tire simplement de ce fait la conclusion que saint Pierre connaissait l'épître aux Éphésiens, et que la *Ia Petri* est authentique, attendu qu'un faussaire de la première partie du second siècle n'aurait eu aucune raison de faire des emprunts proprement dits à saint Paul. On a rapproché les uns des autres les passages suivants : I Pet., I, 3. et Eph., I, 3 (début identique, mais qu'on retrouve dans la IIe aux Cor.; d'ailleurs, la suite diffère totalement des deux parts; I Pet., I, 14-18, et Eph., IV, 17-18 (exhortation à mener une vie toute chrétienne); I Pet., I, 20, 10-12, et Eph., I, 4; III, 6-11; I Pet., II, 4-7, et Eph., II, 20-22; I Pet., III, 4 (κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος), et Eph., III, 16 (ἔσω ἄνθρωπος); I Pet., III, 18 (ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ), et Eph., II, 18 (δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν πρὸς τὸν πατέρα); I Pet., III, 22, et Eph., I, 20-22, etc. Quelques néo-critiques, entre autres Sieffert, Hilgenfeld's *Zeitschrift*, 1881, p. 179, trouvent les ressemblances si nombreuses entre les deux écrits, qu'ils leur attribuent le même auteur, lequel ne serait ni saint Pierre ni saint Paul. Voir aussi Gunkel, *Die Schriften des N. T. neu übersetzt*, 1907. t. II, 3e partie, p. 27. Mais cela est tout à fait inadmissible. Voir T. Zahn, *Einleit.*, t. II, p. 36; Kühl, *l. c.*; Keil, *Comment. über die Briefe des Petrus,* p. 12-14; B. Weiss, *loc. cit.*, p. 13. Le Dr von Soden, *loc. cit.*, va même jusqu'à regarder comme douteux le point de contact de la *Ia Petri* avec l'Épître aux Éphésiens. Le même auteur, *Hand-Commentar zum N. T.*, t. III, 2e partie, p. 97-98, remarque que l'auteur de la *Ia Petri,* tout en utilisant les œuvres de saint Paul, a complètement laissé de côté la terminologie de l'apôtre des Gentils, et qu'il ne mentionne pas même les idées spécifiquement pauliniennes. En résumé, on compte dans la *Ia Petri* environ soixante expressions qu'on ne rencontre ni dans saint Paul, ni dans les autres livres du Nouveau Testament. Parmi les ressemblances alléguées, plusieurs proviennent d'un fonds commun de pensées et d'expressions qu'aucun auteur chrétien ne pouvait éviter (tels les mots πίστις, ἐλπίς, ζωή, χάρισμα, etc.). Dans sa IIe Épître, III, 15, saint Pierre affirme avoir lu les Épîtres de son « frère bien-aimé » Paul; il est donc difficile de ne pas admettre l'existence, dans son écrit, de quelques réminiscences très réelles; mais il demeure toujours indépendant, original, et n'imite ni de près ni de loin d'une manière proprement dite.

c) *La* Ia Petri *et l'Épître de saint Jacques.* — Ici encore, on signale un certain nombre de ressemblances. Les deux Épîtres sont adressées aux fidèles de la διασπορά, I Pet., I, 1, et Jac., I, 1; mais avec de grandes différences pour le sens. Le passage I Pet., I, 6-7, a beaucoup d'analogie avec Jac., I, 2-3 (noter en particulier l'expression τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως, qu'on ne trouve pas ailleurs dans le N. T.). Cf. aussi I Pet., II, 1, et Jac., I, 21; I Pet., IV, 8, et Jac., V, 20; I Pet., V, 5-9, et Jac., IV, 6, 10. Mais, dans ces divers passages, les divergences sont plus grandes que les ressemblances. Il en est de même par rapport à la régénération chrétienne, I Pet., I, 23, et Jac., I, 18, et aux désirs de la chair, I Pet., II, 11, et Jac., IV, 1. La citation de trois passages identiques de l'Ancien Testament dans les deux écrits, cf. I Pet., V, 5, 9, et Jac., IV, 7; I Pet., IV, 8, et Jac., V, 20; I Pet., I, 24-25, et Jac., IV, 10-11, ne prouve pas davantage qu'il existe une dépendance proprement dite entre leurs auteurs.

3° *Seconde objection.* — Les adversaires de l'authenticité font une autre objection, à laquelle ils attachent aussi une grande importance. La lettre suppose, disent-ils, qu'à l'époque même où elle fut publiée, les chrétiens étaient sous le coup d'une persécution générale et officielle dans l'empire; ce qui ne saurait convenir qu'au règne de Trajan, puisque la persécution de Néron ne dépassa guère les limites de Rome. Il suit de là que saint Pierre, mort au plus tard en 67, ne peut pas être l'auteur de la lettre. Voir H. Holtzmann, *Einleit.*, 3e édit., p. 494; Jülicher, *Einleit.*, p. 135; McGiffert, *History of the apostol. Age*, p. 596-597. Mais cette objection a pour base une fausse interprétation de I Pet., IV, 15-16, et des passages analogues, I, 6; II, 12; III, 9, 15-16; IV, 4, 12-14. Aucun de ces textes n'exige l'existence d'une persécution sanglante et officiellement organisée par l'empereur, ou par ses représentants dans les provinces, soit sous Trajan, soit même antérieurement sous Néron. Il n'y est question ni de juges et de tribunaux, ni de prison, de supplices ou de confiscations. Ce n'est point de la part des autorités constituées que les fidèles avaient alors à souffrir, mais de leurs anciens coreligionnaires, qui leur faisaient sentir leur mécontentement et leur haine de mille manières, dans les relations quotidiennes de la vie. Cf. I et II Thess., où saint Paul mentionne quelque chose de semblable pour les Thessaloniciens. Voir aussi Rom., XII, 14-16; Eph., IV, 27; V, 15-16; Heb., X, 32-34; Jac., II, 13-17. L'auteur, dans ce passage, en parlant des autorités civiles, n'a pas de reproche spécial à leur adresser; il les caractérise même comme punissant les méchants et réconfortant les bons. Il aurait difficilement agi de

la sorte, si elles avaient persécuté ouvertement les chrétiens. — Les arguments par lesquels les néo-critiques s'efforcent de démontrer que la *Iª Petri* n'est pas l'œuvre du prince des Apôtres n'ont donc rien de solide.

II. Occasion et But de l'Épître. — Ils ressortent assez clairement du fond même de l'écrit, qui les rattache aux circonstances parmi lesquelles se trouvaient les destinataires. — 1° Les Églises d'Asie Mineure auxquelles il est adressé, sans être, comme il a été démontré plus haut (col. 386), sous le coup d'une persécution violente et officiellement organisée, avaient néanmoins beaucoup à souffrir. Les païens et les Juifs au milieu desquels ils vivaient leur infligeaient toutes sortes de vexations pénibles. Ce fait n'a rien d'étonnant, quand on se place dans la situation des membres de la primitive Église : les nouveaux convertis abandonnaient non seulement leurs idoles, leur culte, leurs superstitions, cf. I Pet., I, 18, mais en grande partie aussi leur manière antérieure de penser et leur genre de vie; et leurs anciens coreligionnaires ne leur pardonnaient pas ce qu'ils regardaient comme une apostasie tout à la fois religieuse, nationale et sociale. Voir Tacite, *Ann.,* 44; Suétone, *Nero,* 16. On leur reprochait aussi leur vie simple, qui était comme un reproche perpétuel pour leurs compatriotes païens, I Pet., IV, 4, et l'on ne comprenait pas qu'ils ne retombassent point dans leurs excès d'autrefois. On les contristait, I, 6-7, on les calomniait, on les accusait de crimes divers, II, 12, et III, 16 : tout cela, soit par suite de l'ignorance et des préjugés, soit par mauvais vouloir et méchanceté proprement dite. D'après IV, 12, un mouvement particulier de haine et d'hostilité venait d'éclater contre les chrétientés d'Asie. Ces vexations étaient récentes, et les fidèles n'y étaient pas encore habitués; de là, pour eux, le trouble et le danger du découragement, et, par suite, de l'apostasie, car le démon ne manquerait pas de mettre à profit cette situation pour les tenter, cf. I Pet., V, 8. Le prince des Apôtres leur écrivit donc pour les consoler au milieu de leurs épreuves et pour les affermir dans la foi. Pour cela, il leur montre que la souffrance est comme la vocation du chrétien, et qu'elle leur procurera plus tard une grande gloire, de même qu'elle est dès ici-bas pour eux une grande grâce. Il les engage en même temps à bien remplir, malgré tout, leurs devoirs envers la société, envers eux-mêmes et envers l'Église.

2° Comme on le voit, le but de l'Épître est tout pratique, nullement dogmatique ou polémique. L'auteur l'expose lui-même à la fin de la lettre, V, 12 : « Je vous ai brièvement écrit, pour vous exhorter et pour vous attester que cette grâce de Dieu à laquelle vous êtes attachés est la véritable (c'est-à-dire, que votre religion est la seule vraie). *Obsecrans et contestans* (παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν) : ces deux participes résument tout le contenu de l'Épître, où l'exhortation alterne avec l'enseignement proprement dit. Comme exemples de ces « attestations » ou témoignages, qui donnent plus de poids à l'exhortation, voir I, 3-12, 18-21, 23, 25; II, 3-10, 19-20; III, 14-16; IV, 12-14; V, 7, 10, 12. L'apôtre exhorte ses lecteurs, en pensant à la situation douloureuse où ils se trouvaient; il atteste et il témoigne qu'en dépit des adversités qu'elle occasionne, la religion chrétienne est la grâce des grâces pour ses adeptes sincères et généreux, et qu'il faut y persévérer avec courage. C'est l'exhortation qui domine; elle va d'un bout à l'autre de l'Épître, sous des formes variées. Elle porte sur la sainteté, l'obéissance, la charité fraternelle et le support du prochain, les devoirs envers la société et la famille, la vigilance, et surtout la patience dans l'épreuve. Le témoignage a pour objet, tantôt direct, tantôt indirect, les bienfaits paternels de Dieu, la splendeur de l'héritage réservé aux fidèles, la force que procure l'union à Jésus-Christ, et spécialement les exemples du divin Crucifié. L'auteur jette souvent sur Jésus en croix un regard plein d'amour. — Une occasion plus spéciale fut le départ de Silvanus pour l'Asie Mineure. Ce disciple avait eu, comme compagnon de saint Paul, des relations intimes avec quelques-unes des chrétientés de cette région. Cf. Act., XVI, 19; XVII, 4, 15; XVIII, 5; II Cor., I, 19; IV, 7-14; I Thess., I, 1, etc. C'est lui, d'après V, 13, qui fut chargé de porter la lettre.

III. Sujet. — L'auteur a précisé lui-même le sujet en indiquant son but, V, 12. Voir aussi I, 13; V, 9-10. Aucune pensée dogmatique ou polémique ne domine la lettre et ne lui communique une forme spéciale, comme cela a lieu pour la plupart des Épîtres de saint Paul. L'opinion contraire, soutenue par l'école de Tubingue, est aujourd'hui complètement abandonnée. Si quelques concepts ont plus d'importance que les autres, c'est, d'une part, celui de la sainteté que doivent pratiquer les chrétiens, par suite de leur vocation même; d'autre part, celui de la souffrance bien supportée, à l'exemple de Jésus-Christ (« le vrai chrétien dans la souffrance, » dit Jülicher, *Einleit.,* Ie édit., p. 132); enfin, celui de l'espérance, car les amis du Christ seront récompensés éternellement comme lui, après avoir mené une vie sainte, et supporté comme lui patiemment les peines de la vie. L'auteur ne s'attache nullement à exposer les principes; ses intentions sont avant tout pratiques, en conformité avec le but qui vient d'être marqué. Avant toutes choses, il se propose d'exhorter ses lecteurs à demeurer fermes dans la foi, malgré les souffrances qu'ils endurent pour elle. S'il signale de nombreux points de doctrine (voir plus bas, col. 394), s'il « témoigne », comme il dit, c'est une manière transitoire et secondaire, en tant que son témoignage pouvait servir de base à ses exhortations. Saint Paul sépare d'ordinaire très nettement la partie pratique de ses Épîtres de la partie dogmatique; il n'en est pas de même de saint Pierre dans cette lettre, où l'exhortation et l'instruction se tiennent perpétuellement et s'appuient l'une sur l'autre. Le manque de caractère dogmatique n'empêche pas cet écrit de former un tout bien compact, et jamais encore on n'a songé à attaquer son unité.

IV. Division et analyse de l'Épître. — Il n'y a pas de plan précis, tant la pensée est spontanée et pour ainsi dire sans préméditation. Le ton est presque toujours celui de l'exhortation paternelle; ce qui exclut une marche systématique des pensées. L'auteur passe d'une recommandation générale à des recommandations particulières, et *vice versa,* sans s'occuper de mettre un ordre très logique dans ses idées. Elles ne sont pas cependant dépourvues de tout enchaînement. Les groupes plus ou moins considérables de versets qui développent une même pensée se rattachent les uns aux autres, de manière à former trois séries d'exhortations, encadrées entre un court préambule, I, 1-2, et une conclusion très brève aussi, V, 12-14. La salutation initiale, I, 1-2, se compose des trois éléments accoutumés : le nom de l'auteur, la désignation des destinataires, un souhait pieux et affectueux.

1° La première des trois sections, I, 3-II, 10, peut s'intituler : Privilèges accordés par Dieu aux chrétiens et sainteté qu'ils exigent. Elle s'ouvre par une action de grâces à Dieu, pour les dons entièrement gratuits de la régénération spirituelle et du céleste héritage, que Jésus-Christ a mérités pour les chrétiens, I, 3-5; dons tellement précieux, qu'ils doivent être une cause perpétuelle d'allégresse, même parmi les épreuves de la vie, I, 6-9. Les prophètes avaient annoncé depuis longtemps ce salut apporté aux hommes par le Christ, et les anges sont désireux de le connaître à fond, I, 10-12. Après ce beau début, l'apôtre exhorte ses lecteurs à

mener une vie digne de l'immense bienfait qu'ils ont reçu de Dieu, il signale tour à tour la nécessité générale d'une vie sainte, quelques-uns des devoirs spéciaux qui en découlent et le grand modèle de perfection que nous devons suivre. Appelés au salut, les chrétiens doivent être pleins d'espérance en Dieu, qui leur a accordé cette grande faveur, et lui devenir semblables, en pratiquant la sainteté, I, 13-16. L'exhortation à la sainteté est motivée aussi par la justice divine et par notre rédemption, qui a coûté la vie à Jésus-Christ, I, 17-21; puis la charité mutuelle des chrétiens est envisagée comme un élément de leur perfection, I, 22-25. La sainteté chrétienne étant la conséquence de la régénération, il faut travailler à l'accroître sans cesse, II, 1-3, et c'est en s'approchant du Christ, vraie source de la perfection spirituelle, et en adhérant intimement à lui, qu'on peut réaliser cet idéal, II, 4-10.

2° La seconde série d'exhortations, II, 11-IV, 6, envisage les chrétiens au milieu du monde, et leur rappelle quelques-uns de leurs devoirs généraux et particuliers. C'est un petit traité de morale pratique, dont voici les principaux détails. Dans une courte introduction, II, 11-12, l'auteur formule une pensée importante : il faut que les fidèles aient une conduite très sainte, capable d'édifier même les païens. De cette recommandation générale, il passe à plusieurs domaines spéciaux, sur lesquels les vrais disciples de Jésus sont tenus de manifester leur perfection. Il traite successivement des obligations des chrétiens envers le pouvoir civil, II, 13-17, des devoirs des esclaves, auxquels il présente comme modèle Jésus-Christ humilié et outragé, II, 18-25; les relations réciproques des époux, III, 1-7. Saint Pierre revient ensuite à l'exhortation générale, qu'il fait porter sur les points suivants : sommaire des devoirs du chrétien à l'égard du prochain, III, 8-12; la fidélité à Dieu malgré les épreuves, qui, bien supportées, sont par elles-mêmes une récompense pour le chrétien, III, 13-17; encore l'exemple du Christ, qui a souffert pour nous, tout innocent qu'il fût, et qui a prêché l'Évangile, non seulement aux vivants, mais aussi aux âmes détenues dans les limbes, III, 18-22; idéal du chrétien, qui consiste à mener une vie tout exempte de péché, IV, 1-6.

3° La troisième série d'exhortations, IV, 7-V, 11, renferme des recommandations qui concernent la vie intime des chrétientés particulières. Introduite par cette transition, « Le jugement de Dieu approche et réclame des dispositions parfaites, » elle entre en d'assez nombreux détails pratiques, que l'on peut grouper sous ces divers chefs : vertus à pratiquer en vue de la proximité du jugement divin, IV, 7-11; confiance en Dieu parmi les épreuves, car, si l'on participe aux souffrances du Christ, on aura également part à sa gloire, IV, 12-15; obligations mutuelles des pasteurs et de leurs ouailles, V, 1-5ᵃ; autres vertus que tous les chrétiens sont tenus de pratiquer, V, 5ᵇ-11. — La lettre se termine par un épilogue assez court, V, 12-14, composé d'une petite réflexion de l'auteur à propos de son écrit, et de quelques salutations.

V. Destinataires de l'Épître. — Ils sont désignés de la façon la plus nette dans le premier verset, I, 1 : « Aux élus étrangers et dispersés dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie. » Les cinq provinces mentionnées faisaient partie de l'Asie Mineure, dont elles occupaient le nord (le Pont et la Bithynie), l'ouest (l'Asie proconsulaire), la partie centrale et orientale (la Galatie et la Cappadoce). Comme la province du Pont est nommée la première, notre Épître a porté aussi, aux temps anciens, dans l'Église latine, le nom de *Epistola ad Ponticos*. Cf. Tertullien, *Scorpiac.*, 12, t. II, col. 146; S. Cyprien, *Testim.*, III, 36-37, t. IV, col. 756. L'Évangile, d'après certains commentateurs, avait été annoncé dans ces différentes régions par saint Paul, et par ses collaborateurs Barnabé, Épaphras, Silvain, etc., soit directement, comme en Galatie, Act., XV, 40; XVI, 6; Gal., IV, 13; en Asie, Act., XIX, 1, soit indirectement (des chrétiens de l'Asie proconsulaire avaient pu porter la bonne nouvelle en Bithynie et en Cappadoce, comme cela avait eu lieu pour la Phrygie, d'après Col., II, 1). Nous avons vu plus haut (col. 371) que saint Pierre lui-même a pu exercer son ministère apostolique dans l'une ou l'autre de ces provinces, mais que le fait est loin d'être certain, et que l'hypothèse contraire est même de beaucoup la plus vraisemblable.

Les membres des Églises ainsi fondées avaient appartenu en grande partie au paganisme. Voir S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, I, 39, et II, 3, t. XXIII, col. 275, 300, quoique ailleurs il soit d'un autre avis, et S. Augustin, *Cont. Faust.*, XXII, 896, t. XLII, col. 460. Plusieurs passages de l'Épître rendent cette opinion tout à fait certaine. D'après I, 14, les lecteurs avaient vécu autrefois dans une complète ignorance religieuse; d'après I, 18, leurs ancêtres avaient vécu dans l'idolâtrie; d'après II, 9-10, Dieu les avait appelés à sa merveilleuse lumière et avait fait d'eux son peuple privilégié, eux qui n'étaient rien auparavant; d'après III, 6, leurs femmes étaient devenues des filles de Sara, ce qui prouve qu'elles ne l'étaient point par la naissance; d'après IV, 2-4, avant leur conversion, ils s'étaient livrés au culte des faux dieux et à toutes les immoralités du paganisme. Ces détails ne sauraient convenir à des judéo-chrétiens, mais seulement à des païens d'origine, comme l'ont admis et l'admettent encore de nos jours la plupart des interprètes et des critiques. Voir Hundhausen, *Das erste Pontificalschreiben des Petrus*, p. 45, note *n*. Il n'est donc pas étonnant que Cassiodore, *Instit. div.*, 14, t. LXX, col. 1125; Junilius Africanus, *De part. leg.*, I, 6, t. LXVIII, col. 16, et le *Codex Fuldensis* aient intitulé notre Épître : « ad Gentes ». Cependant Origène, dans Eusèbe, *H. E.*, III, 1, t. XX, col. 216, Didyme d'Alexandrie, *ibid.*, III, 4; t. XX, col. 220; le pseudo-Athanase, *Synops.*, 53, t. XXXVIII, col. 40, saint Jérôme, *De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 638, etc., croyaient au contraire que l'Épître avait été principalement composée pour des chrétiens issus du judaïsme. Leur raison principale consistait dans une interprétation inexacte du mot διασπορᾶς (*dispersionis*), qu'on lit à la première ligne. Comme ce mot désignait d'ordinaire les Juifs « dispersés » plus ou moins loin de la Palestine, à travers l'empire romain, cf. II Mach., I, 27; Joa., VII, 35; Jac., I, 1, on a supposé qu'il doit recevoir ici sa signification habituelle. Mais saint Pierre l'a déterminé et précisé par les expressions ἐκλεκτοὶ παρεπιδήμοι, *electi advenæ*, dont la première était alors une appellation spécifique des chrétiens, choisis et mis à part en vue du salut futur, I Pet., II, 9; Rom., VIII, 33; Col., III, 12; II Tim., II, 10; Tit., I, 1, etc., tandis que la seconde, d'après l'usage biblique, a pour but de rappeler aux destinataires de l'Épître qu'ils devaient se regarder, à la manière d'Abraham, Gen., XXIII, 3, de Jacob, Gen., LVII, 3, comme des étrangers sur cette terre d'exil, et avoir constamment à la pensée le souvenir de la céleste patrie. Cf. I, 17; II, 11; Heb., XI, 9. Le mot διασπορά est donc pris ici, non pas dans le sens technique qu'il avait autrefois, mais dans un sens métaphorique, pour désigner le nouveau peuple de Dieu.

Le livre des Actes montre qu'il y avait des éléments juifs considérables dans plusieurs des contrées énumérées ci-dessus. Cf. Act., XVIII, 24-28; XIX, 8-10, etc. Il est donc vraisemblable qu'un certain nombre des destinataires de la *Iª Petri* étaient Israélites de naissance; mais ils formaient certainement une minorité. Aussi est-il surprenant que divers critiques contemporains,

B. Weiss, *Krit. Untersuch. zu den kathol. Briefen*, 1892, et *Der Petrin. Lehrbegriff*, 1855, p. 99; Kühl, *Die Briefe Petri*, p. 22; Nösgen, *Geschichte der neutestam. Offenbarung*, t. II, p. 37, aient repris à leur compte le sentiment d'Origène, de Didyme, etc., qui méritait d'être à tout jamais abandonné. Voir Keil, *Comment. über die Briefe des Petrus*, p. 20-24. Voici leurs principales raisons : 1° Ils s'appuient sur la ressemblance qui existe entre l'adresse de la *Ia Petri* et celle de l'Épître de saint Jacques, I, 1. Il est vrai que, dans cette dernière, il est aussi question de la διασπορά; mais ce mot y est déterminé par l'addition « les douze tribus », qui en restreint le sens aux seuls Juifs convertis. — 2° Ils allèguent que les pensées et le style de notre Épître sont vraiment des échos de l'Ancien Testament; ce qui conviendrait fort peu à des lecteurs d'origine païenne, mais seulement à des destinataires judéo-chrétiens, familiarisés avec la loi, les prophètes et les Psaumes. Nous répondons que saint Paul cite assez souvent aussi les livres de l'Ancien Testament dans plusieurs de ses lettres adressées à des païens convertis, tout spécialement dans I Cor., II Cor. et Gal. Nous dirons encore, sur ce même point, que les citations ou allusions de saint Pierre expriment des pensées claires par elles-mêmes; il n'était donc pas nécessaire que les lecteurs comprissent qu'elles étaient empruntées à la Bible juive. D'ailleurs, l'Ancien Testament n'était-il pas lu en grec dans les assemblées religieuses des premiers chrétiens? — 3° Nos adversaires essaient, mais sans succès, de démontrer que les passages énumérés plus haut, I, 14, 18; II, 9-10; III, 6; IV, 3, ne conviennent qu'en apparence aux païens et s'appliquent en réalité à des Juifs convertis. Mais il faut faire violence à ces divers textes, pour obtenir d'eux un tel résultat. Voir Belser, *Einleit. in das N. T.*, p. 695-696. — Dans leur ensemble, les lecteurs avaient été convertis depuis assez longtemps, puisqu'ils avaient leurs prêtres et leur organisation ecclésiastique régulière. Cf. V, 1-5. Les mots *sicut modo geniti infantes...*, II, 2, ne prouvent pas qu'ils venaient de passer tout récemment au christianisme, car c'est là une figure qui peut s'appliquer à la vie entière de la plupart des chrétiens. Ils formaient un corps parfaitement constitué parmi leurs voisins demeurés païens.

VI. Le lieu de la composition. — Nous lisons à la fin de l'Épître, V, 13 : « L'église qui est à Babylone vous salue. » D'où il suit que la lettre a été écrite de la ville qui est appelée ici Babylone. Mais nous avons démontré plus haut (col. 371), que ce nom doit être interprété d'une manière symbolique. Il ne saurait en aucune façon désigner l'antique capitale des Babyloniens, à laquelle la tradition n'a jamais rattaché un séjour de saint Pierre. Il ne saurait non plus se rapporter, comme on l'a parfois supposé, à la cité égyptienne de Babylone, située près du Caire. Cette opinion est dénuée de tout fondement. Ce n'est point au prince des Apôtres, mais à son disciple saint Marc, que les Églises d'Égypte, et en particulier celle d'Alexandrie, ont toujours attribué leur origine. La Babylone mystique mentionnée par l'auteur de l'épître n'est autre que Rome même, comme le dit saint Jérôme, *De vir. ill.*, 8, t. XXIII, col. 621. C'est très exactement que, malgré les mots ἐν Βαβυλῶνι, de nombreux manuscrits grecs ont cette suscription finale : ἔγραφη ἀπὸ Ῥωμῆς. Voir Tischendorf, *N. Test.*, édit. VIII, t. II, p. 300, et aussi H. Ewald, *Sieben Sendschreiben*, 1890. p. 2; F. Baur, *Das Christenthum und die christl. Kirche*, p. 130; Schwegler, *Nachapostoliches Zeitalter*, t. II, p. 16; E. Renan, *L'Antechrist*, p. 122; Hilgenfeld, *Einleit.*, p. 632; H. J. Holtzmann, *Einleit.*, 2e édit., p. 521; Jülicher, *Einleit.*, 1814, p. 132; von Soden, *Hand-Commentar zum N. T.*, t. III, 2e part., 3e édit., p. 115; Mc Giffert, *History of the apostolical Age*, p. 598.

VII. Date de l'Épître. — 1° D'après les critiques qui ne croient pas à l'authenticité, la lettre aurait été composée : *a*) sous Domitien, 81-96 après J.-C. (von Soden, entre 92 et 96; Harnack, entre 83 et 93, mais peut-être dès 73, ou même dès 63); *b*) sous Trajan, 96-117 (Baur, Keim, Lipsius, Pfleiderer, Jülicher); *c*) sous Adrien, 117-138 (Zeller); *d*) entre les années 140 et 147 (Volkmar). Ces divers sentiments ont été réfutés d'avance par ce qui a été dit au sujet de l'authenticité (col. 380). — 2° Parmi les auteurs qui regardent l'Épître comme l'œuvre de saint Pierre, il en est qui fixent une date trop avancée : entre autres, le Vén. Bède, *In Petr.*, V, 13, t. XIII, col. 68, sous le règne de Claude, 41-54; Baronius, *Annal.*, ad. ann. 45, 16, en 45; Foggini, *De Romano D. Petri itinere*, 1742, p. 196-198, entre 42 et 49; B. Weiss, *Petrin. Lehrbegriff*, p. 365-367; *Einleit.*, 3e édit., p. 427-430, et Kühl, *Die Briefe Petri*, p. 50, à une époque antérieure aux Épîtres de saint Paul. — D'après l'opinion la plus vraisemblable, qui a toujours eu des adhérents très nombreux, la *Ia Petri* fut composée vers la fin de l'année 63, ou au commencement de 64. On arrive à cette conclusion grâce aux données suivantes : — *a*) La lettre suppose que le christianisme avait fait de grands progrès dans l'Asie Mineure; or, un tel développement n'a eu lieu qu'à la suite du séjour de trois ans que Paul fit à Éphèse durant son troisième voyage apostolique, entre 54 et 57. Cf. Act., XVIII, 23; XIX, 1, 10. L'Épître n'a donc pas été écrite avant cette dernière année. — *b*) L'Apôtre des Gentils avait été délivré de sa prison en 63, et était parti pour l'Espagne ou pour l'Orient; de là probablement le silence de la lettre à son sujet. — *c*) La persécution de Néron n'avait pas encore éclaté lorsque l'Épître fut composée (elle ne commença que vers la fin de 64); mais on en voyait déjà les signes précurseurs. — *d*) Saint Marc, mentionné à la fin de la lettre, V, 13, était encore à Rome, où saint Paul l'avait appelé naguère, durant sa première incarcération, Col., IV, 10 (l'Épître aux Colossiens date de 63). — *e*) Si saint Pierre a réellement connu l'Épître aux Éphésiens (voir la col. 385), il n'a pu composer sa lettre qu'après l'époque où saint Paul écrivit lui-même à l'Église d'Éphèse, c'est-à-dire en 63. — Sur toute cette question voir encore H. Holtzmann, *Einleitung*, 3e édit., p. 318-320; E. Scherfe, *Die petrinische Strömung der neutestam. Literatur*, 1893, p. 633; Ramsay, *The Church in the Roman Empire*, 1893, p. 279-295.

VIII. Idiome et style de l'Épître. — 1° La *Ia Petri* a été composée en grec; il ne saurait exister aucun doute à ce sujet. Seul, saint Jérôme a supposé, *Epist.* CXX, *ad Hedib.*, 11, t. XXII, col. 1002, que la langue primitive aurait été l'araméen. Ainsi qu'il a été dit plus haut (col. 358), Simon-Pierre, originaire des bords du lac de Tibériade, avait pu apprendre de bonne heure à parler le grec, qui était d'un usage fréquent dans ces parages; il se développa dans la connaissance de cette langue, durant ses courses apostoliques à travers des contrées habitées par des races helléniques. Saint Jean, saint Jacques le Mineur et saint Jude étaient, comme lui, Juifs d'origine, et pourtant il est certain qu'ils ont écrit en grec. Si saint Marc est appelé, depuis les temps les plus anciens, l' « interprète » (ἑρμηνευτής) de Pierre, cela vient, soit de ce qu'au début de ses voyages (vers 43) Pierre, ne se croyant pas suffisamment exercé pour parler à des Grecs proprement dits, se faisait aider par son disciple de prédilection, soit plutôt de ce que Jean-Marc « a rédigé son Évangile d'après les prédications de saint Pierre ». Voir t. IV, col. 717.

2° La lettre est écrite en un grec correct, assez bon même, mais qui n'a pas l'élégance de celui de saint Jacques. L'agencement des phrases présente parfois quelque rudesse; par exemple, lorsqu'elles sont prolongées au moyen de participes ou de pronoms relatifs

accumulés. L'emploi des synonymes, le maniement assez habile des verbes (surtout des verbes composés), des temps et des prépositions, la structure rythmique des phrases dénotent aussi une connaissance suffisante de la langue grecque. Les hébraïsmes ne sont ni fréquents ni choquants. On peut citer, parmi les principaux : διασπορά, I, 1; fils d'obéissance, I, 14; l'acception des personnes, I, 17; la parole du Seigneur, I, 25· un peuple d'acquisition, II, 9; le mot « vase » pour désigner le corps humain, III, 7. Le style est généralement simple, comme la pensée; par moments, il est plein de grandeur. Cf. I, 3-9, 17-21; II, 21-25; V, 6-10, etc. L'auteur aime à exprimer la même pensée en termes tour à tour négatifs et positifs, cf. I, 14, 18, 23; II, 16; III, 3, 9, 21; IV, 2; V, 2-3; il fait çà et là un usage intelligent des épithètes, cf. I, 3, 18, 22; II, 2, etc.; il oppose d'une manière caractéristique le pluriel au singulier, par exemple, IV, 2 : ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις et θελήματι θεοῦ, etc. Il a recours à des images vivantes, dramatiques, qu'il emprunte à la vie de famille, I, 3, 14, 17, 22-23; II, 2; à la vie des champs, I, 4; V, 2, 8; à la vie militaire, I, 5; II, 11; IV, 1; à la vie nomade, I, 1, 17; II, 11; au culte sacré, II, 5; III, 15; à la métallurgie, I, 7; IV, 12, etc. Le vocabulaire de l'Épître renferme un nombre assez considérable de termes qui ne sont employés dans aucun autre livre du Nouveau Testament. On en a compté jusqu'à soixante-deux, dont beaucoup se rencontrent dans la traduction des Septante. Parmi ces expressions, il en est de très classiques; ἀναγκαστῶς, ἀνάχυσις, ἀντιλοιδορεῖν, ἀπογενέσθαι, ἀπόθεσις, βιοῦν, ἐμπλοκή, ἐπικάλυμμα, οἰνοφυγία, ὁμόφρων, ὁπλίζειν, πατροπαράδοτος, etc. D'autres, plus remarquables encore, ne paraissent pas avoir été employées avant saint Pierre; néanmoins, leur formation est très régulière et leur signification est généralement très nette (à part celle du premier terme) : ἀλλοτριοεπίσκοπος, ἀμάραντινος, ἀναγεννᾶν, ἀνεκλάλητος, ἀπροσωπολήμπτως, ἐγκομβοῦσθαι, περίθεσις, προμαρτύρεσθαι, σθενοῦν, συνπρεσβύτερος, etc. D'autres locutions, comme χάρισμα, φιλαδελφία, faisaient partie du langage chrétien. La dépendance des Septante est très frappante, sous le rapport soit des réminiscences, soit du vocabulaire, soit de la syntaxe : ce qui n'a rien de trop surprenant, car il était aisé à Pierre d'avoir cette traduction avec lui durant ses voyages.

3° Le texte grec de l'Épître ne présente au critique aucun problème sérieux. Les principaux manuscrits qui nous l'ont transmis sont les suivants : ℵ, A, B, C, K^2, L^2, P^2, puis 13, 40, 44, 137. Comme il a été dit ci-dessus (col. 380), l'Épître est contenue dans la *Peschitto*. On possède des fragments de l'ancienne version latine dans plusieurs manuscrits anciens : I Pet., IV, 17-V, 14, dans le palimpseste Fleury (*h*); I, 8-19; II, 20-III, 7; IV, 10-V, 14, dans le ms. de Munich (*q*); I, 1-12; II, 4-10, dans le *Codex Bobbiensis* (*s*). Voir *Old Latin Biblical Texts*, n. IV, p. XX-XXI, 46. Le Dr B. Weiss a soigneusement revisé le texte grec, *Die kathol. Briefe, Textkrit. Untersuchungen und Textherstellung*, 1892.

IX. Caractère général de l'Épître. — L'espérance est une de ses notes dominantes. Cf. I, 3, 21; III, 15; IV, 13; V, 1, 4. Elle atteste dans son auteur une nature très personnelle et indépendante, mais aussi un tempérament tout pratique, qui n'a pas l'intérêt spéculatif, ni la profondeur mystique de saint Paul et de saint Jean. Voir von Soden, *loc. cit.*, p. 121. Elle renferme quelques belles pensées originales. On peut mentionner, entre beaucoup d'autres : la désignation des chrétiens comme des *advenæ et perigrini* sur cette terre, II, 11; le rapprochement établi entre le baptême et le déluge, III, 21; le titre d'ἀρχιποίμην donné à Notre-Seigneur, V, 4; la passion de Jésus souvent représentée comme un modèle pour les chrétiens éprouvés, II, 12; III, 16, etc. — Un point particulièrement frappant, c'est l'emploi que saint Pierre fait sans cesse de l'Ancien Testament. Tantôt il montre que le salut apporté par le Christ est la réalisation intégrale des promesses que Dieu avait faites aux anciens prophètes, I, 10-12; tantôt il s'approprie dans le détail, comme il a été marqué plus haut, col. 900, les pensées et les expressions même de l'ancienne Alliance. Fait remarquable : ce petit écrit, qui ne contient que deux citations proprement dites de l'Ancien Testament, I, 16, et II, 6, renferme un nombre considérable de réminiscences ou d'échos bibliques. Cf. I, 14, 15; II, 3, 4, 7, 9, 10, 22-24; III, 10-12, 13, 14; IV, 8, 17, 18; V, 5, 7, etc.

X. L'enseignement doctrinal de l'Épître. — On doit se souvenir, lorsqu'on cherche à déterminer l'enseignement d'un écrit avant tout pratique, comme l'est celui-ci, qu'on tomberait dans une exagération singulière, si l'on concluait que tel ou tel point doctrinal qui y est omis était inconnu de l'auteur, ou n'avait pour lui qu'une importance secondaire. On a donc eu tort de chercher et de vouloir trouver ici, soit un type de la doctrine chrétienne durant la période apostolique, soit (c'est le cas pour M. B. Weiss) un christianisme juif antérieur à saint Paul, soit une théologie de saint Pierre en opposition avec celle de saint Paul, ou, selon d'autres (tant les opinions sont subjectives et arbitraires sur ce point) ayant pour but de la confirmer. Nous l'avons déjà dit, le dogme n'apparaît dans cette lettre que par accident et d'une manière secondaire, pour appuyer les exhortations pratiques. Saint Pierre n'a nullement songé à insérer ici son *Credo*, ou un système doctrinal complet; il nous fait seulement connaître un côté spécial de sa prédication. Et pourtant, en groupant sous divers chefs les principaux enseignements positifs qui sont épars dans la *Ia Petri*, on trouve un sommaire assez riche du dogme chrétien. — On est frappé d'abord de la grande ressemblance qui existe entre cet enseignement et celui des discours de saint Pierre, tels que les Actes des Apôtres nous les ont transmis. Voir plus haut, col. 382. Comme point fondamental nous avons, de part et d'autre, cette grande idée : le christianisme a l'Ancien Testament pour base; il a réalisé, grâce à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ, les oracles prophétiques de l'ancienne Alliance relatifs au salut promis à l'humanité coupable. Toutefois les discours de saint Pierre ne nous révèlent qu'une face de son enseignement, tel qu'il était tout à l'origine de l'Église, tandis que sa première Épître est adressée à des chrétientés qui existaient déjà depuis assez longtemps, et auxquelles, par conséquent, l'apôtre présente des conseils plus variés et plus développés qu'aux premiers chrétiens, d'origine juive ou païenne. Il est remarquable qu'il ne mentionne nulle part ici la loi judaïque, ni la justification par la foi.

Voici les principaux points de l'enseignement doctrinal de la *Ia Petri*. — 1° *Sur Dieu.* — Naturellement, une place souveraine lui est accordée, et son nom revient à tout instant. Dès le début de la lettre, I, 2, nous rencontrons la formule trinitaire. Non content de nommer en passant les trois personnes divines, l'auteur signale le rôle spécial de chacune d'elles dans le mystère de la rédemption. A plusieurs reprises, il est parlé de Dieu, du Père, qui est le « Créateur fidèle », IV, 19, le Dieu vivant, I, 23, l'auteur de notre salut par l'intermédiaire du Christ, I, 3, 23; de Jésus, son divin Fils, I, 13, etc.; de l'Esprit-Saint, qui est tout à la fois l'Esprit de Dieu, IV, 14, et celui de Notre-Seigneur, I, 11. L'Esprit-Saint vient de Dieu; il a reçu de lui une mission temporelle à remplir, I, 12. Il assiste les prédicateurs de l'Évangile, I, 12; il opère la sanctification des âmes, I, 2, 22; il atteste la réalité de l'héritage futur, IV, 14.

2° *La christologie.* — *a*) La personne du Christ. Jésus est Dieu, Fils de Dieu, I, 3. L'apôtre le nomme à côté du Pére et du Saint-Esprit, comme leur égal, I, 2; il l'éléve au niveau de Dieu et nous le montre assis à la droite du Père, III, 22. Jésus-Christ s'est incarné pour nous sauver et a pris toute notre nature, composée d'une âme et d'un corps, III, 18. Il posséde une parfaite sainteté, I, 19; II, 22-23; III, 18. Il est le Messie prédestiné de toute éternité, I, 20, promis par les prophétes, qui avaient annoncé longtemps d'avance ses souffrances et sa gloire, I, 10-12; II, 4-6. Aussi Pierre lui attribue-t-il les titres de Christ, I, 11, 19; II, 21; III, 16, 18; IV, 1, 13, etc., de Jésus-Christ, I, 1, 2, 3, 7, 13; II, 5, etc, de Notre-Seigneur Jésus-Christ, I, 3. — *b*) L'œuvre rédemptrice du Christ a pour point de départ la mort et la passion du Sauveur, III, 18; IV, 1. Cette mort douloureuse et ignominieuse a eu le caractère d'un sacrifice proprement dit, par lequel Jésus a expié les péchés des hommes, comme Isaïe l'avait prophétisé, II, 21-24; III, 18; son sang divin nous a servi de rançon et de purification, I, 2, 18-19. Non content de dire que les souffrances du Christ ont une valeur infinie pour nous racheter, saint Pierre envisage aussi leur valeur morale et les présente comme un exemple pour les chrétiens, II, 21; III, 17-18; IV, 1, 13. La conséquence du sacrifice expiatoire de Jésus-Christ, c'est le pardon des péchés, I, 2, la régénération chrétienne, I, 3, la liberté chrétienne, II, 16, l'héritage impérissable qui nous attend dans le ciel, I, 4. — *c*) Entre sa mort et sa résurrection, Jésus est descendu dans les limbes, oú il a annoncé la bonne nouvelle aux âmes des justes, III, 19-IV, 6. Ce dogme est tout spécialement intéressant à noter ici, car, parmi les écrivains inspirés, saint Pierre est seul à le mentionner en termes explicites. Il est vrai que Jésus lui-même avait dit au bon larron : « Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis. » Luc., XXIII, 43. Or, cette parole ne saurait s'appliquer au ciel, où l'âme de Jésus-Christ ne monta pas ce jour-lá, non plus que celle du bon larron; elle désigne donc le « limbus justorum », auquel il est peut-être encore fait une triple allusion par saint Paul, Rom., X, 7; XIV, 19; Eph., IV, 9. Le passage I Pet., III, 19-22, ne manque pas d'obscurité; mais l'opinion commune a toujours été, depuis les temps les plus anciens, qu'il décrit le *descensus ad inferos* de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Telle était déjà l'interprétation de saint Justin, *Dial. c. Tryph.*, 82, t. VI, col. 669, de saint Irénée, *Adv. hær.*, IV, XXVII, 2; V, 1, t. VII, col. 1058, de Tertullien, *De anima,* VII, 55, t. II, col. 657, etc. Voici la partie principale de ce passage, III, 18-20: « Le Christ aussi est mort une fois pour nos péchés, lui juste pour des injustes, afin de nous offrir à Dieu, ayant été mis à mort quant à la chair, mais rendu á la vie quant á l'esprit; par lequel aussi il est allé prêcher aux esprits qui étaient en prison, qui autrefois avaient été incrédules, lorsque, au temps de Noé, ils s'attendaient à la patience de Dieu, pendant qu'était préparée l'arche, dans laquelle peu de personnes, á savoir huit seulement, furent sauvées á travers l'eau. » Les âmes emprisonnées sont évidemment celles des justes, et non celles des damnés, qui ne pouvaient tirer aucun fruit de la bonne nouvelle apportée par le Christ. Parmi les auditeurs de Jésus dans les limbes, il se trouvait des contemporains de Noé, qui, d'abord incrédules, s'étaient convertis avant de périr dans les eaux du déluge; ils sont cités comme type de tous les pécheurs venus à résipiscence antérieurement à l'apparition du Messie. On retrouve cet enseignement dans l'*Évangile* (apocryphe) *de Pierre,* 41-42, et dans l'*Évangile de Nicodème,* II, 10. D'aprés l'enseignement de saint Pierre, c'est entre la mort de Jésus et sa résurrection qu'a eu lieu sa descente mystérieuse dans les limbes. En effet, le Christ meurt quant à sa chair, mais il est vivifié quant à son esprit; c'est donc dans cet état spirituel qu'il est descendu aux enfers. Ensuite il est ressuscité et monté au ciel. La prédication (κηρύττειν) qu'il a portée dans les limbes n'a pas consisté, comme on l'a parfois affirmé, dans une sentence de condamnation lancée par lui contre les pécheurs. Son message est tout d'amour, ainsi qu'il est dit IV, 6 : « L'Évangile a été annoncé aux morts. » Or, l'Évangile est la bonne nouvelle par excellence; d'oú il suit que Notre-Seigneur a dû annoncer aux âmes des justes retenues dans les limbes sa mort rédemptrice, sa résurrection et son ascension prochaines, et leur propre délivrance. — Qu'il suffise de signaler deux interprétations inexactes données à la prédication de Jésus : d'aprés saint Augustin, c'est par la bouche de Noé que le Christ aurait prêché l'Évangile aux pécheurs qui vivaient à l'époque du déluge; selon d'autres, Jésus aurait apporté la bonne nouvelle aux morts, c'est-à-dire aux pécheurs, par l'entremise des Apôtres. Sur cette question importante, voir Dietelmaier, *Hist. dogmatica de descensu Christi ad inferos*, 1741 et 1762; Güder, *Die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Todten,* 1853; Zezschwitz, *De Christi ad inferos descensu,* 1857; Schweitzer, *Hinabgefahren zur Hölle,* 1886; Spittà, *Christi Predigt an die Geister,* 1893; Bruston, *La descente du Christ aux enfers,* 1897; Stevens, *Theology of the New Test.,* 1899, p. 304; C. Clemen, *Niedergefahren zu den Toten, ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums,* Giessen, 1900; Turmel, article dans les *Annales de philosophie chrétienne,* n° de février 1703, p. 508-533; Id., *La descente du Christ aux enfers,* Paris, 1904; 2e édit., 1905. — *d*) Jésus est ressuscité d'entre les morts, conformément aux anciens oracles; la foi et l'espérance des chrétiens s'appuient sur ce fait capital. Cf. I, 3-5, 18-21, etc. C'est Dieu lui-même qui a ressuscité et glorifié son Fils, I, 21; III, 21-22. Le Christ est monté au ciel, où il est élevé au-dessus de toutes les créatures, I, 21; III, 18, 22. Dans cet état, il est encore actif pour glorifier son Père, IV, 11; car tout ce qui se fait de bon dans l'Église est opéré par lui. — *e*) Il reviendra à la fin du monde, I, 4, 5, 7, 8, 13, 21; IV, 13; V, 4, 10. Son second avénement est désigné par le mot ἀποκαλύψις, « révélation », I, 7, 13; IV, 13. Ce retour sera terrible pour les méchants, IV, 17, mais il apportera aux bons le salut définitif, le ciel, qui est l'objet suprême de notre espérance I, 4, etc.

3° *L'eschatologie.* — L'auteur mentionne la fin du monde IV, 6, et le second avénement de Jésus-Christ I, 13; IV, 13. Pour mieux encourager les chrétiens d'Asie Mineure á supporter avec patience les épreuves auxquelles ils étaient en butte, il leur propose plusieurs fois la pensée du glorieux et éternel héritage qui les attend dans le ciel cf. I, 4-9; IV, 18; V, 10-11, etc. Mais le Dr B. Weiss exagère, lorsqu'il prétend, *Lehrbuch der bibl. Theologie*, § LI, p. 172, que cette idée était, pour saint Pierre, l'idée centrale de la vie chrétienne. — Le prince des Apôtres croyait-il que le retour de Jésus-Christ serait prochain? On l'a souvent répété parmi les protestants, en se basant sur le texte : « La fin de toutes choses approche, » IV, 7, et aussi sur V, 1, autre passage dans lequel on a prétendu trouver la persuasion oú était Simon Pierre qu'il serait bientôt témoin de l'avénement de Jésus-Christ. Mais comment l'apôtre, aprés avoir entendu son Maître affirmer, Matth., XXIV, 36, que l'époque de la fin du monde est un secret réservé au Père céleste, se serait-il hasardé à faire une prédiction sur ce point? Le second texte allégué revient simplement á dire : J'espère qu'un jour je serai avec vous dans le ciel. Quant au premier, il doit s'interpréter d'une manière générale, car il ne signifie nullement que Pierre regardait le retour de Jésus comme imminent. Comme saint Paul, cf. I Thess., IV, 12-17; II Thess, II, 2-11; I Cor., XV, 5-58, etc., saint Jacques,

Jac., v, 7-9, et saint Jean, cf. I Joa., II, 18, il savait que ce grand jour pouvait arriver d'un moment á l'autre, puisque désormais le mystére de la rédemption était accompli. Mais à quelle date précise Jésus reviendrait-il juger les vivants et les morts? Il l'ignorait. Cf. II Pet., III, 8-9, oú il dit qu'il peut s'écouler encore mille ans et plus avant la fin du monde. Voir Estius, Cornelius a Lapide, Hundhausen, etc., *In I Pet., IV*, 7. De nombreux commentateurs protestants n'interprêtent pas autrement ce passage. — Les chrétiens doivent souvent penser au jugement de Dieu et le redouter, I, 17; III, 9-10; IV, 7, 17-19. Cette crainte est pour eux le commencement de la sagesse.

4° *L'Église.* — Formée de tous ceux qui ont été rachetés par Jésus-Christ, elle est une société trés auguste, que l'auteur désigne par plusieurs titres magnifiques, empruntés á l'Ancien Testamént. Cf. II, 9-10. Ses membres sont comme des prêtres, qui offrent perpétuellement à Dieu des victimes spirituelles, II, 5, 9. Elle est un édifice pareillement mystique, dont chaque fidèle est une pierre vivante, et dont Jésus-Christ et la pierre angulaire, II, 8. Elle est un troupeau symbolique dont Notre-Seigneur est le pasteur suprême, IV, 10-11; V, 1-4. Quant á son organisation, rien de plus simple : á la tête de chaque Église particuliére étaient les anciens (πρεσβύτεροι), les prêtres, chargés de nourrir et de diriger leurs ouailles; celles-ci devaient l'obéissance.

5° *Les devoirs des chrétiens.* — *a*) D'abord il faut croire, ou, comme dit notre auteur, I, 2, 21-22, il faut obéir à la vérité, á l'Évangile. Les chrétiens sont, en ce sens, « des fils d'obéissance », I, 14, tandis que les incrédules sont des rebelles, II, 8; III, 1, etc. La prédidication de l'Évangile est la source de la foi, I, 12. La foi même est un sentiment de confiance inébranlable, I, 8; en nous attachant á Jésus-Christ, elle est pour nous le principe d'une force irrésistible, V, 9. Elle communique la vraie connaissance, I, 14, la connaissance de Dieu et de Jésus-Christ, I, 2, 8; III, 18. Elle est la condition indispensable du salut, I, 9. L'épreuve bien supportée l'épure et la fortifie, I, 7; V, 9. — *b*) Il faut aussi recevoir le baptême au nom de Jésus-Christ, III, 21. Si la foi et le baptême sont nécessaires au salut, rien ne se fait sans la grâce, qui est un don gratuit du « Dieu de toute grâce », V, 10. La grâce suprême est celle du salut éternel, III, 7. — *c*) Il faut mener une vie très sainte, puisque Dieu lui-même est la sainteté parfaite, I, 15. De lá, la nécessité de se purifier sans cesse, I, 22, d'avoir une « bonne conscience », comme l'apôtre aime á le répéter, cf. III, 16, 21, de lutter contre la chair, II, 11, que saint Pierre oppose à l'esprit, comme saint Paul, III, 18; IV, 6, de remplacer l'homme extérieur par l'homme intérieur, III, 3-4. Comme moyen de parvenir á cette sainteté, l'auteur allègue l'union intime et vitale avec Jésus-Christ, qui en est á la fois la source et le modèle, II, 4-5. — *d*) Parmi les vertus spéciales que le chrétien doit pratiquer, saint Pierre cite : 1° la charité fraternelle, sur laquelle il insiste spécialement, d'une manière soit positive soit négative, I, 32; II, 1, 15, 17; III, 8-11, 15; IV, 8-10; 2° les devoirs d'état, en particulier ceux des chrétiens en tant que citoyens, II, 13-17, ceux des esclaves, II, 18-25, ceux des époux, III, 1-7. Sur ces trois points, il existe une grande ressemblance entre les règles tracées par saint Pierre et les recommandations antérieures de saint Paul, Rom., XIII, 1-7; Eph., V, 22-VI, 9; Col., III, 22-25, etc. 3° L'apôtre recommande encore la sobriété, la vigilance, IV, 7; V, 8, la pratique des bonnes œuvres, II, 12; III, 11, et, avec une insistance particulière, la patience, la résignation et même la joie dans les souffrances, II, 19-25; III, 9; IV, 12-14.

Sur l'enseignement doctrinal de la *Ia Petri*, voir Poelmann, *Theologia Petrina*, 1850; C. F. Schmid, *Bibl. Theologie des N. T.*, herausgegeben von Weizäcker, Stuttgart, 1853; 4e édit. par A. Keller, Gotha, 1868; B. Weiss, *Der Petrinische Lehrbegriff*, Berlin, 1855; du même, *Lehrbuch der Theologie des N. T.*, 3e éd., p. 144 sq.; Lechler, *Das apostol. und das nachapostol. Zeitalter*, 2e édit., p. 421-439; A. Krawutzky (catholique), *Petrinische Studien*, 2 in-8°, Dresde, 1872-1873; Bovon, *Théologie du Nouv. Test.*, 1893, t. II, p. 430-445; Briggs, *The Messiah of the Apostles*, 1895, p. 21-35; McGiffert, *History of the apostolical Age*, p. 482-487; Stevens, *Theology of the N. T.*, 1899, p. 293-311.

L. FILLION.

3. PIERRE (DEUXIÈME ÉPITRE DE SAINT). — I. DESTINATAIRES. — Dès ses premiéres lignes, I, 1, l'auteur les désigne lui-même, en s'exprimant ainsi : « A ceux qui ont obtenu avec nous une foi du même prix, par la justice de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ. » Avec nous : cela signifie, d'après le contexte, avec les apôtres; d'où il suit que la lettre s'adresse aux coreligionnaires de ces derniers, aux chrétiens. L'expression ayant, à première vue, un caractère général, on en a conclu parfois que l'Épitre a été composée pour toute la chrétienté. Mais le passage III, 1, oú l'auteur dit expressément á ses lecteurs que cette lettre est la seconde qu'il leur envoie, est directement contraire á ce sentiment; en effet, il en résulte de la manière la plus claire que les destinataires sont les mêmes que ceux de la première Épître. Il s'agit donc de nouveau des chrétiens qui vivaient alors dans les cinq provinces d'Asie Mineure énumérées I Pet., I, 1 (voir la col. 389). — On ne trouve dans le cours de l'écrit aucun détail dont on puisse conclure que les lecteurs primitifs diffèrent de ceux de la *Ia Petri*. Au contraire, le texte III, 15, où il est parlé d'une lettre qui leur avait été adressée par saint Paul, désigne selon toute vraisemblance l'Épitre aux Éphésiens; or, Éphése était la capitale de l'Asie proconsulaire, l'une des cinq provinces en question, et il est possible que cette Épitre aux Éphésiens ait été une lettre circulaire adressée par l'Apôtre des Gentils á d'autres chrétientés d'Asie Mineure.

II. TEMPS ET LIEU DE LA COMPOSITION. — Aucun de ces deux points n'est déterminé en termes directs dans l'Épitre. On peut cependant les préciser avec une certitude morale, au moyen de la réflexion faite par l'auteur, I, 14, au sujet de la révélation qu'il avait reçue naguére de Jésus-Christ relativement á sa mort prochaine. Selon toute probabilité, cette révélation ne doit pas être confondue avec l'oracle mentionné Joa., XXI, 18-19. En effet, celui-ci ne désigne que d'une façon très générale l'époque de la mort de Pierre, *cum senueris;* ce qu'il annonce, c'est le genre même de cette mort, le crucifiement. Il s'agit donc plutôt d'une révélation récente. Voir Spitta, *Der zweite Brief Petrus*, 1885, p. 88-89; Hundhausen, *Das zweite Pontificalschreiben des Petrus*, p. 207-209; Belser, *Einleit.*, p. 716, etc. — Simon-Pierre sent donc que sa fin est imminente. Or, comme il est démontré qu'il subit le martyre á Rome, en 67 d'après l'opinion la plus probable (voir col. 376), nous pouvons conclure de là qu'il a composé cette seconde Épitre dans la capitale de l'empire, durant la première partie de l'année 67, ou à la fin de 66. Telle est l'opinion de presque tous les critiques qui croient à l'authenticité de la lettre. Il semble résulter de II Pet., III, 1, qu'il ne s'écoula pas un temps trés considérable entre les deux lettres du prince des Apôtres. Si l'auteur de la *IIa Petri*, comme nous le pensons (voir col. 410, et t. III, col. 1811), a eu sous les yeux l'Épitre de saint Jude et lui a fait des emprunts, son œuvre est naturellement d'une date plus récente que cette dernière composition, que l'on suppose avoir été écrite ellemême vers l'année 65. Les exégètes qui, tout en admettant l'authenticité de notre Épitre, placent la mort de

saint Pierre en 64, adoptent cette même date pour sa seconde lettre. Quant à ceux qui rejettent l'authenticité, ils lui assignent les dates les plus variées, et cette diversité de sentiments manifeste à elle seule la faiblesse de leurs preuves. Credner et Bleek, à la fin du Ier siècle; Schwegler et Volkmar, à la fin du IIe siècle; Jülicher, en Égypte, entre 158 et 175 (d'après cet auteur, *Einleit.*, p. 152, « la *IIa Petri* est certainement la partie la plus récente du Nouveau Testament, et aussi celle qui méritait le moins d'entrer dans le canon »); Chase (dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. III, col. 817), pas plus tard que 175, probablement vers 150, en Égypte, peut-être à Alexandrie.

III. Occasion et but de l'Épître. — 1° *a*) Dans l'intervalle qui s'était écoulé depuis l'envoi de la Ire Épître, un fait très grave s'était produit dans les chrétientés d'Asie Mineure. Des hérétiques, dont la doctrine et la conduite étaient également perverses, s'y étaient introduits, et menaçaient de les corrompre tout à fait. Ce sont eux qui furent vraiment l'occasion de l'Épître. Ils sont déjà mentionnés au chap tre Ier, 16, 19-21; le chapitre II s'occupe d'eux uniquement; on les retrouve au chapitre III, 3-7, 16-17. Ces hommes, qui avaient été d'abord païens et qui s'étaient convertis à la religion du Christ, avaient repris les mœurs du paganisme et se livraient sans pudeur aux vices les plus honteux. Cf. II, 2-3, 10, 13-14, 18-20. Non contents de s'abandonner eux-mêmes à la licence, ils exerçaient autour d'eux un ardent prosélytisme, s'efforçant de séduire, par leurs discours et leurs exemples, les chrétiens parmi lesquels ils vivaient. Cf. II, 1-3, 14, 18-19. Ils faisaient aussi de l'antinomisme, vantant la liberté apportée par Jésus-Christ, comme si elle avait autorisé toutes sortes d'excès. Cf. I, 18-19. A l'immoralité de leur vie se joignaient de graves erreurs doctrinales. Ils se permettaient de traiter certains faits de l'histoire sacrée comme « des fables sagement inventées », I, 16. Ils avaient cessé de croire que le monde est dirigé par une intelligence supérieure, et qu'il y aura un second avènement du Christ, suivi du châtiment éternel des impies. Cf. III, 9. Ils donnaient à la sainte Écriture de fausses interprétations, afin de pouvoir mieux appuyer sur elles leurs doctrines pernicieuses, III, 16. Il est même possible qu'ils allassent jusqu'à nier la divinité de Notre-Seigneur. Cf. II, 1, et Judæ, 4. Comme beaucoup d'autres hérétiques, ils aimaient l'argent, et s'en faisaient donner en échange de la communication de leurs erreurs, II, 3, 13. L'auteur nous les présente comme des apostats véritables, II, 20-22. Le tableau qu'il en trace au chapitre II est d'une vigueur remarquable.

b) Quels étaient les hérétiques que saint Pierre stigmatise avec tant d'énergie? Certains critiques contemporains, entre autres Harnack, *Chronologie*, t. I, p. 466-470; Jülicher, *Einleit.*, p. 151-152; von Soden, *Hand-Commentar zum N. T.*, t. III, part. 2, p. 171, ont prétendu qu'ils étaient identiques aux gnostiques du IIe siècle; puis ils se sont servis de ce fait comme d'un argument pour attaquer l'authenticité de l'Épître. Il est vrai que, dès le début de la lettre, II Pet., I, 2, saint Pierre mentionne la « vraie connaissance (ἐπίγνωσις) de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ » comme une bénédiction spéciale qu'il souhaite à ses lecteurs, par opposition à la fausse science (γνῶσις) des docteurs hérétiques, et qu'il revient plusieurs fois sur cette pensée. Cf. I, 3, 18; II, 20; III, 18. Mais saint Paul le fait pareillement. Col., I, 6, 9, 10, etc. Il est certain de même, que « les germes de la Gnose apparurent dès le commencement de l'ère chrétienne, et qu'il n'exista, dans les premiers temps de l'Église, aucun hérétique qui n'ait eu plus ou moins de traits communs avec les gnostiques des temps plus rapprochés. » Kaulen, *Einleit.*, p. 515. Il est également vrai que saint Irénée accuse les gnostiques de son temps de pervertir le sens des Écritures. Cf. *Hær.*, III, 4; t. VII, col. 882. Néanmoins, malgré tout cela, ce ne sont pas les gnostiques proprement dits qui sont décrits dans cette lettre, mais seulement leurs premiers précur seurs; car le portrait que notre Épître trace des faux docteurs ne coïncide qu'à la surface avec le système gnostique, tel qu'il se développa plus tard. Quoi que prétendent nos adversaires, les expressions αἱρέσεις ἀπωλείας, II Pet., II, 2, πλαστοῖς λόγοις, II, 3, et ὑπέρογκα ματαιότητος, II, 18, sont trop vagues pour représenter le système en question. La première ne désigne point un corps de doctrine, mais un choix, une hérésie; les deux autres font allusion à ce qu'il y avait de nul et de vain dans les discours des docteurs hérétiques. Quant aux éons, que M. von Soden a cru découvrir dans le passage II, 10-11, ce sont tout simplement les bons ou les mauvais anges, d'après le sentiment commun. Voir B. Weiss, *Einleit. in das N. T.*, 3e édit., 1897, p. 451; Kaulen, *Einleit.*, p. 565; Hundhausen, *Der zweite Pontificalbrief*, p. 1-10; K. Henkel, *Der zweite Brief des Apostelfürsten*, p. 21-37, etc. S'il y a ici quelque chose de la gnose, c'est la gnose à ses premiers débuts, telle qu'elle commença à se manifester environ vingt ans après l'ascension du Sauveur, comme on le voit par les Épîtres de saint Paul aux Philippiens, aux Éphésiens, aux Colossiens, par la première à Timothée, par les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude. Ainsi donc, « pour éclaircir par d'autres données historiques le portrait des faux docteurs que nous présentent l'Épître de Jude et la *IIa Petri*, il n'est pas nécessaire de descendre dans le second siècle. Nous en trouvons déjà les traits essentiels dans la chrétienté primitive ». Th. Zahn, *Einl. in das N. T.*, t. II, p. 101; voir aussi le t. I, p. 197-202, 210. Entre ces premiers adversaires du christianisme, tels que les décrivent ces différentes Épîtres, on reconnaît une grande ressemblance : ils ont des tendances antinomistes et refusent de se plier entièrement sous la loi chrétienne, ils se livrent à toutes sortes d'excès, ils en viennent jusqu'à mépriser la personne du Christ et à l'abaisser pour devenir plus libres par là-même.

c) A quel groupe spécial des premiers hérétiques devons-nous rattacher les faux docteurs contre lesquels s'élève la *IIa Petri?* On les a identifiés tantôt aux Nicolaïtes de l'Apocalypse (dans les temps anciens, Œcuménius, *In II Pet.*, II, 1, t. CXIX, col. 592; dans les temps modernes, Baronius, *Annal.*, ad ann. 8, n. 8; de nos jours, Hug, *Einleit.*, 3e édit., t. II, p. 572; Windischmann, *Vindiciæ Petrinæ*, p. 34; Reithmayr, *Einleit.*, p. 743; Cornely, *Introd.*, t. III, p. 636; T. Zahn, *Enleit. in das N. T.*, t. II, p. 101), tantôt avec les disciples et successeurs de Simon le magicien, etc. Il est difficile de se prononcer là-dessus avec certitude. Toutes ces hypothèses ont du vrai, car les hérétiques décrits dans la *IIa Petri* présentent certaines ressemblances avec ces autres docteurs de mensonge; mais elles paraissent toutes plus ou moins exagérées, attendu qu'aucune d'elles ne correspond absolument au portrait tracé par saint Pierre. Il est probable que le prince des Apôtres généralise, et qu'il stigmatise en même temps toutes ces sectes diverses. Cf. Henkel, *loc. cit.*, p. 32-37. — On a eu tort parfois, Fronmüller, *In II Pet.*, III, 3, p. 96; B. Weiss, *Der Petrin. Lehrbegriff*, p. 283; Huther, *Die Briefe Petri*, p. 286; Bisping, *Erklärung der kathol. Briefe*, p. 257, etc., d'établir une distinction entre les ψευδοδιδάσκαλοι, *magistri mendaces*, que décrit le chap. II, ỳ. 2-3, et les ἐμπαῖκται, *illusores*, du chap. III, ỳ. 3-4, comme s'ils avaient formé deux classes distinctes d'hérétiques. Il s'agit en réalité d'une seule et même catégorie de faux docteurs, qui prêchaient simultanément la licence morale et des doctrines erronées sur la nature et sur le retour de Jésus-Christ. Après les avoir décrits en termes géné-

raux dans le chap. II, l'auteur revient, dans le chap. III, sur un trait spécial de leur doctrine perverse, la négation du second avénement de Jésus-Christ. Cf. II, 10 et III, 3, où le même trait caractéristique, *qui post carnem in concupiscentia immunditiæ ambulant,* et *juxta proprias concupiscentiæ ambulantes,* appliqué de part et d'autre, montre qu'il est vraiment question des mêmes personnes. Le texte III, 17, *ne insipientium* (ἀθέσμων, « des hommes sans loi ») *errore traducti excidatis...,* prouve aussi que les ἐμπαῖκται étaient antinomistes comme les ψευδοδιδάσκαλοι. Rejetant toute loi, ils se livraient à la débauche, et niaient le retour gênant du Christ. Comme l'auteur emploie plusieurs fois le futur à propos de ces faux docteurs, II, 1, « *erunt* magistri mendaces; » III, 3, « *venient* in novissimis diebus illusores, » quelques interprètes ont supposé que sa description concerne l'avenir et non le temps présent. Ce sentiment est inexact, car il est évident, d'après le sens de l'Épître, que saint Pierre écrit pour prémunir ses lecteurs contre un péril actuel. D'ailleurs, dans les versets 10-15 du chap. II (cf. II, 20, γέγονεν; II, 22, συμβέβηκεν), il parle des hérétiques comme existant déjà réellement. Cf. II Tim., III, 1-8, où saint Paul s'exprime d'une façon identique. Cette manière de faire devait montrer que le danger, déjà présent, deviendrait plus grand encore, parce que le mal irait en se développant.

2° Le but que se proposait l'auteur est indiqué par les détails qui précèdent. Il est même énoncé tout au long dans les dernières lignes de l'Épître, III, 17-18, en termes tour à tour négatifs et positifs : « Vous donc, frères, avertis d'avance, soyez sur vos gardes, de peur qu'entraînés par l'erreur de ces insensés, vous ne veniez à déchoir de votre fermeté; mais croissez dans la grâce et dans la connaissance de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. » Saint Pierre voulait donc prémunir ses lecteurs contre le nouveau danger qui les menaçait; danger beaucoup plus grave que celui qui avait servi d'occasion et de but à sa première Épître. Voir col. 387. Nous ignorons de quelle manière il avait été averti du fait désolant qui a été signalé plus haut. Les relations entre Rome et l'Asie Mineure étaient d'ailleurs faciles et fréquentes à cette époque. Certain qu'il ne tarderait pas à mourir, cf. I, 14, Pierre se hâta d'écrire cette seconde lettre, qui est avant tout, comme la précédente, une exhortation essentiellement pratique.

IV. Analyse. — La *IIa Petri* se fait remarquer, comme la première Épître, par son unité, et par une marche simple et claire. Voir Keil, *Comment. über die Briefe des Petrus,* p. 179-182.

1° Voici d'abord, en général, le sujet traité par l'apôtre. Dans les circonstances qui ont été décrites, il importait de rappeler dès le début aux chrétiens d'Asie Mineure la stricte obligation où ils étaient de mener une vie très sainte, et aussi la certitude parfaite de l'objet de leur foi. Il fallait ensuite les mettre directement et nettement en garde contre les séductions qui les menaçaient de la part des docteurs hérétiques. C'est ce thème qui est traité ici par saint Pierre. Il presse ses lecteurs d'organiser leur vie d'une manière conforme à la foi chrétienne, de se préserver des doctrines malsaines et des mauvais exemples de l'hérésie, enfin de se tenir prêts en vue du second avénement de Jésus-Christ. Il insiste aussi, dès la première ligne, sur la divinité de Jésus-Christ, cf. I, 1, dont il ne cite ensuite jamais le nom sans y ajouter le titre « Notre-Seigneur ». Cf. I, 2, 8, 11, 14, 16; III, 18.

2° Il y a trois parties dans la lettre : *a*) Nécessité et motifs de croître dans la pratique de la vertu, I, 1-21; *b*) Description des mœurs et des maximes des faux docteurs, II, 1-22; *c*) Réalité du second avénement de Jésus-Christ et instruction relative à la fin du monde, III, 1-18. La première partie est morale; la seconde polémique; la troisième, tout ensemble pratique et doctrinale.

a) Après avoir brièvement salué ses lecteurs, I, 1-2, l'auteur les invite à grandir sans cesse dans les vertus chrétiennes : les bienfaits dont Dieu les a gratuitement comblés et les magnifiques promesses qu'il leur a faites sont pour eux de pressants motifs de vivre saintement. En agissant ainsi, ils réaliseront de la façon la plus sûre le but de leur vocation, qui consiste, d'une part, à connaître de plus en plus Notre-Seigneur Jésus-Christ, et, de l'autre, à conquérir la place qui leur est préparée dans le ciel, I, 3-11. Pierre se sent pressé de leur adresser cette recommandation, car Jésus lui a révélé que sa fin est proche; c'est donc pour ainsi dire son testament qu'il fait en leur écrivant, I, 12-15. Comme raison spéciale de vivre très saintement, il leur signale la certitude de l'enseignement qui leur a été prêché, et il démontre successivement cette certitude par la prédication des apôtres et par les oracles des anciens prophètes.

b) Dans la seconde partie, dirigée ouvertement contre les docteurs hérétiques, l'auteur commence par affirmer avec énergie le châtiment futur de ces hommes pervers : Dieu, qui est fidèle à délivrer les justes, sera fidèle aussi à punir ces misérables, de même qu'il avait autrefois châtié les anges déchus, les contemporains impies de Noé, les infâmes habitants de Sodome et de Gomorrhe, II, 1-9. Saint Pierre trace ensuite une peinture vivante, hardie, de leur conduite ignoble; surtout de leur orgueil, de leur esprit de révolte, de leurs débauches. Il les montre comme les prédicateurs d'une fausse liberté, qui produit forcément l'esclavage, et il assure qu'il aurait été meilleur pour eux de ne pas connaître Jésus-Christ, II, 10-22.

c) Dans la troisième partie, l'auteur réfute deux erreurs dogmatiques de ces docteurs de mensonge. Ils tournaient en ridicule la croyance au second avénement du Christ et à la fin du monde. L'apôtre répond avec vigueur que ces deux événements se passeront à l'heure voulue par Dieu, et que, s'ils sont retardés, c'est par un effet de la bonté du Seigneur, qui veut donner pleinement aux pécheurs le temps de se repentir. Mais le jour du Seigneur viendra infailliblement; les cieux et la terre actuels seront dissous par le feu, non toutefois pour disparaître, mais pour faire place à de nouveaux cieux et à une nouvelle terre où habitera la justice, III, 1-10. Pierre conclut en engageant ses lecteurs à se tenir toujours prêts, en vue du jugement divin, qui éclatera à l'improviste; il en appelle sur ce point au témoignage de son bien-aimé frère Paul, III, 11-16. Enfin, il exhorte les fidèles à se tenir en garde contre les faux docteurs, et à croître dans la connaissance et dans la grâce du Sauveur Jésus, III, 17-18.

V. Authenticité. — *I. Preuves extrinsèques* (voir Hundhausen, *Das zweite Pontificalschreiben...,* p. 19-100; Keil, *Comment. über die Briefe des Petrus,* p. 184, Th. Zahn, *Einleit.,* t. II, p. 89 sq.; Cornely, Introd.; Henkel, *Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus geprüft auf seine Echtheit,* p. 47-89). — *a*) Si nous interrogeons la tradition sur ce point important, nous n'aurons pas à signaler la même unanimité de témoignages que pour la Ire Épître; nous trouverons cependant des preuves satisfaisantes. De nombreux faits historiques, regardés très justement comme indiscutables, sont beaucoup moins accrédités. Remarquons d'ailleurs que la *IIa Petri* est, dans son ensemble, moins pratique que la première lettre, qu'elle traite de sujets moins généraux, et qu'elle est née de circonstances plus spéciales. Il n'est donc pas étonnant qu'elle ne soit pas mentionnée et citée aussi fréquemment dans les temps anciens.

b) Néanmoins, elle était connue de très bonne heure dans l'Église comme un écrit inspiré et canonique. Au premier siècle, le pape saint Clément y fait plusieurs allusions très probables. Cf. surtout *I ad Cor.,* VII, 5;

IX, 4, et II Pet., II, 5-7 : de part et d'autre, les exemples de Noé et de Lot sont cités conjointement, et, dans les deux écrits, à propos de Lot, il est dit que Dieu n'abandonne pas les siens, mais qu'il châtie leurs ennemis; ce double rapprochement est frappant. Cf. aussi *I ad Cor.*, VII, 9, et II Pet., I, 12-13; *I ad Cor.*, IX, 2, et II Pet., I, 17; *I ad Cor.*, XI, 1, et II Pet., II, 6-8; *I ad Cor.*, XXIII, 2, et II Pet., I, 4; *I ad Cor.*, XXV, 5, et II Pet., II, 2. Au second siècle, on entend très vraisemblablement aussi des échos de notre Épître dans le *Pasteur* d'Hermas (cf. *Simil.*, 6, et II Pet., II, 1-3; plusieurs critiques sérieux croient qu'ici l'emprunt est indéniable), dans la *Didaché*, cf. III, 6-8; IV, 1, et II Pet., II, 10 (il règne une grande analogie de pensées et d'expressions entre les deux auteurs); dans l'Épître de Barnabé, cf. II, t. II, col. 729, et II Pet., I, 5-6; XV, 4, et II Pet., III, 8; dans l'Épître de saint Polycarpe *Ad Philipp.*, 7, t. V, col. 1012, cf. II Pet., III, 3; dans l'écrit de saint Théophile d'Antioche *Ad Autol.*, II, 9, t. VI, col. 1064 (il existe une grande ressemblance entre le passage II, 9, et II Pet., I, 21 ; cf. aussi II, 3, et II Pet., I, 19); dans le *Dial. c. Tryph.*, de saint Justin, cf. t. VI, col. 669, et II Pet., I, 21 ; t. III, 8 ; dans saint Irénée, *Adv. hær.*, cf. IV, 36, 3, t. VII, col. 1224, et II Pet., II, 4-7; V, 23, 2; 28, 3, col. 1185, 1200, et II Pet., III, 8. Au troisième siècle, Firmilius de Césarée en Cappadoce parle, *Ep. ad Cypr.*, 75, t. III, col. 1159, d'avertissements donnés aux fidèles par saint Pierre et par saint Paul, afin de les mettre en garde contre les docteurs hérétiques; or, cette réflexion ne saurait s'appliquer qu'à la *IIa Petri*, car il n'est nullement question des faux docteurs dans la première lettre du prince des Apôtres. L'auteur des *Philosophoumena*, IX, 7, t. XVI, col. 3371, fait allusion à II Pet., II, 22. Au dire d'Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 549, Clément d'Alexandrie avait commenté l'Épître de saint Jude et « les autres Épîtres catholiques »; or, Eusèbe range la *IIa Petri* dans cette catégorie d'écrits. Cf. *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 205. Ce commentaire de Clément d'Alexandrie suppose que notre Épître était alors très estimée et répandue. Origène est le premier à la citer nommément comme l'œuvre de saint Pierre. Voir surtout *Hom. IV in Lev.*, t. II, col. 437, où il cite II Pet., I, 4; *Hom. XIII in Num.*, t. II, col. 676, où il cite II Pet., II, 16; *Hom. VII in Jos.*, t. II, col. 857, où il dit : *Petrus duabus Epistolorum suarum personat tubis; Comm. in Matth.*, 15, t. III, col. 692, et *Comm. in Rom.*, I, 8, t. IV, col. 1178, où il cite II Pet., I, 2. Didyme d'Alexandrie, mort en 384, attribue plusieurs fois notre lettre à saint Pierre, dans son traité *De Trinit.*, I, 15, 28, 29, etc., t. XXXIX, col. 304, 409, 416. Saint Athanase, *Ex Epist. festal.*, 39, t. XXVI, col. 1176, la range, avec les autres livres du Nouveau Testament, parmi « les sources du salut ». Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 36, t. XXXIII, col. 500, énumère les sept Épîtres catholiques telles que nous les connaissons. L'historien Eusèbe accepte personnellement la *IIa Petri* comme authentique et canonique. *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 205. Ailleurs, *H. E.*, III, 3, col. 217, il établit une distinction essentielle entre elle et trois écrits (les Actes, la Prédication et l'Apocalypse de Pierre), qui circulaient sous le nom du prince des Apôtres; ces derniers n'ont pas été transmis parmi les livres généralement reçus par l'Église, tandis que la δευτέρα ἐπιστολή est lue officiellement comme les autres écrits inspirés. Saint Jérôme est, en ce qui le concerne personnellement, un partisan très décidé de l'authenticité : *Scripsit* (Petrus) *duas Epistolas, quæ catholicæ nominantur. De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 607. Il dit ailleurs, *Epist.* CXX, *ad Hedib.*, 11, t. XXII, col. 1002; cf. *Ep. ad Paulin.*, LIII, 8, t. XXII, col. 548, qu'il y a sept Épîtres catholiques, composées par Jacques, Pierre, Jean et Jude.

e) Il est vrai que plusieurs de ces anciens écrivains signalent des doutes qui existaient çà et là, de leur temps, touchant l'authenticité et la canonicité de la *IIa Petri*. C'est ainsi qu'Origène a dit (dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 585) : « Pierre n'a laissé qu'une Épître universellement reconnue, peut-être aussi une seconde, mais on n'est pas d'accord sur ce point. » Didyme d'Alexandrie l'accepte et l'a commentée, comme il a été indiqué ci-dessus, col. 403; mais un fragment latin de son interprétation contient ce trait : *Non igitur ignorandum præsentem Epistolam esse falsatam, quæ licet publicetur, non tamen in canone est.* Mais il est assez communément admis, même par des adversaires de l'authenticité, que ces mots ne sont pas de Didyme lui-même, ou bien que *esse falsatam* est une traduction fautive du verbe νοθεύεται, qui signifie : « Elle est déclarée non authentique. » Eusèbe, dont nous avons vu plus haut le sentiment personnel, très favorable à notre Épître, la range ailleurs parmi les livres qui n'étaient pas universellement admis comme canoniques, τὰ ἀντιλεγόμενα, bien qu'elle fût connue de la plupart des chrétiens (τοῖς πολλοῖς) et qu'elle fût étudiée par un grand nombre (πολλοῖς) avec les autres écritures, parce qu'elle leur paraissait utile. *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 584; voir aussi III, 26, 3; III, 3, 1. Saint Jérôme fait une observation semblable : *Secundam* (*epistolam*) *a plerisque ejus* (Petri) *esse negari propter styli cum priore dissonantiam. De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 638. Cf. *Epist. ad Hedib.*, CXX, t. XXII, col. 1002. Nous ferons remarquer, à la suite du P. Cornely, *Introd.*, t. III, 2e part., p. 643, et d'autres auteurs, en particulier A. Schæfer, *Einleit. in das N. T.*, p. 333, n. 3, que l'expression *a plerisque* dépasse la mesure, car, à l'époque du saint docteur (fin du IVe siècle), il est certain que notre Épître était communément regardée comme un livre inspiré.

d) Les doutes en question sont très probablement la cause du silence gardé au sujet de cette Épître par le Canon de Muratori (vers 175), par Tertullien et par saint Cyprien, qui cependant connaissent et citent la précédente lettre. L'omission de la *IIa Petri* par la version syriaque primitive est pareillement surprenante; mais elle est compensée par la présence de cet écrit dans l'Itala, au second siècle. Nous savons d'ailleurs par saint Éphrem, *Opera syriaca*, t. II, p. 342, que les Syriens admettaient la canonicité de l'Épître au IVe siècle. Les doutes en question portèrent surtout sur la différence de style avec la *Ia Petri* (voir plus bas, col. 407), ou bien, comme c'est le cas pour le moine Cosmas Indicopleuste (au XIe siècle), ils durent leur origine à la prophétie relative à la destruction du monde par le feu. Cf. II Pet., III, 7, 10-13. Peu à peu ces doutes disparurent, de même que pour les autres parties deutérocanoniques du Nouveau Testament; aussi, à partir de la fin du IVe siècle, on n'en voit plus de trace sérieuse. Les onze ou douze listes authentiques des écrits inspirés que nous a léguées le même siècle contiennent l'Épître (voir Gaussen, *Canon des Écritures*, t. I, p. 505), et les conciles de Laodicée en 364, de Rome en 375, d'Hippone en 393, de Carthage en 397, comptent officiellement notre lettre parmi les livres inspirés; ce qui signifie, en même temps, qu'on en attribuait alors généralement la composition à saint Pierre. Voilà, certes, des témoignages plus que suffisants pour croire à son authenticité. — Il n'y a pas eu la moindre hésitation durant le moyen âge jusqu'à Érasme (voir la fin de son commentaire sur II Pet.), Calvin (*In II Pet.*, Prolog.), et plus tard Grotius (*Adnotat. in II Pet.*, *I*, *1*), etc., qui firent revivre les anciens doutes. Les protestants eux-mêmes refusèrent d'abord de les suivre; mais, à partir du XIXe siècle, ils se sont mis à regarder assez généralement l'Épître comme l'œuvre

d'un faussaire. On compte, aujourd'hui, ceux qui l'attribuent encore au prince des apôtres. Voir leur énumération dans Hundhausen, *Das zweite Pontificalschreiben des Petrus,* p. 19; ajouter Spitta, *Der zweite Brief Petrus,* p. 175.

II. PREUVES INTRINSÈQUES. — Olshausen, l'un de ces exégètes protestants qui, assurent-ils, n'ont pas réussi à se former une opinion certaine au moyen des seuls témoignages de l'antiquité, ajoute : *Rationibus... subjectivis fultus authentiam Epistolæ persuasum habeo.* Dans Salmon, *Introd. to the Study of the Books of the N. T.*, 7e édit., p. 498. Interrogeons donc maintenant l'Épître elle-même, et voyons ce qu'elle nous dit au sujet de son authenticité.

Elle se donne dès le début, I, 1, comme l'œuvre de « Simon Pierre, serviteur et apôtre de Jésus-Christ ». Plusieurs passages de la lettre confirment cette assertion. L'auteur se range, I, 16-18, parmi les témoins oculaires de la transfiguration de Notre-Seigneur, et le récit qu'il fait de ce prodige montre qu'il était vraiment sur la « sainte montagne ». Cf. Matth., XVII, 1-4; Marc., IX, 1-5; Luc., IX, 28-33. Or, ce prodige éclatant n'eut que trois témoins, Pierre, Jacques et Jean, et personne n'a jamais songé à attribuer la lettre aux deux fils de Zébédée. Plus loin, III, 15, l'auteur nomme saint Paul son « frère bien-aimé », c'est-à-dire son collègue dans l'apostolat. Ces deux témoignages sont très explicites. Il faut en rapprocher aussi la déclaration II Pet., III, 1, qui identifie clairement l'auteur de la première Épître et celui de la seconde, et le passage III, 2, où celui qui a écrit la lettre affirme de nouveau qu'il faisait partie du collège apostolique. En rapprochant II, 20, de Matth., XII, 45, et II, 14, de Matth., V, 27, on voit qu'il connaissait fort bien les paroles du Sauveur. Ce n'est pas qu'il « fasse des efforts surprenants pour jouer le rôle d'apôtre », comme le prétendent E. Reuss, *Die Geschichte der heil. Schriften des N. T.*, p. 256 de la 3e édit., 1860, et H. Holtzmann, *Einl. in das N. T.,* 3e édit., p. 321, dans le but d'enlever toute force à l'argument qui précède. Il ne joue jamais un rôle, mais il se présente simplement tel qu'il était en réalité. On a aussi affirmé que, III, 2, il sort de ce même rôle par mégarde, et qu'il s'exclut lui-même du corps apostolique; mais, pour obtenir ce résultat on suit la leçon ἀποστόλων ἡμῶν, « de nos apôtres », tandis que le texte le mieux garanti porte ὑμῶν, *vestrorum.*

Autre preuve très forte. Non seulement cette seconde Épître ne renferme absolument rien que saint Pierre n'ait pu écrire; elle contient en outre des pensées identiques à celles de la première. Voir Hundhausen, *Das zweite Pontificalschreiben,* p. 62-90; Kaulen, *Einleit.,* p. 567; Belser, *Einleit.,* p. 718 sq.; Krawutzcky, *Petrinische Studien,* Breslau, 1877, t. II, p. 64-72. — *a*) Les deux écrits mettent singulièrement en relief la personne de Notre-Seigneur, qui est leur centre perpétuel, et auquel tout se rapporte en vérité. Relevons en particulier l'importance attachée à son second avènement et à l'obligation qu'ont les fidèles de se préparer à cet acte suprême par une vie très simple. Cf. I Pet., I, 7-8, 13-14; IV, 7-8, 13-14; V, 1-3; II Pet., I, 16, 19; III, 10-12. — *b*) De part et d'autre, l'auteur insiste sur la pensée que Jésus-Christ nous a rachetés au prix de son sang divin, et qu'il nous a ainsi purifiés de nos péchés. Cf. I Pet., I, 2, 18-19; III, 21; II Pet., I, 9; II, 20-22. — *c*) Dans les deux lettres, la religion chrétienne est présentée comme la réalisation des anciennes prophéties, de sorte que le ministère des prophètes et celui des Apôtres sont mis en relations intimes. Cf. I Pet., I, 10-12; II Pet., I, 16-19; III, 2. — *d*) La seconde Épître suppose, comme la première, une connaissance très grande de l'Ancien Testament. Il est vrai qu'il n'y est cité qu'une fois explicitement, II Pet., II, 28; cf. Prov., XXVI, 11; mais les allusions, les réminiscences, les citations indirectes y abondent partout. Cf. I, 19-21; II, 1, 4-8, 15-16; III, 2, 5-8, 10, 13, 16, etc. — *e*) Voici encore quelques traits communs aux deux Épîtres : l'idée que les chrétiens ont été régénérés et qu'ils participent à la nature divine, I Pet., I, 23; II Pet., I, 4; l'existence d'une vraie et d'une fausse liberté, I Pet., I, 22; II Pet., II, 19; la mention du déluge, I Pet., III, 20; II Pet., III, 6; le fait que sept personnes seulement échappèrent à cette catastrophe, I Pet., III, 20; II Pet., II, 5; plusieurs ressemblances frappantes sous le rapport eschatologique. I Pet., I, 4, et II Pet., I, 11; I Pet., I, 7, et II Pet., I, 16; I Pet., I, 20, et II Pet., III, 3. — *f*) Notons aussi les analogies qui existent entre le commencement et la fin des deux lettres. Elles mentionnent l'une et l'autre, dès leurs premières lignes, l'espérance du ciel comme un puissant encouragement pour les chrétiens. Cf. I Pet., I, 4-6; II Pet., I, 11. Elles s'ouvrent par le même souhait, qui n'apparaît nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament. L'une et l'autre elles s'achèvent par l'indication très précise du but que se proposait leur auteur, I Pet., V, 12; II Pet., III, 17-18. — *g*) La seconde Épître rappelle partout le caractère ardent, l'autorité et le zèle apostolique, la vigueur et l'originalité du prince des Apôtres, de sorte qu'elle respire constamment, comme la première, « l'esprit de Pierre ».

III. OBJECTIONS DES CRITIQUES. — Dans ces conditions, on conçoit que les adversaires de l'authenticité « n'aient pas essayé de proposer, avec quelque vraisemblance, un auteur différent » de saint Pierre. Burger, dans Strack et Zöckler, *Kurzgefasster Komment., N. Test.,* 4e fascic., p. 181. Néanmoins, malgré tant de preuves extrinsèques et intrinsèques, ils ont combattu notre Épître avec un acharnement extraordinaire. Voir E. Renan, *L'Antechrist,* p. VI; E. Reuss, *Gesch. der heilig. Schriften des N. Test.,* 3e édit., p. 256; Jülicher, *Einleit.,* p. 152. B. Weiss lui-même, qui admettait autrefois l'authenticité, pense maintenant qu'on ne peut rien décider à ce sujet. Cf. *Einleit.,* 3e édit., p. 450. Le Dr Kühl, *Die Briefe Petri,* édit. de 1897, p. 370, affirme très justement qu'on a abusé des arguments intrinsèques contre l'Épître, et que plusieurs détails qui, dans l'hypothèse de l'authenticité, paraissent tout à fait inoffensifs, ont été bien à tort regardés comme des motifs de soupçon et de doute. Parmi les exégètes protestants qui l'admettent, nous pouvons citer Nietzsche, *Epistola Petri posterior, auctori suo... vindicata,* 1785; C. Flatt, *Genuina secunda Petri epistolæ origo... defenditur,* 1806; W. Dahl, *De Authentia epistolæ Petri posterioris atque Judæ,* 1807, Bertholdt, Olshausen (il a aussi composé un ouvrage spécial sur la question, *De integritate et authentia posterioris Petri epistolæ,* 1823), Guericke, Thiersch, Stier, Dietlein, Hofmann, Schulze, F. Keil, Brückner, Spitta, A. Bruce, etc., qui appartiennent aux écoles exégétiques les plus diverses. Voir J. H. Holtzmann, *Einleit.,* p. 325; Grosch, *Die Echtheit des zweiten Briefes Petri,* 1889, et surtout l'excellent ouvrage du Dr Henkel (catholique), *Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus geprüft auf seine Echtheit,* Fribourg-en-Brisgau, 1904.

Les objections alléguées sont de deux sortes : il y a celles qui concernent les pensées et celles qui regardent la forme. — 1° *Objections concernant les pensées.* — On a prétendu que le fond des deux écrits est trop différent pour qu'ils puissent provenir d'un seul et même auteur. H. Holtzmann, *Einleit.,* p. 321-322. Mais nous avons déjà démontré indirectement, col. 405, que cette allégation porte entièrement à faux; aussi Reuss lui-même, *Geschichte der heil. Schriften des N. T.,* p. 70, ne lui attache-t-il « aucune force décisive ». Comp. Hofmann, *Heil. Schriften des N. T.*, t. II, p. 128; t. IX, p. 208. Nos adversaires insistent en particulier sur le fait suivant : la *IIa Petri* parle de la destruction ou plutôt

de la rénovation du monde actuel par le feu, III, 7, 10, 12, tandis que cette doctrine est tout à fait étrangère à la première Épître. Nous répondons que cet enseignement n'est pas nouveau, mais très conforme à celui des prophètes de l'Ancien Testament et de Jésus-Christ lui-même. Cf. Is., LXV, 17; LXVI, 22; Matth., XXIV, 29, etc. Et pourquoi saint Pierre, qui a mentionné dans la Ire Épître la descente de Jésus-Christ aux enfers, dogme qui n'est qu'insinué rapidement ailleurs dans les écrits du Nouveau Testament, ne parlerait-il pas, dans la IIe, d'un fait qu'il laisse de côté dans la lettre précédente? Les autres divergences s'expliquent suffisamment par la différence du thème traité de part et d'autre. Par exemple, dans la Ire Épître, l'auteur insiste sur l'espérance, voir la col. 396, afin de mieux consoler et encourager, par la promesse de l'héritage céleste, les chrétiens d'Asie Mineure, qui enduraient la persécution pour la justice; dans la IIe, il appuie davantage sur la connaissance (ἐπίγνωσις) de Jésus-Christ, qu'il oppose à la fausse science (γνῶσις) des docteurs hérétiques. Mais la première Épître, tout en insistant davantage sur l'espérance, ne manque pas de mentionner aussi la vraie γνῶσις, cf. I Pet., III, 7, et la IIe, bien qu'elle ne contienne pas expressément le mot ἐλπίς (espérance), exprime à plusieurs reprises l'idée de l'espérance chrétienne. Cf. II Pet., I, 11, 19; III, 9, 12-15. Dans la première lettre, le retour de Jésus-Christ à la fin des temps est appelé ἀποκάλυψις, « révélation », et παρουσία, « présence », dans la seconde. Mais est-ce là une différence? Voir la réfutation de cette objection générale dans B. Weiss, *Die Petrinische Frage,* p. 293; F. Keil, *Comment. über die Briefe des Petrus,* p. 194.

2° *Objections tirées du style.* — On a objecté très souvent aussi la différence de style entre la première et la seconde Épître, comme une preuve manifeste que les deux écrits ne peuvent pas avoir été composés par le même auteur. Voir Holtzmann, *Einleit.,* p. 321-322. La différence alléguée est très réelle. Cf. von Soden, *Hand-Comment. zum N. Test.,* t. III, 2e partie, p. 211; Henkel, *Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus,* p. 56. Mais elle n'est nullement de nature à permettre de nier l'authenticité; sans compter que nous possédons trop peu de produits littéraires de saint Pierre, pour porter un jugement convenable sur son style. Déjà saint Jérôme signalait cette difficulté, *Epist.* CXX, *ad Hedib.,* 11, t. XXII, col. 1002; cf. *De vir. ill.,* 1, t. XXIII, col. 609. Il essayait en même temps d'en marquer la cause : *Ex quo intelligimus pro diversitate rerum diversis eum usum esse interpretibus. Ibid.* Plusieurs exégètes contemporains pensent que telle est, en effet, la meilleure solution; entre autres, Cornely, *Introd.,* t. II, 3e part., p. 648; A. Schæfer, *Einleit. in das N. T.,* p. 335; Kühl, *Die Briefe Petri,* p. 367. Saint Marc ou Silvain auraient aidé saint Pierre pour la composition de la première Épître, et un autre disciple, pour la seconde. Le fait n'a rien d'invraisemblable en lui-même; toutefois, il est loin d'être certain, et il n'est pas nécessaire de recourir à lui pour expliquer le petit problème linguistique que nous étudions. D'ailleurs, on peut dire que saint Jérôme exagère à propos de la différence de style et que beaucoup de critiques contemporains font comme lui. Cf. Henkel, *loc. cit.,* p. 58-59.

Il est bon de noter ici, avant toute autre réponse, que, en ce qui concerne le style et la diction en général, « la divergence des opinions est la règle parmi les savants, » comme le dit fort bien M. Belser, *Einleit.,* p. 705. Et pour justifier cette réflexion, le savant auteur cite les jugements contradictoires de deux exégètes protestants sur le chap. II de la *IIa Petri :* tandis que Hofmann, *Die Briefe Petri, Judæ,* etc., p. 137-138, le juge admirable et le regarde comme unique en son genre parmi les écrits du Nouveau Testament, Mayerhoff, *Hist. krit. Einleit. in die Petrin. Schriften,* p. 161-162, le trouve faible, pauvre et plat. Il est aussi très important, pour apprécier équitablement la divergence indiquée, de se rappeler la différence considérable des sujets traités et du but que se proposait l'auteur. En outre, l'emploi que saint Pierre a fait, selon toute probabilité, de la lettre de saint Jude, col. 410, n'a pas manqué d'exercer une certaine influence sur son propre style.

Examinons maintenant quelques-unes des objections de détail proposées sur ce point par les néo-critiques. — *a*) On a noté en particulier, J. H. Holtzmann, *Einleit.,* p. 322, une certaine monotonie que présente la *IIa Petri* dans l'usage des prépositions, tandis que l'auteur de la Ire Épître sait mieux varier sous ce rapport. Ainsi, dans le passage II Pet., I, 3-5, διά revient quatre fois; ἐν jusqu'à sept fois dans les lignes qui suivent, I, 5-7. Il est vrai que, dans la première lettre, les prépositions sont plus variées; ce qui n'empêche pas εἰς, ἐν et διά d'y dominer aussi. Quant aux deux passages de II Pet., qui viennent d'être cités, les répétitions ont eu lieu évidemment à dessein, et elles donnent beaucoup de force à la pensée. — *b*) Il y a dans II Pet. ce qu'on a appelé à tort des « répétitions traînantes », des mêmes termes, à des intervalles très rapprochés. Holtzmann, *loc. cit.,* p. 322. Par exemple : I, 2-3, δεδωρημένος et δεδώρηται; I. 1-10, trois fois ταῦτα; II, 1, deux fois ἀπωλεία. Voir aussi I, 17, etc. Mais comment n'a-t-on pas remarqué que ces répétitions sont voulues, et qu'elles ont pour but évident de fortifier la pensée? Du reste, il en existe de semblables dans la Ire Épître. Cf. I Pet., I, 5-10, où les mots « foi, croire, salut » sont employés coup sur coup; I, 5-18 et III, 1-2, à propos des expressions ἀναστροφή et ἀναστρέφεσθαι. — *c*) On met en avant un nombre assez considérable de termes (environ cinquante) qu'on ne trouve pas ailleurs dans le Nouveau Testament (entre autres ἄθεσμος, ἀκατάπαυστος, ἀμώμητος, αὐχμηρος, βλέμμα, βόρβορος, διαυγάζειν, δυσνόητος, ἐγκατοικεῖν, ἐξακολουθεῖν, ἐπίλυσις, λήθην λαβεῖν, μίασμα, ὁμίχλη, παρεισάγειν, πλαστός, στρέβλοῦν, ταχινός, τεφροῦν, φωσφόρος), et dont plusieurs semblent avoir été inventés par l'auteur lui-même (notamment ταρταροῦν, II, 4; παραφρονία, II, 16; ἐξέραμα et κυλισμός). Mais, selon la remarque très juste de Reuss, *Épitres catholiq.,* p. 223, qui rejette pourtant l'authenticité, « qu'est-ce que cela prouve? Est-il juste que chaque auteur écrive toujours de la même manière? » Les Apôtres étaient souvent obligés de créer un langage nouveau pour exprimer les idées chrétiennes; saint Pierre l'a fait, comme saint Paul, comme saint Jean. Ainsi donc, « on ne saurait déduire de ces particularités de langage une nécessité absolue d'affirmer que l'auteur de la Ire Épître diffère de celui de la IIe. » Burger, *Kurzgefasst. Comment.,* p. 182, N. T., 4e fasc.

Nous, de notre côté, nous pouvons signaler des points de contact très nombreux entre les deux Épîtres sous le rapport de la diction. Nous n'indiquerons que les plus caractéristiques. Voir des listes plus complètes dans Lumby, dans le *Speaker's Commentary,* t. IV du N. T., p. 228; Davidson, *Introd. to the New Test.,* t. II, p. 462; Hundhausen, *Das zweite Pontificalschreiben,* p. 86-88; Keil, *loc. cit.,* p. 199-202; Kühl, *Die Briefe Petri,* p. 336; Henkel, *Der zweite Brief des Apostelfürsten,* p. 47. — *a*) Les deux lettres renferment un certain nombre d'expressions qui leur sont communes et qui ne sont pas employées dans les autres livres du Nouveau Testament : ἄμωμος et ἄσπιλος, I Pet., I, 19; cf. II Pet., III, 14; ἐποπτεύειν, I Pet., II, 19, et III, 2; cf. II Pet., I, 16; εὐπόθεσις, I Pet., III, 21; cf. II Pet., I, 14; πέπαυται ἁμαρτίας, I Pet., IV, 1; cf. II Pet., II, 14. — *b*) Des deux côtés, on rencontre des expressions et des tournures identiques, rares ou relativement rares. Par exemple : I Pet., II, 9, τὰς

ἀρετὰς τοῦ... καλέσαντος; II Pet., I, 3, τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς δι' ἀρετῆς (il est à remarquer que le mot ἀρετή, « vertu », indépendamment de ces deux passages, n'est employé dans le Nouveau Testament que par saint Paul, Phil., IV, 8, où il est appliqué aux hommes; saint Pierre seul l'applique à Dieu); ἀθέμιτος, I Pet., IV, 3, et ἀθεσμος, II Pet., II, 7; δηλοῦν, pour marquer la révélation divine, I Pet., I, 11, et II Pet., I, 14; ἀναστροφή (le « mot favori » de saint Pierre), I Pet., I, 15, 18; II, 23; III, 1, 2, 16, et II Pet., II, 7; III, 11; ἐπιθυμία σαρκίκα, I Pet., II, 11, et II Pet., II, 10; στηρίζειν, I Pet., V, 10, et II Pet., I, 12, etc.; φιλαδελφία, I Pet., I, 22, et II Pet., I, 7; χορηγεῖν, I Pet., IV, 11, et II Pet., I, 5, 11, etc., — c) On signale encore l'usage très spécial du participe ἔχοντες (I Pet., II, 12, ayant une bonne manière d'agir; III, 16, ayant une bonne conscience; IV, 8, ayant une charité continuelle; II Pet., II, 14, ayant les yeux pleins d'adultère), la construction avec le datif, I Pet., I, 12; II, 7; III, 15; IV, 2, 12; V, 9; II Pet., I, 1, 17; II, 1, 3, 5, 8, 17, 19, 20; III, 7; l'emploi fréquent du participe passif. Cf. I Pet., I, 4, 8, 20, 22, 23; II, 1; IV, 3; II Pet., I, 3, 12, 16; II, 12, 14; III, 2, 7. — d) Notons aussi des mots ordinaires, mais qui reviennent souvent dans les deux lettres : ψυχή, I Pet., I, 9, 22; II, 11, 25; III, 21; IV, 19; II Pet., II, 8, 14; εἰδώς, I Pet., I, 8, 18; II, 9; II Pet., I, 12, 14; τις, cinq fois dans I Pet., quatre fois dans II Pet. — e) On trouve dans les deux Épîtres l'emploi des substantifs abstraits, au pluriel : I Pet., I, 11, les gloires; voir aussi II, 19, et IV, 3; II Pet., II, 2, 13, 18; III, 11. Et rien, dans toutes ces coïncidences, n'indique qu'elles aient été voulues et recherchées par un faussaire qui se serait proposé d'imiter le style du prince des Apôtres : elles n'ont rien de trop saillant, qui puisse exciter la méfiance; elles ne sont pas la répétition de pensées formulées dans la Ire Épître. En somme, la comparaison du style des deux lettres aboutit plutôt à une très forte présomption en faveur de l'authenticité de la IIe. — f) On peut citer pareillement des coïncidences assez frappantes, toujours au point de vue du style, entre notre Épître et les discours de saint Pierre dans le livre des Actes. Voir Lumby, *loc. cit.*, p. 226; Salmon, *Introd. to the N. T.*, p. 495; Henkel, *loc. cit.*, p. 75-76. Voici quelques-unes des principales : ἀρνέομαι, Act., III, 13-14, et II Pet., II, 1; γνωρίζειν, Act., II, 28, et II Pet., I, 16; εἰδὼς ὅτι, Act., II, 30, et II Pet., I, 14; ἡμέρα κυρίου, Act., II, 20, et II Pet., III, 10; κατασκηνώσει, Act., II, 26, et σκήνωμα, II Pet., I, 13, 14; εὐσέβεια, Act., III, 12, et II Pet., I, 7; δεσπότης, Act., IV, 24, et II Pet., II, 1; φέρομαι, Act., II, 2, et II Pet., I, 7, 17.

3° *Objection tirée de la prétendue ressemblance qui existe entre la* IIa Petri *et les écrits de l'historien Josèphe.* — M. Edwin Abbott a développé dans *The Expositor*, IIe série, t. III, 1882, p. 49-60, un nouvel argument contre l'authenticité de l'Épître, en prétendant que l'auteur aurait fait de nombreux emprunts à l'historien juif Josèphe et imité son langage. Si le fait était exact, comme les écrits de Josèphe datent de la fin du Ier siècle, la *IIa Petri* ne saurait être l'œuvre de saint Pierre. Le Dr Farrar admet comme un fait certain que l'un des deux écrivains a fait des emprunts à l'autre. Cf. *The Expositor, ibid.*, p. 403. Voir aussi von Soden, *Hand-Commentar zum N. T.*, t. III, 2e part., p. 210. — Remarquons d'abord que les ressemblances alléguées ne portent que sur les expressions, jamais sur les pensées : Josèphe et le chrétien qui a composé II Pet. expriment des idées tout à fait différentes, bien qu'ils aient parfois recours à des expressions identiques. De plus, les expressions de ce genre sont espacées les unes des autres dans les écrits de l'historien juif; elles n'ont pas été empruntées à des passages qui se suivent: ce qui diminue singulièrement la force de l'objection. Ajoutons qu'un grand nombre d'entre elles (notamment ἔξοδος dans le sens de mort, cf. Luc., IX, 31; θεῖος, adjectif plusieurs fois employé par les Septante; μεγαλειότης, cf. Luc., IX, 43, etc.; μῦθος, qu'on trouve quatre fois dans les Épîtres pastorales, etc.) existent dans le vocabulaire des Septante ou du Nouveau Testament; par conséquent, dans le grec avec lequel saint Pierre était familier. Enfin, les termes en question n'ont rien de rare ou d'extraordinaire. Ainsi on signale, comme une coïncidence remarquable, l'usage fait de part et d'autre du verbe ἀνατέλλω, pour désigner le lever d'un astre; l'emploi du substantif δύναμις, pour exprimer la puissance divine, et de locutions aussi ordinaires que εὐσέβεια, καταφρονέω, παρών, γινώσκειν ὅτι, δίκαιον ἡγεῖσθαι, etc. Or, dans une argumentation de ce genre, la plus grande partie de la preuve consiste dans la rareté des mots employés. Le raisonnement porte donc absolument à faux : l'auteur de II Pet. n'a fait aucun emprunt à Josèphe, auquel il n'a rien prêté lui-même; ils ont écrit l'un et l'autre en grec, et c'est tout. Voir la réfutation détaillée dans Salmon, *Introd. to the N. T.*, p. 498-501, et dans l'ouvrage spécial de B. Warfield, *Dr E. A. Abbott on the genuineness of II Pet.*, 1883.

VI. Intégrité de l'Épître. — Divers critiques protestants ont nié l'unité et l'intégrité de la *IIa Petri*. Voir F. Keil, *Comment. über die Briefe des Petrus*, p. 170. Le plus récent est le Dr Kühl. D'après ce savant, *Die Briefe Petri und Judæ*, 1897, p. 346-356, le chap. II tout entier serait une interpolation. De plus, les versets 1 et 2 du chap. III, auraient été remaniés, de manière à s'adapter à ce qui précède. A l'origine, immédiatement après I, 21, on lisait, selon M. Kühl, l'exhortation suivante : « Pour vous, bien-aimés, souvenez-vous des paroles prédites par les saints prophètes, sachant d'abord cela... » etc. Cf. III, 1-3. Cette théorie, qui ne s'appuie sur aucune preuve, n'a trouvé aucun succès. Il règne une parfaite unité dans notre Épître : le passage que l'on prétend avoir été interpolé se rattache de la façon la plus naturelle, d'une part, à I, 21, de l'autre à III, 2. Il n'y a, du reste, aucune différence sous le rapport du style entre ce passage et ceux qui l'entourent.

VII. Relations de la *IIa Petri* avec l'Épître de saint Jude. — Sur ce point important, voir le t. III, col. 1811-1812. Aux ouvrages mentionnés, on peut ajouter : *Keil, *Comment. über die Briefe des Petrus*, p. 202-208; *Kühl, *die Briefe Petri*, p. 336-346; Cornely, *Introd.*, t. II, 3e part., p. 645-647; *H. Holtzmann, *Einleit.*, 3e édit., p. 322-324; Belser, *Einleit.*, p. 707-709, 719-721; *J. Bovon, *Theologie du Nouv. Test.*, t. II, 2e édit., p. 446-448; *A. Brun, *L'Apôtre Pierre*, 1905, p. 126-136.

VIII. Le texte primitif et sa transmission. — Nous possédons le texte grec de la *IIa Petri* dans les manuscrits onciaux ℵ A B C Kr Lr Pr. Les Pères grecs fournissent çà et là des indications précieuses pour le critique. Voir le texte grec amélioré par B. Weiss, *Das Neue Testament, Textkritische Untersuchungen und Textherstellung*, t. III, et aussi les éditions critiques de Tischendorf, Gebhardt, Westcott et Hort, Nestle, etc. Le texte syriaque que nous avons est beaucoup moins ancien que la Peschito, qui ne contenait pas notre Épître, comme il a été dit plus haut. On possède quelques fragments assez rares des versions latines antérieures à saint Jérôme, dans les manuscrits *h, g*, etc.

IX. Enseignement doctrinal de l'Épître (voir les ouvrages mentionnés à propos de la *Ia Petri*; en particulier, B. Weiss, *Der Petrinische Lehrbegriff*, Berlin, 1855, et *Lehrbuch der bibl. Theologie des N. T.*, 4e édit., Berlin, 1884, p. 536-546). — 1° *Sur Dieu.* Dieu est le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, I, 17. Il est éternel, III, 8; c'est lui qui a tout créé et qui gouverne

le monde actuel, III, 5-7. Il est infiniment miséricordieux, et il désire le salut de tous les hommes, III, 5, 15. C'est de lui que vient la vocation au salut, I, 3. — 2° *Les idées christologiques* sont moins abondantes que dans la Ire Épître. La lettre est d'ailleurs plus brève ; en outre, la description et la réfutation des hérétiques y tiennent une large place. Mais, ici encore, Jésus-Christ, I, 1, ou Notre-Seigneur Jésus-Christ, I, 2, 8, 16, ou le Seigneur et Sauveur, I, 11 ; III, 2, 18, ou Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, I, 14 ; II, 20, III, 2, ainsi qu'il est appelé, occupe la place principale. Il y est aussi désigné, à propos du récit de la transfiguration, par le nom de « Fils bien-aimé » de Dieu, I, 17. Dans la doxologie finale, III, 18, l'apôtre lui souhaite, comme il le ferait pour Dieu lui-même, la gloire dans les siècles des siècles. Le but auquel doit tendre tout chrétien, c'est de le connaître toujours davantage, I, 2, 8 ; III, 18. Saint Pierre n'a pas, comme dans sa Ire Épître, l'occasion d'insister sur la passion et sur la mort rédemptrice du Christ. Il signale du moins, en passant, ce fait capital : Jésus est le Maître qui nous a rachetés, II, 1 ; cf. I, 9. Il mentionne aussi deux de ses mystères glorieux : d'un côté, au centre de sa vie publique, la transfiguration, I, 16 ; de l'autre, son retour à la fois glorieux, consolant et terrible, au jour du Seigneur ou au jour de Dieu, III, 10, 12. Ce second avènement est appelé παρουσία, « la présence », III, 4, 12. Quelques hérétiques osaient en nier la réalité : l'apôtre réfute leur objection principale, à laquelle ils affectaient de donner une forme scientifique, III, 2-10. Au retour du Christ est rattachée la transformation du monde par le feu, en vue de créer « de nouveaux cieux et une nouvelle terre, où la justice habitera », III, 13. Déjà saint Pierre avait annoncé ce fait dans un de ses discours des Actes, III, 19-21. Cette grande catastrophe amènera la consommation du royaume de Dieu, selon ce que Jésus-Christ lui-même avait prédit. Cf. Matth., XXIV, 29-42 ; Marc, XIII, 24-35 ; Luc., XXI, 25-35. Le prince des Apôtres mentionne aussi, mais seulement d'une manière rapide, le royaume de Jésus-Christ, c'est-à-dire le ciel et son bonheur éternel, I, 11. — 3° *L'Esprit-Saint.* Dans la IIe Épître, comme dans la Ire, il est question de l'Esprit-Saint. C'est lui qui a inspiré les prophètes, I, 21, dont les oracles sont une lumière très précieuse, indispensable même, pour arriver à la connaissance du Sauveur. I, 19. — 4° *La sotériologie.* Le salut est offert à tous ; mais, pour l'obtenir, il faut croire en Jésus-Christ, II, 1, 17. Ceux qui ne croient pas sont des « enfants de malédiction », II, 14. La foi est aussi la base de toute la vie morale et spirituelle, I, 5, 6. Le christianisme est la voie de la vérité, II, 2 ; cf. I, 12. La grâce nous aide puissamment à nous sauver ; mais il est nécessaire d'y faire des progrès perpétuels, de marcher constamment vers la perfection, III, 18. C'est seulement à la fin du monde, au dernier jour, que le salut sera proclamé d'une manière générale et définitive, III, 15. Comme adversaires du salut, il y a au-dedans de nous la chair et ses convoitises coupables, II, 18, et, en dehors de nous, le monde avec sa corruption dangereuse, I, 4 ; II, 20. Par les mérites de Jésus-Christ, les chrétiens deviennent « participants de la nature divine », I, 4. La connaissance de Notre-Seigneur ne doit pas demeurer oisive en nous ; mais il faut qu'elle produise des fruits pour la vie éternelle. A ce point de vue pratique, saint Pierre nomme la religion chrétienne « la voie de la justice », II, 21. L'arbre mystique de la foi doit de même faire mûrir en nous sept fruits délicieux, I, 5-7. Une des sources de la foi consiste dans les Saintes Écritures, dont Dieu est l'auteur et dont il fournit l'interprétation authentique, I, 20-21. Instamment, l'apôtre recommande « les bonnes œuvres, les œuvres de piété », I, 3 ; III, 11. Les hérétiques sont des ennemis dangereux ; il faut les fuir, si l'on ne veut pas se laisser entraîner par eux, car le châtiment éternel de l'enfer leur est réservé, II, 1-20.

X. Bibliographie. — Pour la Ia et la IIa *Petri.* — 1° L. Mayerhoff, *Hist.-krit. Einleitung in die petrinischen Schriften,* Hambourg, 1835 ; Harnack, *Die Chronologie,* 1897, t. I, p. 450.

2° *Commentaires sur les deux Épîtres.* — *a) Catholiques.* Didyme d'Alexandrie (on n'en possède que des fragments latins ou grecs, t. XXXIX, col. 1750-1818), Œcuménius, t. CIX, col. 451-722, Théophylacte, t. CXXV, col. 1131-t. CXXVI, col. 104 ; Bède, *Expositio super cathol. Epistolas,* t. XCIII, col. 9-130. Cramer, *Catena in Epistolas catholicas,* Oxford, 1840 ; Lorin, *In cathol. Joannis et Petri epistolas,* Lyon, 1609 ; Bisping, *Erklärung der katholischen Briefe,* Münster, 1871 ; Drach, *Les Épîtres catholiques,* Paris, 1873 ; Hundhausen, *Die beiden Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus,* Mayence, 1873-1878 ; Van Steenkiste, *Epistolæ catholicæ breviter explicatæ,* Bruges, 1876 ; Maunoury, *Commentaires sur les Épîtres catholiques,* Bar-le-Duc, 1888 ; L.-Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée,* t. VIII, p. 658-715, Paris, 1904. — *b) Commentateurs protestants ou rationalistes :* De Wette, *Kurze Erklärung der Briefe des Petrus, Judæ und Jakobus,* 1847, 2e édit., en 1853, revue par B. Brückner, 3e édit. en 1865 ; Huther, *Krit. exeget. Handbuch über den ersten Brief des Petrus, den Brief des Judas und den zweiten Brief des Petrus,* 1re édit., 1852 ; 5e édit., 1887, revue par Kühl ; 6e édit., 1897 ; Wiesinger, *Der erste Brief des Apostels Petrus* (continuation du commentaire de Olshausen sur le N. T.), Kœnigsberg, 1856, et *Der zweite Brief Petri des Apost. Petrus und der Brief des Judas,* 1862 ; Schott, *Der erste Brief Petri erklärt,* Erlangen, 1861, et *Der zweite Brief Petri und der Brief Judä,* 1862 ; Fronmüller, *Die Briefe Petri,* dans le *Bibelwerk* de J. P. Lange, 1862, 4e édit., par Füller, en 1890 ; Ewald, *Die sieben Sendschreiben des Neuen Bundes,* Gœttingue, 1870 ; Wordsworth, *The New Testament, with introduction and notes,* t. IV, 2e édit., 1872 ; Plumptre, dans la *Cambridge Bible for schools and colleges,* Cambridge, 1880 ; K. Hofmann, *Die Briefe Petri, Judæ und Jacobi,* Nördlingen, 1875 ; F. Keil, *Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas,* Leipzig, 1883 ; von Soden, dans le *Hand-Commentar zum N. T.,* 3e édit., 1899 ; Burger, *Die Briefe des Jakobus, Petrus und Judas,* dans le *Kurzgefasst. Komment.* de Strack et Zöckler, 2e édit., 1895 ; S. Gœbel, *Die Briefe des Petrus mit kurzer Erklärung,* 1893 ; F. W. Bugge, *Commentaire* (en langue danoise) *sur les deux Épîtres de saint Pierre et l'Épître de saint Jude,* 1892 ; J. T. Beck, *Erklärung der Briefe Petri,* 1895 ; J. H. Jowett, *Epistles of St. Peter,* Londres, 1905.

3° Sur la Ire Épître seulement : Usteri, *Wissenschaftl. und praktischer Commentar über den ersten Petrusbrief,* Zurich, 1887 ; Rob. Johnston, *The first Epistle of Peter,* Edimbourg, 1888 ; A. J. Mason, dans le *Commentary for English Readers* de Ellicott, Londres, 1889 ; L. Monnier, *La Ire Épître de l'apôtre Pierre,* Paris, 1902 ; Abbé L. Gontard, *Essai critique et historique sur la Ire Épître de saint Pierre,* in-8°, Lyon, 1905 ; D. Völter, *Der erste Petersbrief, seine Entstehung und Stellung in der Geschichte des Urchristentums,* Strasbourg, 1906 ; H. Gunkel, dans *Die Schriften des N. Test. übersetzt ; und für die Gegenwart erklärt,* Gœttingue, t. II, 1906, p. 25 ; B. Weiss, *Der erste Petrusbrief und die neuere Kritik,* in-8°, Berlin, 1906.

4° Sur la IIe Épître : W. O. Dietlein, *Der zweite Brief Petrus,* 1851 ; F. Steinfass, *Der zweite Brief des heil. Petrus,* 1863 ; Plummer, dans le *Commentary for English Readers* de Ellicott, Londres, 1883 ; Spitta, *Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas,* Halle, 1885 ; G. Hollmann, dans l'ouvrage *Die Schrif-*

ten des N. Test., neu übersetzt und für die Gegenwart erklært, t. II, 1906, p. 61; J. B. Mayor, *Epistle of St. Jude and the second Epistle of St. Peter,* in-8°, Londres, 1907. L. FILLION.

4. PIERRE (ÉCRITS APOCRYPHES DE SAINT). — On en distingue quatre principaux : les Actes de Pierre, voir t. I, col. 161-163; l'Apocalypse de Pierre, t. I, col. 765; l'Évangile de Pierre et la Prédication de Pierre. Nous n'avons à parler ici que des deux dernières compositions.

A) L'ÉVANGILE DE PIERRE. — 1° Origène le mentionne *In Matth.*, tom. X, 17, t. XIII, col. 876. Eusèbe le signale aussi, *H. E.*, III, 3, t. XX, col. 217, en même temps que les Actes, la Prédication et l'Apocalypse; puis il ajoute : « Nous ne les reconnaissons pas comme transmis jusqu'à nous parmi les écrits catholiques; car aucun écrivain ecclésiastique, soit dans les anciens temps, soit de nos jours, n'a jamais fait usage des témoignages qu'ils fournissent. » Voir aussi, III, 25, et S. Jérôme, *De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 609, qui le classe également parmi les apocryphes, comme fait encore le *Decretum Gelasianum.* Dans un autre endroit de son *H. E.*, VI, 12, t. XX, col. 545, Eusèbe a conservé une lettre écrite par Sérapion, évêque d'Antioche à la fin du IIe siècle, et relative à cet Évangile. Le saint évêque nous apprend qu'il avait trouvé l'Évangile en question à Rhésus, localité située sur la baie d'Issus, en Asie Mineure, et qu'il l'avait d'abord approuvé; mais, qu'après l'avoir étudié de plus près, il le condamna, parce qu'il était l'œuvre des Docètes, et qu'il ajoutait différentes choses « à la véritable doctrine par rapport au Sauveur ». Cette œuvre apocryphe ne devait pas jouir d'une circulation considérable, car il est rarement parlé d'elle dans l'antiquité.

2° Un Français, M. U. Bouriant, découvrit à Akmim (Haute Égypte), dans un tombeau durant l'hiver 1886-1887, et publia en 1892 un fragment en langue grecque, que les critiques sont d'accord pour regarder comme un reste de l'Évangile de Pierre. Voir les *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique au Caire,* t, IX, Paris, 1892, p. 137-142. L'auteur parle à la première personne (comp. chap. VII et XII), et s'identifie avec le prince des Apôtres : « Moi, Simon Pierre, et André mon frère » (c. XIV). Le fragment se rapporte au jugement de Notre-Seigneur devant Pilate et Hérode (il s'ouvre au moment où Pilate se lave les mains), aux outrages dont il fut l'objet, à son crucifiement, à sa sépulture, à sa résurrection. On l'a divisé en quatorze petits chapitres et en soixante versets. On en a donné plusieurs éditions : J. A. Robinson, *The Gospel according to Peter and the Revelation of Peter,* Londres, 1892; Lods, *L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre,* 1893; Th. Zahn, *Bruchstücke des Evangel. und der Apokalypse Petrus,* 1893; A. Harnack, *Evangelium des Petrus,* Leipzig, 1893; Swete, *The Akmîm fragments of the apocryphal Gospel of Peter,* 1732; O. von Gebhardt, *Das Evangelium and die Apokalypse des Petrus,* Leipzig, 1893; Klostermann, *Reste des Petrusevangelium, der Petrusapokalypse und des Kerygma Petri,* Bonn, 1894.

3° Jésus-Christ y est toujours appelé « le Seigneur »; le dimanche y est nommé ἡ κυριακή le (jour) dominical. L'auteur fait successivement des emprunts aux quatre Évangiles canoniques : c'est ainsi qu'il prend le lavement des mains de Pilate dans le récit de saint Matthieu, l'histoire du bon larron dans celui de saint Luc, la *transfixio lateris* dans celui de saint Jean, et qu'il raconte la visite des saintes femmes au sépulcre dans les mêmes termes que saint Marc. On voit, d'un bout à l'autre, qu'il les connait à fond; mais il les transforme et les enjolive à sa façon, en multipliant les détails légendaires, en grossissant les miracles, etc. Il rend témoins de la résurrection de Jésus les soldats romains et de nombreux Juifs, prêtres et laïques. Il manifeste une grande sévérité à l'égard des Juifs, dont il fait les bourreaux immédiats du Sauveur; il innocente au contraire le plus possible Pilate et les Romains. Son docétisme apparaît en plusieurs endroits de la passion; par exemple, dans la suppression de l'angoisse de Jésus sur la croix. En somme, son écrit n'enrichit en rien notre connaissance de la vie de Jésus,

4° Les critiques sont loin d'être d'accord sur la date de la composition de cet écrit. Ce serait le commencement du IIe siècle, d'après Harnack, qui croit que saint Justin a commenté l'Évangile de Pierre (fait d'ailleurs très contestable et probablement inexact; voir V. H. Stanton, *The Gospels as historical Documents,* Ire part., Cambridge, 1903, p. 93 sq.); l'année 130 d'après le Dr Zahn; l'an 150, selon Swete, etc. En tout cas, l'écrit existait un certain temps avant la fin du IIe siècle, puisqu'il était connu de Sérapion et d'Origène.

5° Auteurs à consulter. Outre ceux qui ont été indiqués plus haut, voir H. von Schubert, *Die Composition des pseudopetrin. Evangelienfragmentes,* Berlin, 1893; D. Völter, *Petrusevangelium oder Aegypterevangelium?* Tubingue, 1893; A. Sabatier, *L'Évangile de saint Pierre et les Évangiles canoniques,* Paris, 1893; Salmon, *Introduction to the Study of the Books of the New Testam.*, 8e édit., 1897, p. 581-591; O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* t. I, Fribourg-en Brisgau, 1892, p. 392-397; L. Hennecke, *Neutestam. Apokryphen, in deutscher Übersetzung und mit Erläuterungen,* Tubingue, 1904, p. 27-32; et aussi les articles suivants, insérés en diverses revues : Funk, *Fragmente des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus,* dans la *Theolog. Quartalschrift,* t. LXXV (1893), p. 255-288; H. von Soden, *Das Petrusevangelium und die kanonischen Evangelien,* dans la *Zeitschrift für Theologie u. Kirche,* t. III, 1893, p. 52-92; A. Hilgenfeld, *Das Petrusevangelium über Leiden und Auferstehung Jesu,* dans la *Zeitschrift für wissensehatfl. Theologie,* année 1893, t. I, p. 439-454; J.-B. Semeria, *L'Évangile de Pierre,* dans la *Revue biblique,* t. III (1894), p. 522-560; A.-C. McGiffert, *The Gospel of Peter,* dans les *Papers of the American Society of Church History,* t. VI, 1894, p. 99-130; E. Koch, *Das Petrusevangelium und unsere kanonischen Evangelien,* dans la *Kirchliche Monatsschrift,* t. XV (1896), p. 311-338; V. H. Stanton, *The Gospel of Peter, its early history and character considered in relation to the history of the recognition in the Church of the canonical Gospels,* dans le *Journal of Theological Studies,* t. II, 1901, p. 1-25.

B) LA PRÉDICATION DE PIERRE (κήρυγμα Πέτρου), qu'il ne faut pas probablement confondre avec la « Doctrine de Pierre » (διδασκαλία Πέτρου), mentionnée par des écrivains moins anciens, a exercé une influence assez grande dans l'antiquité chrétienne. 1° Elle semble avoir été connue dès la fin du second siècle par Apollonius d'Asie Mineure (cf. Eusèbe, *H. E.*, V, 18, t. XX, col. 480), par le gnostique Héracléon, par l'auteur de l'Épître à Diognète, les apologistes saint Justin et Aristide. Voir Robinson, *Texts and Studies,* t. I, 1e partie, p. 86-90. Clément d'Alexandrie s'en est servi certainement, et c'est à lui que nous sommes redevables de plusieurs des fragments qui sont parvenus jusqu'à nous. Voir *Strom.*, I, 29; II, 15; VI, 5, etc., t. VIII, col. 929, 1008; t. IX, col. 264. Elle remonte donc évidemment plus haut que tous ces écrivains : aux années 110-130 d'après Harnack, *Chronologie,* t. I, p 472-474; aux années 90-100 d'après Th. Zahn, *Gesch. des neutestam Kanons,* t. II, IIe partie, p. 820-832; vers l'an 110 d'après le Dr von Dobschütz, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Litteratur,* XI, 1. Ce dernier auteur et M. Harnack regardent l'Égypte comme le pays d'origine de ce document, sur-

tout à cause des allusions qu'on y trouve au culte des animaux par les Égyptiens. C'est très probablement le κήρυγμα qui est cité par Origène, *De princ.* (Prol.), I, 8, t. XI, col. 119, sous le titre de *Petri doctrina.*

2° Les fragments que nous en possédons ont été réunis par A. Hilgenfeld, *Nov. Text. extra canonem receptum,* 2e édit., 1884, fasc. IV, p. 51-65, par von Dobschütz, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht,* 1893, dans les *Texte und Untersuch.,* XI, 1, et Preuschen, *Antilegomena, die Reste der ausserkanon. Evangelien und urchristl. Uberlieferungen,* Giessen, 1901, p. 52-54, 143-145. Voir aussi E. Hennecke, *Neutestamentlichen Apocryphen in deutscher Ubersetzung,... mit Einleitungen,* Tubingue, 1904, p. 168-171. L'écrit, autant qu'on peut en juger par ces fragments, se composait de discours prononcés par un personnage qui parle toujours à la première personne du pluriel, au nom des douze apôtres. Clément d'Alexandrie dans Origène, *In Evang. Joa.,* tom. XIII, 17, t. XIV, col. 424, suppose que ce personnage n'est autre que saint Pierre; bien plus, que le livre lui-même l'identifiait avec Pierre. *Strom.*, VI, 7 : ὁ Πέτρος γράφει, t. IX, col. 280. Origène, *l. c.*, doute à bon droit de l'authenticité, et Eusèbe, *H. E.,* III, 3, t. XX, col. 217, range explicitement l'écrit parmi les apocryphes.

3° Quant au sujet traité, c'est le pur monothéisme que doivent pratiquer les chrétiens, par opposition aux erreurs du judaïsme et du polythéisme. Les fidèles sont précisément nommés un τριτὸν γένος entre les Juifs et les païens. Le livre renferme aussi des ordres de Notre-Seigneur en vue de la prédication de l'Évangile chez les païens. En somme, l'écrit renferme une sorte d'apologie du christianisme, ou un programme pour les missionnaires chrétiens.

L. FILLION.

5. PIERRE dans les noms de lieux. Le mot pierre, *'ébén,* ou rocher entre dans un certain nombre de noms géographiques :

1° Pierre, ville principale d'Idumée, connue sous son nom latin de Pétra. Voir PÉTRA, col. 166.

2° Pierre de Boen. Jos., XV, 6; XVIII, 17. Voir ABEN-BOHEN, t. I, col. 34.

3° Pierre de division (Vulgate : *Petra dividens*). I Reg., XXIII, 28. Rocher du désert de Maon où se retira David pendant la persécution de Saül. Son ennemi ne put l'y poursuivre, ayant été obligé de marcher contre les Philistins. En souvenir de cet événement, le rocher fut appelé *Séla ham maḥleqôt,* « Rocher de la délivrance. » Il n'est pas identifié. Voir HACHILA, t. III, 2°, col. 391.

4° Pierre du désert (Vulgate : *Petra deserti*). Is., XVI, 1. C'est la ville de Pétra, col. 166.

5° Pierre d'Étam (Vulgate : *Petra Etam*). Jud., XV, 8. Voir ÉTAM 3, t. II, col. 1996.

6° Pierre d'Ézel (Vulgate : *Lapis cui nomen est Ezel*). Rocher auprès duquel David devait attendre son ami Jonathas au commencement de la persécution de Saül. I Reg., XX, 19. Voir ÉZEL, t. II, col. 1062.

7° Pierre d'Horeb (Vulgate : *Petra Horeb*), rocher d'où Moïse fit jaillir miraculeusement de l'eau. Exod., XVII, 6. Voir MASSAH, t. IV, col. 853-854.

8° Pierre d'Oreb (Vulgate : *Petra Oreb*). Jud., VII, 25. Voir OREB 2, t. IV, col. 1857.

9° Pierre du secours (Vulgate : *Lapis adjutorii*). I Reg., IV, 1; V, 1; VII, 12. Voir ÉBEN-ÉZER, t. II, col. 1526.

10° Pierre de Zohéleth (Vulgate : *Lapis Zoheleth*). III Reg., I, 9. Voir ZOHÉLETH.

6. PIERRE ANGULAIRE. Voir ANGULAIRE (PIERRE), t. I, col. 601.

7. PIERRE DE JACOB. Gen., XXVIII, 18, 22; XXXI, 45. Voir BÉTYLE, t. I, col. 1766.

8. PIERRE COMESTOR, théologien catholique français du XIIe siècle, né à Troyes, mort à Paris, le 21 octobre 1179 (d'après certains auteurs, en 1198). Il fut surnommé Comestor ou le Mangeur, à cause, croit-on, de la grande quantité de livres qu'il dévora. D'abord chanoine et doyen de Sainte-Marie de Troyes (1147), il devint, en 1164, chancelier de l'Église de Paris et y occupa jusqu'en 1169 la chaire de théologie. Il se démit de ses dignités dans les dernières années de sa vie et se retira à l'abbaye de Saint-Victor de Paris où il mourut. Il laissa des sermons qui furent publiés d'abord sous le nom de Pierre de Blois, *Patr. lat.,* t. CXCVIII, col. 1721-1844, mais il fut surtout célèbre à cause de sa *Scholastica Historia super Novum Testamentum, cum additionibus atque incidentiis,* qui fut considérée pendant plus de trois siècles comme l'ouvrage de ce genre le plus parfait. Son Histoire s'étend depuis le commencement du monde jusqu'au martyre de saint Pierre et de saint Paul à Rome. L'auteur résume ou bien développe et explique les livres historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont il cite souvent les propres expressions. Son commentaire ou sa paraphrase est tantôt littérale et tantôt allégorique, entremêlée de considérations théologiques et philosophiques et de citations d'auteurs profanes. Le livre de Pierre Comestor eut dans les écoles un succès semblable à celui du Maître des Sentences, et c'est son autorité qui paraît être ordinairement alléguée par les auteurs du moyen âge quand ils emploient la formule : *dicit magister in historiis.* C'est à cause de l'usage qu'on en fit dans les écoles qu'elle reçut le nom de *Historia scholastica.* « Il n'y avait en ce temps-là, dit Richard Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament,* t. II, p. 320, de plus grand et de plus estimé pour l'Écriture Sainte que le Pierre Comestor... On ne lisait la Bible que de la manière qu'elle était dans ce compilateur, et avec ses gloses. Cet usage a duré longtemps en France. » L'*Historia scholastica* fut imprimée, in-f°, Reutling, 1471; Utrecht, 1473; Augsbourg, 1473; Strasbourg, 1483 et 1502; Bâle, 1486; in-4°, Paris, 1513; in-f°, Haguenau, 1519; in-4°, Lyon, 1526; in-8°, Lyon, 1543; Venise, 1728; in-4°, Madrid, 1699. Cette dernière édition a été reproduite par Migne, dans la *Patrologie latine,* t. CXCVIII, col. 1053-1722. La *Bible historiale,* de Guyart-Desmoulins (voir t. III, col. 369), est une traduction libre de l'*Historia scholastica.* Voir aussi t. II, col. 2355. — Voir les notices d'Oudin, de Fabricius, etc., dans *Patr. lat.,* t. CXCVIII, col. 1045-1054; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés,* Paris, 1868, t. XIV, p. 744; Brial, dans *Histoire littéraire de la France,* t. XIV, Paris, 1817, p. 12; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie,* et *Supplément,* col. 1813, 2778.

9. PIERRE LOMBARD, surnommé le Maître des Sentences, né probablement à Lumellogno, petite ville de Lombardie, vers la fin du XIe siècle, mort à Paris, le 20 juillet 1164. Après avoir étudié la théologie à Bologne, à Reims et à Paris, où il fut auditeur d'Abélard, il devint lui-même professeur de théologie dans cette dernière ville et fut élu en 1159 évêque de Paris; il renonça à cette dignité dès l'année suivante et Maurice de Sully lui succéda en 1160. Il s'est rendu surtout célèbre par ses *Sententiarum libri quatuor,* qu'il rédigea entre 1145-1150 (Denifle, dans l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte,* t. I, 1885, p. 611); mais on a aussi de lui des commentaires de l'Écriture qui montrent avec quel soin il avait étudié les Livres Saints : *Commentarius in Psalmos davidicos, Patr. lat.,* t. CXCI, col. 55-1296; *Collectanea in omnes D. Pauli Epistolas,* col. 1297-1696; t. CXCII, col. 9-520. Le Commentaire sur les Psaumes emploie et développe la *Glossa ordinaria* (t. III, col. 246); il reçut le nom de

Magna Glossatura. Le Commentaire sur saint Paul est tiré principalement des Pères. « Cet ouvrage, dit dom Rivet, dans l'*Histoire littéraire de la France,* est clair, méthodique, et renferme, outre les pensées des Pères, de fort bonnes vues propres à l'auteur. » La *Glossa in Jobum* et la *Concordia evangelica,* qu'on a attribuées à Pierre Lombard ne sont pas probablement authentiques. — Voir *Histoire littéraire de la France,* t. XII, 1763, p. 585-609; A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Mayence, 1864, t. I, p. 390-411; J. Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters,* Vienne, 1875, Th. II, p. 194-307, 727-739; F. Protois, *Pierre Lombard, son époque, sa vie, ses écrits, son influence,* Paris, 1881; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie,* 2e édit., 1905-1907, p. 3722.

PIERRE (hébreu : *'ébén, ṣerôr,* « le petit caillou »; Septante : λίθος; Vulgate : *lapis, petra, calculus, saxum*), substance minérale qui compose la plus grande partie des couches géologiques du sol. — Quand la pierre forme de grandes masses continues, enfouies dans le sol ou en émergeant, on l'appelle rocher. Voir Rocher. De ces masses, on extrait des matériaux de divers volumes pour les constructions. Voir Carrière, t. II, col. 318. On réserve le nom de pierres aux parties rocheuses qui sont meubles, par nature ou par suite du travail de l'homme. Ces pierres peuvent être de toutes tailles, depuis le grain de sable ou de gravier jusqu'aux blocs qu'on employait aux grandes constructions. Voir t. II, col. 320; Maçon, t. IV, col. 513. Les pierres de médiocre volume, amassées ensemble, forment un monceau, *margêmâh, acervus,* Prov., XXVI, 8, à moins que le mot hébreu ne désigne la fronde, comme le pensent les Septante. — Le sol de la Palestine renferme des pierres de beaucoup d'espèces, surtout des calcaires et des grès. Les roches éruptives y fournissent aussi, en quelques endroits, le basalte, le granit et le porphyre. Voir Palestine, t. IV, col. 2005. Quand les pierres sont calcaires, il est relativement facile de les tailler. Plus elles sont siliceuses, plus elles sont dures. Les silex fournissent la pierre que les chocs peuvent transformer en couteaux assez aigus pour opérer la circoncision. Exod., IV, 25; voir t. II, col. 775.

1° *Pierres à l'état naturel.* — La pierre est lourde, Prov., XXVII, 3, et résistante. Job, VI, 12. Les eaux creusent la pierre, grâce aux matières solides qu'elles entraînent avec elles. Job, XIV, 19. Les racines des plantes s'enfoncent entre les pierres. Job, VII, 17. Il est dit des pierres du pays de Chanaan qu'elles sont comme du fer. Deut., VIII, 9; cf. Is., LX, 17. Voir Fer, t. II, col. 2207. Les pierres d'une maison pouvaient subir un effritement que l'on considérait comme une sorte de lèpre. Lev., XIV, 20. Voir Lèpre, t. IV, col. 186. — Certaines pierres, plus remarquables par leur couleur et leur éclat, étaient aptes à servir d'ornements. Voir Pierres précieuses.

2° *Pierres utilisées à l'état brut.* — 1. *Usages domestiques.* — On se sert d'une pierre comme de siège. Exod., XVII, 12. Pour dormir, on met une pierre sous sa tête. Gen., XXVIII, 11; Luc., IX, 58. « Les Arabes du commun n'ont pour tout meuble dans leurs maisons que des nattes, sur lesquelles ils couchent, quelques couvertures et rarement des coussins; ils se servent d'une pierre pour chevet, qu'ils mettent par-dessus la natte. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 176. Cette pierre n'était guère plus dure que le chevet de bois dont se servaient les Égyptiens. Voir t. IV, fig. 93, col. 826. On pesait à l'aide de pierres. Prov., XVI, 11. Voir Poids. On cachait son argent sous une pierre. Eccli., XXIX, 13. On faisait certains exercices physiques à l'aide de pierres. Eccli., VI, 22; Zach., XII, 3. Voir Fardeau, t. II, col. 2178. Un jet de pierre constituait une sorte de mesure pour les distances. Luc., XXII, 41. — 2. *Manipulation.* — Il y avait temps pour ramasser les pierres et temps pour les disperser. Eccle., III, 5. On enlevait les pierres des vignes, pour qu'elles ne gênassent pas la culture, Is., V, 2; on les répandait au contraire sur un champ, quand on voulait le rendre stérile, IV Reg., III, 19, 25. On enlevait les pierres d'une route pour qu'elle devînt plus praticable, Jer., I, 26; mais ce sens, adopté par la Vulgate, est tout autre en hébreu. On pouvait être blessé par une pierre quand elle retombait pendant qu'on la roulait, Prov., XXVI, 27, quand on la détachait à la carrière, Eccle., X, 9, ou quand elle redescendait sur le tête de celui qui l'avait jetée. Eccli., XXVII, 28. — 3. *Usages religieux.* — L'autel devait être fait de pierres non taillées. Exod., XX, 25. Élie bâtit ainsi un autel avec douze pierres sur le Carmel. III Reg., XVIII, 31. Saül fit rouler une grande pierre, afin qu'on égorgeât sur elle les victimes destinées au sacrifice. I Reg., XIV, 33. Cf. Jud., IX, 5, 18. La Loi ordonnait aux Hébreux de dresser de grandes pierres dans le pays de Chanaan, de les enduire de chaux, et d'y écrire les commandements divins. L'ordre fut exécuté sur le mont Hébal, et un autel de pierres brutes y fut dressé. Deut., XXVII, 2-5. — 4. *Monuments de souvenir.* — Les habitants de la Palestine antérieurs aux Hébreux avaient, comme tous les anciens peuples, dressé ou utilisé d'énormes pierres afin de perpétuer certains souvenirs. La Palestine transjordane compte par centaines les monuments mégalithiques, dolmens, voir t. I, fig. 120, col. 491, menhirs et cromlechs, connus depuis longtemps. Plus récemment, on en a découvert un certain nombre d'autres dans la Palestine occidentale, tels un dolmen aux environs du Nébo, encore à l'est du Jourdain, le double dolmen d'el-Ḥosn, au nord-ouest de la Syrie, etc. Cf. H. Vincent, *Monuments en pierres brutes dans la Palestine occidentale,* dans la *Revue biblique,* 1901, p. 278-298; *Canaan,* Paris, 1907, p. 414-423. Jacob dresse ainsi une pierre comme monument de son entente avec Laban, et il fait amasser des pierres en monceau en signe d'alliance. Gen., XXXI, 45-52. En mémoire du passage du Jourdain, Josué ordonne de prendre douze pierres dans le lit du fleuve et ensuite de les dresser à Galgala. Jos., IV, 3, 20-24. Pour marquer la tombe d'Absalom, dans la forêt d'Éphraïm, on élève au-dessus d'elle un monceau de pierres. II Reg., XVIII, 17. Les pierres sont bien indiquées pour servir ainsi de mémorial. Elles ont pour elles la durée, et la disposition particulière qu'on leur impose indique assez qu'on a eu une intention en les plaçant ainsi. A ce même titre, elles fournissent aussi des bornes pour les champs. Voir Bornes, t. I, col. 1854. — 5. *Hostilités.* — Les pierres peuvent servir d'armes offensives. On mettait à mort certains coupables à l'aide de pierres. Exod., VIII, 26. Voir Lapidation, t. IV, col. 90. On jetait des pierres à quelqu'un pour le blesser, II Reg., XVI, 6, 13; Eccli., XXII, 25, ou l'on saisissait la pierre en main pour le frapper, Exod., XXI, 18, ou se frapper soi-même. Marc., V, 5. On donnait plus de portée à la pierre en la projetant au moyen d'une fronde. Jud., XX, 16, etc. Voir Fronde, t. II, col. 2408. Dans la suite, on eut des machines pour lancer de grosses pierres contre les ennemis. I Mach., II, 36; VI, 51. Voir Baliste, t. I, col. 1414; Catapulte, t. II, col. 346. Les pierres contribuaient à l'attaque ou à la défense en obstruant des portes. Jos., X, 18; I Mach., V, 47. La pierre devenait dangereuse par elle-même quand elle était placée sur le chemin pour faire tomber le passant. Ps. XCI (XC), 12; Eccli., XXVII, 29; XXXII, 25; Is., VIII, 14; Matth., IV, 6; Luc., IV, 11. — Sur la pierre de scandale, Rom., IX, 23; I Pet., II, 8, voir Scandale. — 6. *Autres usages.* — Les

pierres servaient à fermer des puits ou des excavations diverses. Gen., XXIX, 2, 3, 8, 10; Dan., VI, 17. Jetée dans l'eau, la pierre va au fond, à cause de son poids, et entraîne avec elle ceux qui y sont attachés. Exod., XV, 5; Jer., LI, 63; II Esd., IX, 11; Apoc., XVIII, 21. Voir MEULE, t. IV, col. 1054. — La pierre à feu est mentionnée II Mach., X, 3. — Certaines pierres remarquables, soit par leur grandeur naturelle, soit par le souvenir qu'on y attachait, ont donné leur nom à plusieurs localités. Voir PIERRE 5, col. 415; ÉBEN, ÉBEN-ÉZER, t. II, col. 1525, 1526.

3° *Pierres travaillées.* — Dans les plus anciens temps, les habitants de la Palestine ont commencé à tailler la pierre. Des dolmens subissent déjà un travail reconnaissable, comme celui de Tell el-Mataba, qui est régulièrement troué. On taille ensuite des pierres pour les consacrer à des usages religieux, voir BETYLE, t. I, col. 1765, funéraires ou profanes. Voir STÈLE. Au Sinaï, la Loi est donnée sur des tables de pierre, Exod., XXIV, 12, que Moïse brise, Exod., XXXII, 19, et remplace ensuite. Exod., XXXIV, 1; II Cor., III, 7. Souvent, le nom de « pierre » sert à désigner les idoles, à cause de la matière dont elles sont faites. Deut., IV, 28; XXVIII, 36; Sap., XIII, 10; Jer., II, 27; Act., XVII, 29, etc. On fabrique en pierre divers objets utiles, meules, voir MEULE, t. IV, col. 1052, portes, voir PORTE, surtout pour les tombeaux, Matth., XXVII, 66; Marc., XV, 46; Joa., XI, 38, voir t. II, col. 1478, pressoirs, voir PRESSOIR, etc. On utilise la pierre à la construction des murs, des maisons, des palais, du Temple, ainsi qu'au dallage de certains espaces. Voir PAVÉ, t. IV, col. 2237. Les Gibliens étaient renommés pour leur habileté à mettre la pierre en œuvre, voir GÉBAL, t. III, col. 139, et on les employa pour les grandes constructions salomoniennes. On taillait la pierre, IV Reg., XII, 12; Am., V, 11; I Mach., XI, 10; on la polissait, quand il était besoin, I Mach., XIII, 27; on l'appareillait pour que toutes ses faces fussent à angle droit les unes des autres. III Reg., V, 17; Is., IX, 10; Lam., III, 9; Ezech., XL, 42; Am., V, 11. On plaçait d'énormes pierres pour servir de fondements à l'édifice, III Reg., V, 17; Jer., XLIII, 9, 10, ou de pierres angulaires à l'intersection des murs. Voir ANGULAIRE (PIERRE), t. I, col. 601. Les belles pierres de leur Temple ont toujours émerveillé les Hébreux, qui prenaient grand soin de les réparer à l'occasion. III Reg., VI, 7-VII, 12; IV Reg., XII, 12; XXII, 6. Ils aimaient les pierres de leur Temple. Ps. CII (CI), 15. Les Apôtres se firent un jour l'écho de cette admiration et de cet amour, auprès de Notre-Seigneur. Marc., XIII, 1; Luc., XXI, 5. — Mais les plus solides amas de pierres n'étaient pas à l'abri de la destruction. Une ville pouvait être si bien ruinée qu'il n'en restât pas un caillou, c'est-à-dire pas la plus petite pierre informe. II Reg., XVII, 12. Des monceaux de pierres représentent seuls les cités ruinées. Is., XVII, 1; Jer., XXVI, 18; Mich., I, 6; III, 12. Du Temple d'Hérode, qui semblait si solidement assis sur ses fondations, le Sauveur prédit qu'il ne resterait pas pierre sur pierre. Matth., XXIV, 2. — La pierre, soit isolée, soit enclavée dans des constructions, pouvait recevoir des inscriptions, voir STÈLE, ou une décoration sculpturale. Voir SCULPTURE.

4° *Autres mentions de la pierre.* — 1. *Comparaisons.* — L'eau gelée devient comme de la pierre. Job, XXXVIII, 30. Être comme une pierre signifie qu'on est sous le coup de la stupéfaction. I Reg., XXV, 37. Un cœur de pierre est un cœur dur, insensible et inintelligent. Ezech., XI, 19; XXXVI, 26. Certaines pierres ont quelque ressemblance avec le pain; le démon en prend occasion de proposer à Notre-Seigneur le changement des pierres en pain, Matth., IV, 3; Luc., IV, 3, et le Sauveur lui-même, faisant allusion à la même ressemblance, dit qu'un père ne donnerait pas une pierre à son enfant qui réclame du pain. Matth., VII, 9; Luc., XI, 11. Dans les déserts rocheux, les pierres plus ou moins hautes se dressent à perte de vue et ont l'air d'êtres immobiles : Dieu, par sa puissance, pourrait changer ces pierres en fils d'Abraham. Matth., III, 19; Luc., III, 8. Le paresseux est comparé à une pierre souillée d'ordure et qu'on ne peut toucher. Eccli., XXII, 1. Voir t. II, col. 2136. Rien de plus commun que les pierres; l'argent était aussi commun à Jérusalem sous Salomon. III Reg., X, 27. — 2. *Métaphores.* — Avoir une alliance avec les pierres des champs, c'est vivre en paix sur le sol où l'on a sa tente. Job, V, 23. Quand on bâtit sa maison avec des gains iniques, la pierre crie de la muraille, c'est-à-dire les êtres inanimés protestent eux-mêmes contre l'injustice. Hab., II, 11. A défaut des enfants acclamant le Sauveur, les pierres elles-mêmes auraient crié pour saluer en lui le Messie. Luc., XIX, 40. — 3. *Symboles.* — Dans un songe, Nabuchodonosor vit une haute statue qu'une pierre vint briser et dont elle ne laissa pas trace; la pierre devint ensuite une grande montagne. Cette pierre représentait le Messie et son royaume, devant lequel devaient disparaître toutes les autres puissances de la terre. Dan., II, 34-45. — Le Sauveur traite saint Pierre comme la pierre sur laquelle il doit asseoir inébranlablement l'édifice de son Église. Matth., XIV, 18. Les fidèles sont eux aussi des pierres vivantes et spirituelles appelées à entrer dans la construction. Eph., II, 20-22; I Pet., II, 4-8. — Au vainqueur, Dieu donnera une pierre blanche, portant un nom écrit, que connaît seul celui qui la reçoit. Apoc., II, 17. Le caillou blanc marquait, chez les anciens, les jours heureux et les votes favorables. Cf. Martial, IX, 53; Perse, II, 1; Ovide, *Metam.*, XV, 41. Pour saint Jean, il désigne le sort heureux attribué dans le ciel à celui qui a bien combattu sur la terre.

H. LESÈTRE.

PIERRE PRÉCIEUSE, pierre remarquable par sa couleur, son éclat ou sa rareté. Les pierres précieuses étaient recherchées des Orientaux qui les faisaient entrer dans la composition de leurs bijoux, anneaux, bracelets, colliers, pendants d'oreille, dans l'ornementation des vêtements, couronnes de rois, voiles, etc. II Reg., XII, 30; I Par., XX, 2; Judith, X, 19; XV, 14; Cant., X, 14, etc. Voir BIJOUX, t. I, col. 1794.

I. NOM GÉNÉRAL. — On les appelle habituellement en hébreu *'ébén yeqârâh,* « pierre de prix » (cf. l'assyrien *ubnu aqartu,* pierres précieuses, Frd. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch,* in-8°, Leipzig, 1896, p. 8). II Reg., XII, 30; III Reg., X, 2; I Par., XX, 2; II Par., IX, 1, 9, 10; XXXII, 27; Ezech., XXVII, 22; XXVIII, 13; Dan., XI, 38. Quelquefois *'ébén yeqârâh* est employé non pour des pierres précieuses proprement dites, mais pour des pierres de construction, comme le marbre, etc. L'expression *'ébén yeqârâh,* pierre précieuse, est parfois remplacée par une locution équivalente, comme *'ébén ḥêfêṣ,* Is., LIV, 12, mot à mot « pierre de désir », pierre qui excite le désir, la convoitise par sa beauté; ou comme *'ébnê ḥên,* Prov. XVII, 8, « pierres de grâce, de beauté, » c'est-à-dire belles pierres. On rencontre aussi le mot *'ébén* accompagné du nom d'une espèce particulière de pierres précieuses, par exemple *'ébén šôham,* pierre de *šoham,* ou onyx; *'ébén sappir,* pierre de saphir; *'ébén éqdaḥ,* pierre d'éclat, Is., LIV, 12, escarboucle ou rubis. Le mot *'ébén* « pierre » sans addition ne se trouve dans le sens de pierre précieuse, que lorsque le contexte, comme une énumération de pierres précieuses, vient préciser la signification et écarter toute amphibologie. Les Septante traduisent ces diverses expressions par λίθος τίμιος ou λίθος χρήστος, λίθος ἐκλεκτός, λίθος πολυτελής; et la Vulgate par *lapis pretiosus* ou *gemma.*

II. PROVENANCE. — L'Égypte, l'Arabie, l'Inde fournirent aux Hébreux les 17 ou 18 pierres précieuses mentionnées dans les textes bibliques. Elles leur arrivaient par les caravanes de marchands qui de l'Inde ou de

l'Arabie venaient en Phénicie apporter leurs richesses, ou par leurs relations avec l'Égypte et la Phénicie. A certaines époques même ils allèrent eux-mêmes en chercher jusque dans l'Inde. « On ne saurait parcourir une galerie égyptienne sans être surpris du nombre prodigieux de menues figures en pierre fine qui sont parvenues jusqu'à nous. On n'y voit pas encore le diamant, le rubis ni le saphir; mais à cela près, le domaine du lapidaire était aussi étendu qu'il l'est aujourd'hui et comprenait l'améthyste, l'émeraude, le grenat, l'aigue-marine, le cristal de roche, le prase, les mille variétés de l'agate et du jaspe, le lapis-lazuli, le feldspath, l'obsidienne... Le plus grand nombre de ces substances étaient taillées en perles rondes, carrées, ovales, allongées en fuseau, en poire, en losange. Enfilées et disposées sur plusieurs rangs, on en fabriquait des colliers, et c'est par myriades qu'on les ramasse dans le sable des nécropoles... La perfection avec laquelle beaucoup d'entre elles sont calibrées, la netteté de la perce, la beauté du poli font honneur aux ouvriers. » G. Maspero, *L'archéologie égyptienne,* in-8°, Paris, 1887, p. 234. Ces pierres précieuses, les Égyptiens les trouvaient ou chez eux, ou en Éthiopie et jusque dans la terre de Pount, dans la presqu'île du Sinaï et en Arabie. Les documents de la XVIIIe dynastie les signalent parmi les présents que les rois de Babylone, les princes de Mitani ou des Hethéens envoyaient au Pharaon. G. Maspero, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient classique,* in-8°, Paris, 1897, t. II, p. 284. L'Égypte pouvait donc fournir aux Hébreux, dès le temps de l'Exode, toutes les pierres nécessaires à la confection du pectoral du grand-prêtre.

Plus tard, fixés en Palestine, ils voyaient passer par leur pays les marchands qui, de Babylonie ou de Perse, allaient en Égypte. Ils pouvaient aussi entrer en relation avec les marchands de Saba et de Reéma qui apportaient à Tyr toutes espèces de pierres précieuses, Ezech., XXVII, 22. Sur les marchés de cette grande ville commerçante, il leur était facile d'acquérir les pierres précieuses apportées par les Syriens. Ezech., XXVII, 16. Nous voyons aussi à l'époque de Salomon la reine de Saba apporter au monarque une grande quantité de pierres précieuses. III Reg., X, 2, 10. Salomon lui-même équipait des flottes pour le pays d'Ophir, qui avec d'autres produits de l'Inde revenaient chargées de pierres précieuses. III Reg., X, 11, t. IV, col. 1832. Et on sait combien les anciens ont vanté la beauté et l'abondance des pierres précieuses de ce dernier pays. S. Jérome, *Epist.*, CXXXV, 3, t. XXII, col. 1073-1074; Lassen, *Indische Alterthumskunde,* in-8°, 1866, t. I, p. 364; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 390. Il y avait en Israël des artisans habiles à travailler ces pierres, à les tailler, à les enchasser, à les graver. Ainsi Béséléel à l'époque de l'Exode était renommé en cet art, Exod., XXXV, 33; et son travail était resté célèbre. Eccli., XLV, 13.

III. DÉTERMINATION DES ESPÈCES DE PIERRES PRÉCIEUSES. — Pour classer et dénommer ces pierres précieuses, les Hébreux ne pouvaient, comme aujourd'hui, s'arrêter à l'analyse de leur composition chimique et à leurs formes cristallines. Pour eux, comme pour les anciens, on tenait compte de la couleur surtout, des autres qualités extérieures, de l'usage, etc., et ainsi souvent on comprenait sous un même nom des pierres de couleur identique ou approchante, mais de composition très différente. De plus, avec le temps les dénominations ont changé; ainsi par exemple on admet généralement que ce que les anciens appelaient chrysolithe est notre topaze, et que le saphir n'était qu'un lapis-lazuli, etc. De là la difficulté de déterminer exactement l'espèce de pierre comprise sous les noms qu'ils employaient. On peut aboutir cependant à des déterminations certaines ou du moins probables, en tenant compte des divers éléments de solution suivants : l'étymologie des noms hébreux et la comparaison de ces noms avec les termes des différentes langues sémitiques, ou avec la langue du pays d'origine de ces gemmes; les différentes versions anciennes comme les Septante, l'Itala et la Vulgate, la version syriaque et les Targums, et les interprétations de Josèphe ou des Rabbins; les qualités ou les usages que les textes sacrés attribuent à ces pierres et leur groupement en séries disposées avec art, permettant de mieux préciser les couleurs et les nuances; enfin les descriptions des mêmes pierres dans les auteurs anciens, comme Strabon, Diodore de Sicile, Théophraste, Pline l'ancien, et aussi dans les lapidaires, bien que ceux-ci s'occupent davantage du sens mystique et des propriétés occultes des pierres précieuses.

Ces ressources ont été utilisées dans les articles consacrés à chacune de ces pierres. Il reste ici à donner les principaux groupements que l'on rencontre dans la Sainte Écriture, et dont l'observation peut être utile à la détermination de chacune des pierres ainsi artistement rangées.

Trois groupements principaux méritent de fixer l'attention : les pierres du rational, Exod., XXVIII, 17-20, et XXXIX, 10-13; les pierreries du roi de Tyr, Ezech., XXVIII, 13; et les pierres des fondements de la Jérusalem céleste. Apoc., XXI, 18. Et il est à remarquer que les deux derniers groupements dépendent étroitement du premier.

1° *Pierres du rational.* — Les 12 pierres du pectoral ou rational sont disposées 3 par 3 sur 4 rangées, et placées selon le texte massorétique de la façon suivante. Les rangées commencent de haut en bas, et les pierres dans chaque rangée vont suivant la coutume hébraïque de droite à gauche. Nous les disposons dans le même ordre pour la comparaison qui sera faite plus bas avec le texte de l'Apocalypse.

1er rang :	3. *Bârèqèṭ*	2. *Pitdâh*	1. *'Ôdèm*
2e rang :	6. *Yahălôm*	5. *Sappir*	4. *Nôfèk*
3e rang :	9. *'Aḥlâmâh*	8. *Šebô*	7. *Lèšèm*
4e rang :	12. *Yašfèh*	11. *Šôham*	10. *Ṭaršiš*

Les Septante dans Exod., XXVIII, 17-20 et XXXIX, 10-13, les traduisent et les rangent ainsi :

3. σμάραγδος	2. τοπάζιον	1. σάρδιον
(12) 6. ἴασπις	5. σάπφειρος	4. ἄνθραξ
9. ἀμέθυστος	8. ἀχάτης	7. λιγύριον
(11) 12. ὀνύχιον	(6) 11. βηρύλλιον	10. χρυσόλιθος

On peut remarquer que dans le manuscrit hébreu qu'ils traduisaient, les Septante ne trouvaient pas le jaspe à la 12e place, mais à la sixième, t. III, col. 1143. Plusieurs anciens copistes pouvaient avoir transcrit l'un pour l'autre deux noms qui ont une certaine ressemblance dans le texte hébreu ישפה et יהלם, les deux mots commençant par un י, *yod,* et l'ensemble des lettres ayant, surtout dans l'ancienne écriture, grande analogie, 𐤌𐤋𐤄𐤉, *yahălom,* et 𐤄𐤐𐤔𐤉, *yašfeh.* De même les copistes des Septante ont dû intervertir l'ordre des deux dernières pierres, le *šôham* à la 11e place de l'hébreu étant l'onyx, qui se trouve dans la leçon actuelle des Septante rejeté en 12e lieu, t. IV, col. 1824. Nous avons indiqué la correspondance avec le texte hébreu massorétique par des chiffres entre parenthèses. La Vulgate suit la traduction des Septante, et, comme elle, place le jaspe en 6e lieu au lieu du 12e. Mais cette version latine n'intervertit pas la 11e et la 12e pierre.

3. *Smaragdus*	2. *Topazius*	1. *Sardius*
(12) 6. *Jaspis*	5. *Sapphirus*	4. *Carbunculus*
9. *Amethystus*	8. *Achates*	7. *Ligurius*
(6) 12. *Beryllus*	11. *Onychinus*	10. *Chrysolithus*

Nous trouvons dans Josèphe en deux passages de ses ouvrages, *Bell. jud.,* V, V, 7, et *Ant. jud.,* III, VII,

5, l'énumération des pierres du rational. On voit qu'il suit les Septante : il conserve les mots employés par cette version pour rendre les termes hébreux, et l'ordre des rangées ; mais il intervertit plusieurs fois la place des pierres dans les rangées, sans doute parce qu'il cite de mémoire. Et dans les deux passages indiqués, sur ce dernier point, il ne s'arrête pas à la même disposition. Nous mettrons entre parenthèses le numéro de la place des mêmes pierres dans le texte hébreu actuel.

Dans *Bell. jud.*, V, v, 7.

3. σμάραγδος	2. τόπαζος	1. σάρδιον
(5) 6. σάπφειρος	(12) 5. ἴασπις	4. ἄνθραξ
(7) 9. λιγύριον	(9) 8. ἀμέθυστος	(8) 7. ἀχάτης
(10) 12. χρυσόλιθος	(6) 11. βήρυλλος	(11) 10. ὄνυξ

Dans *Ant. jud.*, III, vii, 5.

3. σμάραγδος	2. τόπαζος	1. σαρδόνυξ
(5) 6. σάπφειρος	(12) 5. ἴασπις	4. ἄνθραξ
(8) 9. ἀχάτης	(9) 8. ἀμέθυστς	7. λίγυρος
6 (12). βήρυλλος	11. ὄνύξ	10. χρυσόλιθος

2° *Pierres précieuses du roi de Tyr* dans Ézéchiel, xxviii, 13.

1. *'Ôdém*, 2. *Pitdâh*, 3. *Yahălôm*, 4. *Taršiš*, 5. *šôham*, 6. *yâsfêh*, 7. *sappîr*, 8. *nôfék*, 9. *bârégét*. Cette énumération de 9 pierres se termine par *vezâhâb*, « et de l'or. »

Les Septante ou bien lisaient un texte plus complet et différent en plusieurs points; ou bien plus probablement, leurs copistes ont ajouté trois pierres et modifié l'ordre afin de se rapprocher de l'énumération du rational. On lit en effet :

1. σάρδιος, 2. τοπάζιος, 3. σμάραγδος, 4. ἄνθραξ, 5. σάπφειρος, 6. ἴασπις.

Après ces six premières pierres le texte ajoute ici ἀργύριος καὶ χρυσίος, « l'argent et l'or, » et il reprend :

7. λιγύριος, 8. ἀχάτης, 9. ἀμεθυστος, 10. χρυσόλιθος, 11. βηρύλλιος, 12. ὀνύχιος.

C'est, on le voit, absolument la disposition des Septante pour les 12 pierres du rational, tandis que dans le texte hébreu d'Ézéchiel il n'y a que 9 pierres et elles sont disposées dans un ordre différent des pierres du rational, soit selon l'hébreu, soit selon la version grecque. Les pierres du texte hébreu d'Ézéchiel répondent, dans la traduction des Septante de la description du rational, aux numéros 1, 2, 11, 10, 12, 6, 5, 4, 3. Saint Jérôme sur ce passage d'Ézéchiel avait remarqué la différence de l'hébreu et des Septante, et il ajoutait qu'Aquila, Symmaque et Théodotion en cet endroit différaient totalement entre eux, et avec les Septante, pour l'ordre, le nombre et même les noms. La Vulgate comme l'hébreu n'énumère que 9 pierres et suit le même ordre, sauf qu'il y a interversion entre le jaspe et le beryl. Le syriaque et le chaldéen n'ont que huit pierres.

3° *Les pierres de la Jérusalem céleste.* — Nous trouvons déjà dans Tobie, xiii, 16-17 (texte grec), un essai de description de la Jérusalem céleste, où entrent les pierres précieuses, mais moins développé que dans l'Apocalypse. « Les murs de Jérusalem sont de saphir et d'émeraude et de diverses pierres précieuses; les rues sont pavées de beryl et d'escarboucle. » Dans l'Apocalypse, xxi, 18-20, les pierres sont au nombre de 12 que saint Jean ne range pas par séries, mais que nous disposons en 4 rangées pour les comparer plus facilement avec les pierres du rational. Nous faisons précéder chaque pierre d'un chiffre indiquant le numéro d'ordre dans le texte de l'Apocalypse. Le chiffre placé entre parenthèses indique la place correspondante dans la traduction grecque de la description du rational.

(6) 1. ἴασπις	(5) 2. σάπφειρος	(4) 3. χαλχεδών
(3) 4. σμάραγδος	(12) 5. σαρδόνυξ	(1) 6. σάρδιον
(10) 7. χροσόλιθος	(11) 8. βάρυλλος	(2) 9. τοπάζιον
(8) 10. χρυσοπρασις	(7) 11. υάκινθος	(9) 12. ἀμέθυστος

On peut remarquer que des manuscrits portent χαρχηδών au lieu de χαλκεδών ou χαλκηδών; ce qui donnerait, au lieu de la calcédoine, l'escarboucle et répondrait alors exactement au *nôfék* du rational, traduit ἄνθραξ par les Septante, t. ii, col. 56. La chrysoprase de saint Jean n'est peut-être pas la chrysoprase moderne et ne serait qu'une des variétés de l'agate, le *šebo* du rational, t. ii, col. 742. L'hyacinthe ne serait autre chose que le ligure, *lěšem* du rational, t. iii, col. 789 et t. iv, col. 254.

A l'exception du σαρδόνυξ et du τοπάζιον, qui devraient échanger leur place, les pierres de l'Apocalypse conservent la disposition générale des 4 rangées du rational, tout en variant *l'ordre* des rangées et la disposition des pierres dans chaque rangée. Ainsi les 3 premières pierres de saint Jean sont les pierres de la 2e rangée du rational selon le texte lu par les Septante, mais énumérées à rebours. Avec la transposition indiquée tout à l'heure, la 2e et la 3e rangée de saint Jean répondraient à la 1re et à la 4e du rational. Les trois dernières pierres de saint Jean sont les pierres de la 3e rangée, dans un ordre ni semblable, ni inverse, mais différent. En somme donc l'énumération de l'Apocalypse est visiblement inspirée du rational, sans en être cependant la copie. Les 12 pierres du rational représentaient pour les Hébreux tout ce qu'il y avait de plus beau en pierreries. Aussi Ézéchiel s'en inspire pour joindre la richesse du roi de Tyr. Et saint Jean qui ne pouvait manquer de voir et d'indiquer le caractère typique de la loi ancienne à l'égard de la nouvelle et d'Israël avec le peuple chrétien, signale ainsi le rapport entre les 12 patriarches et les 12 tribus avec les 12 Apôtres et le peuple nouveau. Apoc., xxi, 12, 14. Les noms des 12 enfants de Jacob étaient, comme on sait, gravés par ordre sur chacune des 12 pierres. On croit généralement que cet ordre est celui de la naissance. 1. Ruben, 2. Siméon, 3. Lévi, 4. Juda, 5. Dan, 6. Nephthali, 7. Gad, 8. Aser, 9. Issachar, 10. Zabulon, 11. Joseph, 12. Benjamin. — Joseph qui donna naissance aux deux tribus d'Éphraïm et de Manassé, occuperait la onzième place, où se trouve l'onyx ou sardonyx aux deux couleurs.

Avec les divers moyens d'information indiqués plus haut et la comparaison des pierres dans les différents groupements qui tous dépendent du rational, on peut établir le tableau suivant (fig. 83 A) :

3. Émeraude (*Vert pur*)	2. Topaze des anciens (*Vert jaune*)	1. Sarde ou Cornaline (*Rouge-sang clair*)
6. Beryl ou aigue-marine (*Vert bleuâtre*)	5. Saphir des anciens Lapis-Lazuli (*Bleu ciel*)	4. Escarboucle ou Grenat syrien (*Rouge lie de vin*)
9. Améthyste (*Violet pur*)	8. Agate ou Chrysoprase (*Grisâtre clair*)	7. Ligure ou hyacinthe (*Rouge orangé foncé*)
12. Jaspe. (*Vert foncé*)	11. Onyx ou variété de Sardoine (*Blanc et rouge*)	10. Chrysolythe des anciens (notre topaze) (*Jaune d'or*)

L'arrangement harmonieux des couleurs demande que le béryl soit à la sixième place et non à la douzième. Le jaspe fait moins bien, placé sous l'émeraude, qu'à la douzième place. La disposition donnée dans le texte hébreu est donc plus heureuse que celle des Septante.

IV. Liste alphabétique des pierres précieuses de la Bible. — En dehors des pierres du rational qui forment comme l'écrin des plus belles pierres connues des Hébreux, aux temps anciens, il y a quelques gemmes

mentionnées isolément, comme le diamant et peut-être le rubis, du moins les pierres entendues autrefois sous ces noms. On peut ranger aussi parmi les pierres précieuses, bien que leur origine soit différente, le corail et la perle (fig. 83 B).

Voici l'énumération alphabétique des unes et des autres :

1. **Agate** (*šebô,* Septante : ἀχάτης, Vulgate : *achates*), la seconde pierre de la troisième série des pierres précieuses du rational, Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 12; Voir t. I, col. 264. C'est la chrysoprase de Saint Jean. Apoc., XXI, 20, t. II, col. 742. Omise dans le texte hébreu d'Ezéchiel, XXVIII, 13; mais mentionnée dans la traduction des Septante.

2. **Améthyste** (hébreu : *'aḥlâmâh,* Septante : ἀμέθυστος; Vulgate : *amethystus*), la 3me pierre du 3me rang dans le rational, Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 12; et la 12e pierre fondamentale de la nouvelle Jérusalem. Apoc., XXI, 20. Omise dans le texte hébreu, mais rétablie par la version des Septante dans Ezech., XXVIII, 13. Voir t. I, col. 478.

3. **Beryl** (hébreu : *yahălôm;* Septante : Βήρυλλος; Vulgate : *beryllus*), la 3e pierre du second rang dans le rational d'après le texte hébreu, Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 12, la 2e du 4e rang d'après le texte reçu des Septante; et la 3e du 4e rang dans la Vulgate. C'est la 3e pierre dans Ézéchiel, XXVIII, 13. Elle figure dans le texte grec de Tobie, XIII, 17, mais manque dans la Vulgate. Dans l'Apocalypse, XXI, 20, c'est la 8e pierre fondamentale. Voir t. I, col. 1637.

4. **Calcédoine** (grec : χαλκεδών et χαλχηδών et d'après quelques mss. καρχηδών; Vulgate : *chalcedonius*). La calcédoine est une variété d'agate; mais toute l'antiquité a souvent confondu le *chalcedonius* avec le *charchedonius,* l'escarboucle. Elle occupe la 3e place parmi les pierres de la Jérusalem céleste, Apoc., XXI, 19, et ne serait autre que le *nôfék* ou ἄνθραξ du rational. Exod., XXVIII, 17. Voir t. II, col. 55.

5. **Chrysolythe** (hébreu : *taršiš;* Septante : χρυσόλιθος; Vulgate : *chrysolythus*), la dixième pierre du rational, Exod., XXVIII, 20; XXXIX, 13; la 4e dans l'énumération d'Ézéchiel, XXVIII, 13; la 7e des pierres de la Jérusalem céleste. Apoc., XXI, 20. Dans Ezech., 16, Cant., V, 4; Dan., X, 6, les traducteurs grecs gardent le mot sans le traduire : θαρσις, θαρσεις. La chrysolithe des anciens serait notre topaze actuelle. Voir t. II, col. 740.

6. **Chrysoprase** (grec : χρυσόπρασος; Vulgate : *chrysoprasus*), la dixième pierre de la Jérusalem céleste. Apoc., XXI, 20. Ce ne serait probablement pas la chrysoprase moderne, mais une sorte d'agate et elle correspondrait à la 8e pierre du rational. Voir t. II, col. 742.

7. **Corail** (hébreu : *ra'mot;* Septante : μετέωρα, ῥαμοθ; Vulgate : *excelsa, sericum*), matière calcaire sécrétée par certains polypes, le corail rouge. Job, XXVIII, 18; Prov., XXIV, 7; Ezech., XXVII, 16. Voir t. II, col. 955.

8. **Cornaline** (hébreu : *ôdem;* Septante : σάρδιον; Vulgate : *sardius*), pierre qui varie du rouge sang foncé au rouge chair, nuancé de jaunâtre, était confondue avec la sardoine. C'est la 1re pierre du rational; Exod., XXVIII, 17; XXXIX, 10; la première des pierres du roi de Tyr, Ezech., XXVIII, 13; la sixième pierre de la cité céleste, Apoc., XXI, 19. Voir. t. II, col. 1007.

9. **Cristal** (hébreu : *gâbiš,* Job, XXXIII, 18, et *qêraḥ,* Ezech., I, 22, mots qui ont d'abord le sens de glace, mais qui s'entendent aussi du cristal de roche, comme le mot grec κρύσταλλος). Voir t. II, col. 1119.

10. **Diamant** (hébreu : *šâmîr;* Septante : ἀδαμάντινος; Vulgate : *adamas, adamantinus*). Ezech., III, 9; Zach., VII, 12; Jér., XVII, 1. Ce ne serait pas le vrai diamant que les anciens ne savaient pas tailler et polir; mais le *yaqout* blanc des arabes, appelé σμιρις, la pierre *asmir* des Égyptiens, c'est-à-dire une pierre dure et brillante, le corindon limpide. Voir t. II, col. 1403.

11. **Émeraude** (hébreu : *bâréqét;* Septante : σμάραγδος; Vulgate : *smaragdus*), la 3e pierre du rational, Exod., XXVIII, 17; XXXIX, 10, la 9e pierre d'Ezéchiel, XXVIII, 13; la 4e pierre de la Jérusalem céleste. Apoc., XXI, 19. Elle figure parmi les pierres de la Jérusalem nouvelle de Tobie., XIII, 16 (Vulg. 21). Elle ornait le pavillon d'Holopherne. Judith, X, 21 (Vulgate, 19). Le texte grec de l'Ecclésiastique, XXXII, 8, mentionne un cachet d'émeraude enchâssé dans l'or; mais le texte hébreu récemment découvert n'a pas le mot émeraude ni l'indication d'une pierre particulière pour le cachet. Voir. t. II, col. 1729.

12. **Escarboucle** (hébreu : *nôfék;* Septante : ἄνθραξ; Vulgate : *carbunculus*), la 1re pierre du second rang dans le rational; Exod., XXVIII, 18; XXX, 11; la 8e pierre du roi de Tyr, Ezech., XXVIII, 13; une pierre qu'on apportait à Tyr, Ezech., XXVII, 16; peut-être la 3e pierre fondamentale de la cité céleste. Apoc., XXI, 19. L'Ecclésiastique, XXXII, 7, parle de joyau fait d'une escarboucle enchâssée dans l'or; et dans le texte hébreu retrouvé on constate en effet le mot *nôfék* (XXXII, 5). Voir t. II, col. 1907.

13. **Hyacinthe** (Apocalypse : ὑάκινθος; Vulgate : *Hyacinthus*), la onzième pierre de la cité céleste. Apoc., XXI, 20. Elle paraît n'être autre chose que le ligure, *léšem,* la 7e pierre du rational. Voir t. III, col. 787.

14. **Jaspe** (hébreu : *yašfeh;* ἴασπις; Vulgate : *jaspis*), la 12e pierre du rational selon le texte massorétique, la 6e selon la version grecque et la Vulgate, Exod., XXVIII, 20; XXXIX, 13; la 6e pierre d'Ézéchiel, XXVIII, 13; la 1re pierre de la Jérusalem céleste. Apoc., XXI, 19. Voir t. III, col. 1142.

15. **Ligure** (hébreu : *léšém;* Septante : λιγύριον; Vulgate : *ligurius*). la 1re pierre du 3e rang dans le rational. Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 12. Ce serait la pierre hyacinthe de l'Apocalypse, XXI, 20, d'après saint Épiphane et de nombreux exégètes. Elle manque dans l'énumération d'Ézéchiel, XXVIII, 13, d'après le texte hébreu, mais figure dans la traduction grecque. Voir t. IV, col. 254.

16. **Onyx** (hébreu : *šôham;* Septante : ὀνύχιον; Vulgate : *onychinus*) la 11e pierre du rational, Exod., XXVIII, 20; XXXIX, 13, mise au 12e rang par les Septante. C'est la 5e pierre de l'énumération d'Ézéchiel, XXVIII, 13, d'après l'hébreu, rejetée la 12e dans la traduction grecque. C'est le sardonyx de l'Apoc., XXI, 19. Voir t. IV, col. 1823.

17. **Perle** (grec : μαργαρίτη; Vulgate : *margarita*), substance brillante qui se forme dans l'intérieur de certaines coquilles marines. Voir t. V, col. 144. — Sur les *peninîm* que les uns regardent comme du corail, d'autres comme des perles, voir t. II, col. 957.

18. **Rubis.** Quelques auteurs voient dans le *kadkod* d'Is., LIV, 12, et d'Ézéchiel, XXVII, 16, une pierre rouge éclatante qu'ils identifient avec le rubis. Pour d'autres c'est le *'eqdâḥ,* pierre étincelante, Is., LIV, 12, qui serait le rubis. Voir RUBIS.

19. **Saphir** (hébreu : *sappîr;* Septante : σάπφειρον; Vulgate : *sapphirus*), la 5e pierre du rational, Exod., XXXIII, 19; XXXIX, 13; la 7e pierre d'Ézéchiel, XXVIII, 14, selon l'hébreu; placée la 5e dans le grec. La 2e pierre fondamentale de la cité céleste. Apoc., XXI, 19. On sait que le saphir des anciens est plutôt le *lapis-lazuli.* Quelques auteurs croient que la turquoise serait désignée par ce nom.

20. **Sardoine** (hébreu : *'ôdém;* Septante : σάρδιον; Vulgate : *sardius*), la première pierre du rational, Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 12; la première des pierres précieuses du roi de Tyr, Ezech., XXVIII, 13; la sixième pierre fondamentale de la cité céleste. Apoc., XXI, 19.

21. **Topaze** (hébreu : *piṭdâh;* Septante : τοπάζιον, Vulgate : *topazius*), la seconde pierre du rational, Exod.,

XXVIII, 17; XXXIX, 19; la seconde aussi de l'énumération d'Ézéchiel, XXVIII, 13; la 9e pierre fondamentale de la nouvelle Jérusalem. Apoc., XXI, 20. Ce n'est pas la belle pierre jaune d'or que nous nommons aujourd'hui topaze et que les anciens appelaient chrysolithe. C'est une pierre d'Éthiopie, Job, XXVIII, 19, qui pourrait n'être qu'un péridot, ou une pierre vert olive, ou vert jaune. Voir TOPAZE.

V. COMPARAISONS. — Les pierres précieuses en général, ou telle pierre déterminée, servent de terme de comparaison pour marquer une chose de grand prix. Ainsi l'attente de celui qui espère est une pierre précieuse. Prov., XVII, 8. Les lèvres savantes ont plus de valeur que les pierres précieuses. Prov., XXII, 5. La sagesse est supérieure à la topaze d'Éthiopie. Job., XXVIII, 19. — Dans Ps. CXIX, 127, où le Psalmiste aime la loi de Dieu plus que l'or fin, *pâz*, les Septante et la Vulgate ont vu à tort une pierre précieuse, la topaze.

VI. BIBLIOGRAPHIE. — Théophraste, *De lapidibus;* Pline, *H. N.*, XXXVII; S. Épiphane, *De duodecim gemmis* (t. XLIII, col. 294-304) et son ancienne version latine (*loc. cit.*, col. 322-366); S. Isidore, *Etymolog.*, XVI, 6-15, *De lapidibus*, t. LXXXII, col. 570-580; J. Braunius, *Vestitus Sacerdotum hebræorum*, in-8°, Leyde, 1680, l. II, c. VIII-XIX, p. 627-745; E. Fr. R. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde,* in-8°, Leipzig, t. IV, Ire partie; G. B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* in-8°, Leipzig, 1847, t. I, p. 281-284, *Edelsteine;* Ch. William King, *Antique Gems,* in-8°, Londres, 1860; 2e édit., 2 in-8°, 1872; *The natural history of gems or decorative stones,* in-12, Londres, 1867; 2e édit., 1870; de Saulcy, dans la *Revue archéologique*, août 1869, p. 91; Ch. de Linas, *Les origines de l'orfèvrerie cloisonnée,* 3 in-8°, Paris, 1877, 1878, 1887; Clément Mullet, *Essai sur la minéralogie arabe,* extrait du *Journal asiatique,* 1868; E. Jannetaz et E. Fontenay, *Diamant et pierres précieuses,* in-8°, Paris, 1881; Ch. Barbot et Baye, *Guide pratique du joaillier,* in-8, Paris, s. d.; dans Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* t. II, 2e partie, in-4°, 1896, article *Gemmæ* par E. Babelon, p. 1460-1488; dans Hastings, *Dictionary of the Bible,* t. IV, in-4°, 1902, p. 619-621, article *Precious Stones* de W. M. Flinders-Petrie. — On peut consulter aussi les divers lapidaires et les autres ouvrages cités aux articles spéciaux sur chaque espèce de pierres précieuses. E. LEVESQUE.

PIERRERIES, pierres précieuses. Voir PIERRES PRÉCIEUSES.

PIÉTÉ (grec : εὐσέβεια; Vulgate : *pietas*), application de toute sa volonté et de tout son cœur au service de Dieu. — 1. Dans l'Ancien Testament, l'idée de piété est représentée par les mots *ḥésêd*, « zèle, dévouement » envers Dieu, Eccli., XLIX, 4, d'où les noms de *'anšê ḥésed*, « hommes de piété », et *ḥăsîdîm*, donnés aux hommes pieux, Is., LVII, 1; *irâ'h*, « crainte », voir CRAINTE DE DIEU, t. II, col. 1099; *ṣédéq*, « justice ». Voir JUSTICE, t. III, col. 1875. Dans Isaïe, XI, 2, 3, il est dit que sur le rameau de Jessé reposera

L'esprit de science et de crainte de Jéhovah,
Et il respirera dans la crainte de Jéhovah.

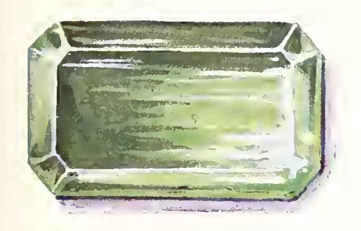
Dans les deux vers, le même mot *îr'âh* est employé; il s'agit donc, de part et d'autre, de la même crainte de Dieu, c'est-à-dire de la religion envers lui. Les versions, pour ne pas répéter deux fois le même mot, l'ont traduit une première fois par εὐσέβεια, *pietas*, et la seconde par φόβος, *timor*, « crainte ». Les deux mots ont ici exactement le même sens, comme le montre la double traduction grecque d'un même verset des Proverbes, I, 7, par les Septante qui y rendent successivement *ir'aṭ Yehovâh* par φόβος Κυρίου et par εὐσέβεια εἰς Θεόν. La piété et la crainte de Dieu ne sont donc, dans le passage d'Isaïe, qu'une seule et même chose. Cf. Touzard, *Isaïe, XI, 2-3, et les sept dons du Saint-Esprit,* dans la *Revue biblique,* 1899, p. 249-252. Après la restauration messianique, Jérusalem sera appelée « Splendeur de la piété ». Bar., V, 4. Les auteurs sacrés célèbrent la piété de Josias, Eccli., XLIX, 4, et celle d'Onias III. II Mach., III, 1. Les premiers ancêtres d'Israël n'ont pas laissé faiblir *ṭiqôṭam,* « leurs obéissances » ou « leurs espérances », δικαιοσύναι, « leurs justices », *pietates,* « leurs témoignages de piété ». Eccli., XLIV, 10. Une récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété, c'est-à-dire dans la fidélité au service de Dieu. II Mach., XII, 45.

2° Dans le Nouveau Testament, la piété ne se confond plus simplement avec la crainte de Dieu ou la religion en général; elle suppose quelque chose de plus généreux et de plus affectueux dans le service de Dieu, en réponse à la bonté et à l'amour du Sauveur pour les hommes, Tit., III, 4, et comme effet de la grâce plus puissante de la Loi nouvelle. Car l'incarnation est « un grand mystère de piété », c'est-à-dire de l'amour de Dieu envers l'homme, provoquant l'amour de l'homme envers Dieu. I Tim., III, 16. Une « doctrine conforme à la piété » est celle qui s'inspire des grands mystères de la foi. I Tim., VI, 3. Les chrétiens doivent vivre « en toute piété et honnêteté », par conséquent fidèles à tous les devoirs de la vie surnaturelle et à ceux de la vie naturelle. I Tim., II, 2. Les femmes chrétiennes font profession de piété, θεοσέβεια, *pietas*, au moyen des bonnes œuvres. I Tim., II, 10. Saint Paul recommande vivement à son disciple de s'exercer à la piété, comme à quelque chose qui peut et doit toujours grandir. I Tim., IV, 7. Il veut qu'il recherche « la justice, la piété, la foi, la charité, la patience, la douceur. » I Tim., VI, 11. La piété est donc d'un degré supérieur à la justice. « Elle est utile à tout : elle a des promesses pour la vie présente et pour la vie à venir, » par conséquent est profitable même à la vie du temps, loin de lui nuire. I Tim., IV, 8. « C'est une grande richesse que la piété contente du nécessaire » et ne s'embarrassant pas des biens inutiles de ce monde. I Tim., VI, 6. Il y a des hommes vicieux, « ayant les dehors de la piété sans en avoir la réalité. » II Tim., III, 5. « Ils ne voient dans la piété qu'un moyen de lucre, » parce qu'eux-mêmes sont privés de la vérité, I Tim., VI, 5, et que c'est « la vérité qui conduit à la piété ». Tit., I, 1. La vraie foi est donc seule la source de la piété sincère. La grâce enseigne à renoncer à l'impiété et aux convoitises mondaines, pour vivre dans le siècle présent avec tempérance, justice et piété. Tit., II, 12. Mais le monde ne s'accommode pas de la piété, et « tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ Jésus, auront à souffrir persécution. » II Tim., III, 12. — Saint Pierre veut aussi qu'à leur foi les chrétiens ajoutent la vertu, le discernement, la tempérance, la patience, la piété, l'amour fraternel, la charité, autant de dons qui viennent de Dieu. II Pet., I, 3, 6, 7. Ils doivent veiller à la sainteté de leur conduite et à leur piété, en attendant le jour du Seigneur, II Pet., III, 11, qui « sait délivrer de l'épreuve les hommes pieux ». II Pet., II, 9.

H. LESÊTRE.

PIÉTON (hébreu : *ragli;* Septante : πεζός; Vulgate : *pedes*), homme de pied. Ce terme ne s'emploie que dans les dénombrements de troupes, Exod., XII, 37; Num., XI, 21; Jud., XX, 2; I Reg., IV, 10; XV, 4; II Reg., X, 6; III Reg., XX, 29, et l'on oppose le piéton au cavalier ou au soldat monté sur un char. IV Reg., XIII, 7; I Par., XVIII, 4; XIX, 18. On lit dans Jérémie, XII, 5 : « Si tu cours avec des piétons et qu'ils te fatiguent, pourras-tu lutter avec des cavaliers? » Le prophète s'applique à lui-même cette remarque : il est

I. PIERRES DU RATIONAL



ÉMERAUDE



TOPAZE (des Anciens)



SARDE=CORNALINE



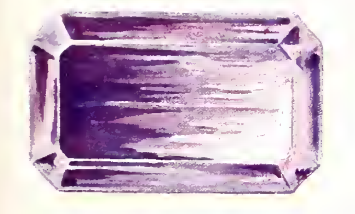
BERYL=AIGUE-MARINE



LAPIS-LAZULI=SAPHIR



ESCARBOUCLE



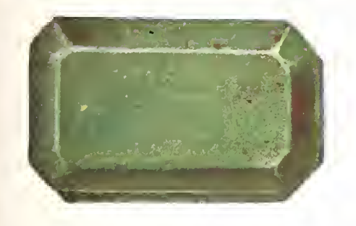
AMÉTHYSTE



AGATE



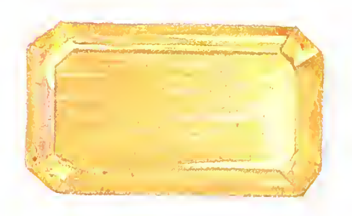
LIGURE=HYACINTHE



JASPE



ONYX: SARDOINE



CHRYSOLITHE (des Anciens)

II. AUTRES PIERRES PRÉCIEUSES DE LA BIBLE



DIAMANT=CORINDON LIMPIDE



CORAIL



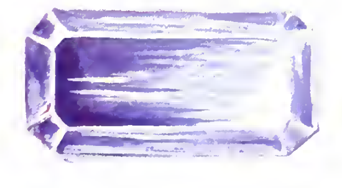
PERLE



RUBIS (des Anciens)



CHRYSOPRASE



SAPHIR



TURQUOISE

PIERRES PRÉCIEUSES BIBLIQUES

Reproduction d'après nature, suivant les indications de M. METTERIO dit METTER.

haï et persécuté par ses propres concitoyens; comment pourra-t-il tenir devant des ennemis plus forts, les étrangers? H. Lesêtre.

PIGEON (Vulgate : *columba*). Voir Colombe, t. ii, col. 846.

PILA, « mortier ». La Vulgate, Soph., i, 11, a traduit par *Pila* le nom propre hébreu *Maktêš*, localité des environs de Jérusalem ou quartier de cette ville. Voir Macthesch, t. iv, col. 531.

1. PILATE (PONCE) (grec : Πόντιος Πιλᾶτος), procurateur romain de la Judée au temps de Jésus-Christ. Indépendamment des récits évangéliques relatifs à la passion de Notre-Seigneur, Matth., xxvii, Marc., xv, Luc., xxiii, Joa., xviii-xix, il est nommé plusieurs fois dans le Nouveau Testament : Luc., iii, 1, pour fixer l'époque à laquelle saint Jean-Baptiste inaugura son ministère; Luc., xiii, 1, à propos d'un acte particulièrement cruel de son gouvernement, Act., iii, 13; iv, 27; xiii, 28, et I Tim., vi, 13, comme responsable de la mort du Sauveur. Parmi les auteurs classiques, Tacite est seul à le mentionner. *Ann.*, xv, 44. Philon et Josèphe parlent souvent de lui, le premier dans sa *Legatio ad Caium,* xxxviii, le second dans ses *Antiquités* et dans le *Bellum judaicum.* Voir plus bas, col. 430 et 431.

1° *Son nom et son origine.* — Son nom complet, qui n'apparaît qu'une seule fois dans le Nouveau Testament, Luc., iii, 1, est *Pontius Pilatus.* Il est possible qu'il ait appartenu, soit par son ascendance proprement dite, soit par adoption, à la *gens Pontia,* d'origine samnite et célèbre dès le début de l'histoire romaine. Voir le P. Ollivier, *Ponce Pilate et les Pontii,* dans la *Revue biblique internationale,* t. v, Paris, 1896, p. 247-254, 594-600. *Pilatus* n'était qu'un surnom, un *cognomen,* dont il est difficile d'expliquer la provenance. C'est à tort qu'on l'a rattaché parfois à *pileus,* bonnet de laine dont on coiffait les esclaves lorsqu'on les affranchissait; en effet, dans ce cas, on eût dit *pileatus.* La véritable étymologie semble être plutôt *pilum* ou *pila,* « javelot, » de sorte que *pilatus* signifierait : « armé du javelot. » Cf. Virgile, *Æn.*, xii, 121-122. D'après sa fonction, Pilate devait appartenir à l'ordre des chevaliers romains.

2° *Son titre et la durée de son administration.* — Pilate porte, dans le texte grec de saint Matth., xxvii, 2, 11, 14, etc., et de saint Luc, xx, 20, comme aussi dans Josèphe, *Ant.*, XVIII, iii, 1, le titre moins exact de ἡγεμών. Cf. Act., xxiii, 24, 26, 33; xxiv, 1, 10; xxvi, 30. En latin, son titre officiel était, non pas *præses,* comme nous lisons habituellement dans la Vulgate aux passages qui s'occupent de lui et d'autres gouverneurs de la Judée, mais *procurator,* dont l'équivalent grec était ἐπίτροπος. Voir Tacite, *Ann.*, xv, 44; Philon, *Legat. ad Caium*, xxxviii; Josèphe, *Bell. jud.*, II, ix, 2. Avant lui à partir de la déposition d'Archélaüs, par Auguste, l'an 6 de notre ère, quatre procurateurs s'étaient succédé en Judée et en Samarie, — car leur juridiction s'étendait aussi à cette seconde province. C'étaient : Coponius (6-9 après J.-C.), Marcus Ambivius (9-12), Annius Rufus (12-15), Valerius Gratus (15-26). Il fut donc le cinquième, et il exerça ses fonctions entre les années 26 et 36 de l'ère chrétienne; par conséquent pendant dix ans, comme le dit Josèphe en termes exprès, *Ant. jud.*, XVIII, iv, 2. Il entra en fonction la douzième année de Tibère. Eusèbe, *H. E.*, i, 9, t. xx, col. 107, laquelle correspond, non pas à l'an 27 après J.-C., comme on l'a dit parfois, mais à l'an 26. Cf. Ewald, *Geschichte Christi und seiner Zeit,* in-8°, 2e édit., Gœttingue, 1857, p. 36; T. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara,* in-8°, t. i, Zurich, 1867; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* in-8°, 4e édit., Leipzig, 1904, p. 487; pour l'an 27, J. Belser *Geschichte des Leidens und Sterbens des Herrn,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 332. Le gouvernement de Pilate eut donc, comme celui de Valerius Gratus, une assez longue durée, et c'est uniquement sous le règne de Tibère qu'il fut exercé. Or, Tacite, *Ann.*, i, 80; iv, 6, et Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, vi, 5, font remarquer que, par principe, ce monarque laissait longtemps ses magistrats en fonction dans les provinces.

3° *Caractère général et quelques épisodes de son administration.* — Ce qu'en racontent les auteurs sacrés et profanes montre, d'un côté, à quel point était pénible et difficile, à cette époque, la tâche d'un gouverneur de Judée, et, d'un autre côté, combien Pilate fit peu d'efforts pour rendre son administration conciliante à l'égard des Juifs. La lettre d'Agrippa à Caligula, citée par Philon dans sa *Legatio ad Caium,* xxxviii, trace de lui un portrait peu flatteur, dans lequel il y a certainement quelque exagération, puisqu'il provient d'un ennemi juré, mais dont l'histoire ne constate que trop bien l'exactitude générale. Cette lettre dit de lui qu'il était « inflexible de caractère et dur avec arrogance ». Elle lui reproche « la corruption, les violences, la rapine, les mauvais traitements, les vexations, de perpétuelles exécutions sans jugement préalable, des cruautés sans nombre et insupportables ». Détestant les Juifs et ne comprenant rien à leur tempérament ni à leurs sentiments religieux, il prétendit les gouverner d'après sa propre volonté, et les faire fléchir en tout et malgré tout. Mais, aussi faible et irrésolu par moments qu'il était d'ordinaire intraitable, il contribuait lui-même à amoindrir son autorité; aussi fut-il vaincu à plusieurs reprises par ceux dont il croyait pouvoir aisément triompher, et il finit même par être tout à fait brisé par eux. Son opiniâtreté et sa maladresse occasionnèrent plus d'une fois des mouvements de rébellion, qu'il dut ensuite étouffer dans le sang.

Dès les premiers mois qui suivirent son installation, il froissa jusqu'au vif les habitants de Jérusalem, et tous les Juifs de Judée par là même. Ses prédécesseurs, fidèles à la politique d'après laquelle Rome accordait habituellement une grande liberté aux provinces conquises, lorsqu'il ne s'agissait que de leurs affaires intérieures, s'étaient montrés fort accommodants sur certains points qui touchaient aux idées religieuses des Juifs. C'est ainsi qu'ils avaient fait enlever, sur les étendards du détachement militaire qui tenait garnison à Jérusalem, toutes les images et effigies qui présentaient un caractère idolâtrique. Pilate, au contraire, voulut que les soldats envoyés par lui dans la ville sainte y entrassent avec leurs enseignes munies de tous leurs emblèmes. Il ne prit d'autre précaution que de faire pénétrer hommes et drapeaux pendant la nuit. La colère des Juifs fut grande, lorsqu'ils s'aperçurent, le lendemain matin, de l'outrage qui leur avait été fait. En nombre considérable ils se rendirent à Césarée, où le procurateur avait sa résidence ordinaire, et, pendant cinq jours, ils protestèrent avec une telle énergie, que Pilate, qui avait d'abord pris le parti de les faire massacrer, dut céder, en voyant qu'ils étaient prêts à mourir tous, plutôt que de supporter cet affront. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, iii, 1-2; *Bell. jud.*, II, ix, 2-4. — Plus tard, malgré cette leçon humiliante, il commit une faute toute semblable, en faisant suspendre dans le palais qui lui servait d'habitation lorsqu'il séjournait à Jérusalem, des boucliers d'or dédiés à Tibère et munis aussi d'inscriptions ou de symboles idolâtriques. Une insurrection faillit éclater. Averti par les Juifs, l'empereur ordonna lui-même d'enlever au plus tôt la cause du désordre. Voir Philon, *Legat. ad Caium,* xxxviii, édit. Mangey, t. ii, p. 590; Eusèbe *H. E.*, ii, 6, t. xx, col. 154. — Plus tard encore, Pilate se permit de puiser dans le trésor sacré du temple de

Jérusalem, sous prétexte de se procurer ainsi les fonds nécessaires pour construire un aqueduc grandiose, qui amènerait dans la capitale l'eau des réservoirs de Salomon, situés à environ 15 kilomètres au sud-ouest de Bethléhem. Des troubles violents s'ensuivirent et le sang coula encore abondamment. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, III, 2; *Bell. jud.*, II, IX, 4; Eusèbe, *H. E.*, II, VI, 6-7, t. XX, col. 114; E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, 4ᵉ édit., t. I, p. 490-491.

Saint Luc, XIII, 1, signale brièvement un épisode également tragique de l'administration de Pilate : « Il y avait là (près de Jésus, à certain jour de sa vie publique) quelques hommes qui lui annoncèrent ce qui était arrivé aux Galiléens, dont Pilate avait mêlé le sang avec celui de leurs sacrifices. » Nous ne connaissons cet incident que par le récit du troisième Évangile; mais il est en parfaite harmonie avec la conduite habituelle de Pilate, comme aussi avec le caractère belliqueux des Galiléens, qu'on était sûr de trouver parmi les Zélotes les plus exaltés, les plus remuants. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, IX, 3, etc. Il s'agit sans doute d'une tentative de révolte, qui fut aussitôt réprimée par le gouverneur avec une implacable sévérité. Les rebelles furent assaillis par les soldats de Pilate et égorgés dans les parvis mêmes du temple, au moment où les prêtres immolaient les animaux que ces malheureux offraient en sacrifice, de sorte que leur propre sang se mêla à celui de leurs victimes.

4° *Son rôle dans la passion du Sauveur* est fort bien résumé dans ces mots de Tacite, *Ann.*, XV, 44 : *Christus, Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus fuerat.* Malgré la parole si miséricordieuse et si délicate de la divine victime : « Celui qui m'a livré à toi commet un plus grand péché, » Joa., XIX, 11, Pilate demeure à tout jamais couvert d'infamie par l'attitude lâche, égoïste, inique qu'il prit à l'égard de Jésus-Christ, en n'osant pas résister jusqu'au bout au fanatisme cruel des Juifs. Toutefois, dans le *Credo*, les mots *Passus sub Pontio Pilato* ont été insérés, moins pour mettre en relief l'odieuse injustice du procurateur, que pour fixer la date officielle de la mort de Jésus-Christ, et pour montrer, par là-même, que le christianisme repose sur une base historique certaine. Cf. S. Augustin, *De fide et symbolo*, c. V, t. XL, col. 187.

Les membres du Sanhédrin, privés par Rome du *jus gladii*, et n'ayant pas le droit d'exécuter la sentence de mort qu'ils avaient portée contre Jésus, conduisirent Notre-Seigneur au prétoire, pour obtenir du procurateur la ratification de leur jugement. C'est donc devant le tribunal de Pilate que se passa la seconde partie du procès du Sauveur, celle qu'on nomme le procès civil, par opposition au procès ecclésiastique, qui avait eu lieu chez Caïphe. Pilate se trouvait alors à Jérusalem, à l'occasion de la fête de la Pâque, selon la coutume des gouverneurs romains, pour prévenir par sa présence, et au besoin pour châtier aussitôt le moindre mouvement insurrectionnel. Sa conduite en cette circonstance solennelle, assez brièvement esquissée par saint Matthieu, XXVII, 1-25, et par saint Marc, XV, 1-15, est décrite d'une manière plus complète, au point de vue psychologique, soit par saint Luc, XXIII, 1-25, soit surtout par saint Jean, XVIII, 28-XIX, 16, dont l'admirable analyse jette de vives clartés sur les narrations des synoptiques. Voir J. Belser, *Geschichte des Leidens des Herrn*, p. 337-338; L.-Cl. Fillion, *Évangile selon saint Luc, introd. critique et commentaires*, Paris, 1882, p. 381-388; *Évangile selon saint Jean, introd. critiq. et commentaires*, Paris, 1887, p. 335-349. Le quatrième Évangile nous rend vraiment témoins de ce drame auguste et douloureux, partageant le récit en petites scènes très vivantes, qui nous font contempler Pilate, tantôt faisant l'interrogatoire de Jésus dans l'intérieur du prétoire, tantôt discutant avec les Juifs, qui étaient demeurés en dehors. Les réflexions de l'évangéliste et celles du gouverneur nous permettent de lire jusqu'au fond de l'âme de ce dernier.

Le procurateur ne pouvait guère ne pas connaître, au moins de nom et depuis quelque temps, Jésus-Christ, qui avait excité une si vive émotion dans Jérusalem durant les derniers jours. Quoi qu'il en soit, les évangélistes sont unanimes à affirmer que, malgré la gravité des crimes reprochés à l'accusé par les princes des prêtres, Pilate fut promptement convaincu de sa parfaite innocence. Dès le premier instant, il avait percé à jour la futilité de leurs accusations, et reconnu qu'ils le lui avaient livré « par jalousie », par haine. Cf. Matth., XXVII, 18; Marc., XV, 10. Aussi refusa-t-il longtemps d'acquiescer à leur demande, dont l'injustice était flagrante. Cf. Matth., XXVII, 23-24; Luc., XXIII, 4, 14, 22; Joa., XVIII, 38; XIX, 4, 6. Le récit sacré nous le présente même comme prenant un grand intérêt à Jésus, d'abord à cause de son majestueux silence, Matth., XXVII, 14; Marc., XV, 4-5, puis à cause de ses graves et sublimes réponses, Luc., XXIII, 3; Joa., XVIII, 33-38; XXIX, 9-11. De là ses efforts multipliés pour le sauver : il proclame plusieurs fois et hautement son innocence (voir ci-dessus); il le renvoie à Hérode, qui, lui non plus, ne le trouve pas coupable, Luc., XXIII, 6-15; il propose de le faire flageller, pour apitoyer le peuple, Luc., XXIII, 16; il essaie d'user du droit de grâce en sa faveur, Matth., XXVII, 15-23; Marc., XV, 6-15; Luc., XXIII, 17-25; Joa., XVIII, 39-40; il le montre à la foule, couronné d'épines et tout ensanglanté, Joa., XIX, 4-5; enfin, il dégage sa responsabilité par un acte symbolique. Matth., XXVII, 24.

Les Évangélistes mettent ainsi à nu sa conscience impressionnée, qu'ébranlait, mais trop superficiellement, le désir d'arracher à la mort ce juste, qui ne ressemblait à aucun des accusés conduits jusque-là devant son tribunal. Son âme superstitieuse, quoique incrédule, fut tout particulièrement frappée, lorsqu'il entendit les Juifs reprocher à Jésus de s'être fait Fils de Dieu. Joa., XIX, 7. Il craignait que Notre-Seigneur ne fût quelque dieu ou demi-dieu de la mythologie, aux représailles duquel il redoutait de s'exposer. Aussi s'empressa-t-il de le questionner sur son origine : *Unde es tu?* La réponse de Jésus le rassura. Cf. Joa., XIX, 9-12.

Finalement il céda, « pour donner satisfaction au peuple, » Marc., XV, 15; « il livra (Jésus) à leur volonté, » Luc., XXIII, 24, surtout lorsque les Juifs l'eurent menacé très ouvertement de la disgrâce de César. Joa., XIX, 12. Il monta donc sur son tribunal et proclama la sentence du Sauveur. Joa., XIX, 15. Il avait mis à profit les rudes leçons que lui avaient données les Juifs. Pour ce magistrat égoïste, sans principes moraux, guidé seulement par les considérations mondaines et politiques, qu'étaient les droits les plus sacrés d'un innocent, dès lors que son intérêt personnel était en jeu? La conservation de son emploi si lucratif et si honorable l'emportait sur tout le reste. C'est ainsi que, malgré sa vaine protestation, il prit une très grande part au crime le plus affreux qu'aient jamais enregistré les annales de l'histoire. Les *Constitutions apostoliques*, V, 14, t. I, col. 877, lui reprochent à bon droit sa lâcheté (ἀνανδρία). Quant à la question célèbre qu'il adressa au Sauveur. « Qu'est-ce que la vérité? » Joa., XVIII, 38, c'était simplement la parole d'un dilettante, d'un sceptique, qui regardait la vérité comme une chose indifférente et comme un mot sans portée. Aussi n'attendit-il même pas la réponse de Jésus. — Semblable à lui-même jusqu'au bout, après avoir été battu, cette fois encore, par les Juifs, il les traita avec dédain, en refusant opiniâtrément de modifier l'inscription qu'il avait fait placer au-dessus de la croix, Joa., XIX, 19-22, et en

permettant à Joseph d'Arimathie de donner au corps sacré de Notre-Seigneur une sépulture honorable. Cf. Luc., XXIII, 50-52; Joa., XIX, 38.

5° *Sa révocation et sa mort.* — Un dernier acte de cruauté, dont Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, IV, 1-2, nous a conservé les détails, ne tarda pas à renverser les calculs de cet homme politique et à amener sa chute. Un certain nombre de Samaritains, séduits par un imposteur, s'étant mis à faire des fouilles sur le mont Garizim, près de Sichem, dans l'espoir d'y trouver des vases sacrés que Moïse y aurait cachés avant sa mort, le gouverneur les fit massacrer sans pitié. Leurs parents et amis, exaspérés, allèrent se plaindre à Vitellius, qui était alors légat de Syrie. Celui-ci, voyant que Pilate était devenu insupportable à ses administrés, l'envoya à Rome pour qu'il essayât de se justifier devant l'empereur; mais il n'arriva qu'après la mort de Tibère.

Les derniers faits de sa vie sont enveloppés d'ombre et de mystère; du reste, ils furent de bonne heure défigurés par la légende. On ignore même en quel lieu et de quelle manière il mourut. Suivant Eusèbe, *H. E.*, II, VII, t. XX, col. 155, et *Chronicon*, 1re année de Caïus, t. XIX, col. 538, il aurait été banni à Vienne dans les Gaules, où, accablé par l'infortune, il aurait péri de sa propre main. Voir aussi le *Chronicon paschale*, t. XCII, col. 557-559, et Orose, *Hist.*, VII, 5, t. XXXI, col. 1071. On voit encore dans cette ville un monument de forme singulière, une pyramide sur une base carrée, qu'on nomme le « tombeau de Pilate », mais qui n'a rien pour justifier ce titre. Le nom de Pilate, que porte une montagne voisine de la ville de Saint-Étienne, se rattache sans doute aussi à ce souvenir. D'après l'historien grec Malalas, *Chronographia*, X, t. XCVII, col. 390, Pilate aurait été décapité par Néron. Comp. Jean d'Antioche, dans Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, t. IV, p. 574, édit. Didot, et Suidas, au mot Νέρων. Il semble du moins probable qu'en toute hypothèse il mourut de mort violente. Voir E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, 4e édit., t. I, p. 493-494. On trouve de curieux détails sur ses derniers moments dans le traité apocryphe *Mors Pilati*. Cf. Fabricius, *Apocryph.*, t. III, p. 505; Thilo, *Codex apocryph. Novi Testam.*, 1832, t. I, p. 796-798; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 1re édit., 1851, p. 432-435; 2e édit., 1876, p. 456-458. Plus tard, la légende continua à se développer. Jeté à Rome dans le Tibre, le cadavre de Pilate y aurait occasionné des tempêtes et des inondations. Dans le Rhône, où on l'emporta ensuite, les mêmes phénomènes terribles se reproduisirent. Enfin, on le précipita dans un petit lac, situé près de Lucerne, au sommet du mont Pilate, dont le nom viendrait précisément de cet épisode. Ou bien, après avoir erré au loin, poursuivi par le remords, l'ancien procurateur serait allé de lui-même cacher son infortune sur cette cime gigantesque, et aurait fini par se noyer de désespoir dans le lac qu'on y voit encore. Cf. A. Lütolf, *Sagen, Bräuche und Legenden an den fünf Orten*, Lucerne, 1865; Creizenach, *Pilatus-Legenden*, 1894; James, *Apocrypha anecdota*, dans les *Texts and Studies*, édités par Robinson, t. V, fasc. I, 1897, p. XLV-L, 65-81.

Fait surprenant : cette triste figure a excité de bonne heure une certaine sympathie. Il est vrai que c'était à une époque où l'on aimait à disculper Pilate et les Romains, pour aggraver le crime des Juifs déicides. Comp. l'*Evangel. Petri*, dans E. Preuschen, *Antilegomena, die Reste der ausserkanonischen Evangelien*, Giessen, 1901, in-12, p. 13-18. C'est ainsi que, d'après la *Paradosis Pilati*, le gouverneur, condamné à mort par Tibère et sur le point d'être exécuté, conjure Notre-Seigneur de ne pas permettre qu'il soit châtié avec les Juifs, et allègue son ignorance pour excuser en partie sa conduite. Une voix lui répond du ciel, et l'assure que toutes les générations le proclameront bienheureux, et qu'il sera un témoin du Christ lors de son second avènement, pour juger avec lui les douze tribus d'Israël. Voir Tischendorf, *Evang. apocr.*, p. 426-431. Les Abyssins vont même jusqu'à l'honorer comme un martyr, et célèbrent sa fête le 25 juin. Cf. Stanley, *Lectures on the History of the Eastern Church*, in-8°, Londres, 1865, 3e édit., p. 13. Le mot de Tertullien au sujet de Pilate, *jam pro sua conscientia christianus*, *Apolog.*, 21, t. I, col. 12, provient d'un sentiment analogue, qu'on retrouve dans l'évangile de Nicodème, I, 2, où Pilate est désigné comme « incirconcis dans la chair, mais circoncis de cœur ». Voir Tischendorf, *Evang. apocr.*, p. 236; Origène, *Hom. in Matth.*, XXXV, t. XIII, col. 1773. On savait gré au gouverneur de la Judée des tentatives, pourtant si molles, qu'il avait faites pour arracher Jésus-Christ à la mort.

6° *Bibliographie.* — Karl Hase, *Leben Jesu*, 5e édit., in-12, Leipzig, 1865, p. 248-249, cite une littérature considérable composée sur Pilate. Voir aussi Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900*, 1re partie, p. 144-146. Parmi les livres les plus récents, voir J. Langen, *Die letzten Lebenstage Jesu*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1864, p. 261-294; Mommsen, *Römische Geschichte*, in-8°, t. V, 4e édit., Berlin, 1894, p. 508 sq.; P. Waltjer, *Pilatus, eene Studie*, in-8°, Amsterdam, 1888; G. A. Müller, *Pontius Pilatus, der fünfte Procurator von Judäa*, Stuttgart, 1888; Grätz, historien juif, *Geschichte der Juden*, t. III, p. 253-271; A. E. Innes, *The Trial of Jesus Christ, a legal monograph*, Edimbourg, 1899, in-8°, p. 61-123; E. Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi*, in-8°, t. I, 4e édit., Leipzig, 1904, p. 487-492; J. Belser, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 323-339, 346-372.

L. FILLION.

2. **PILATE (ACTES DE)**, livre apocryphe. Voir ÉVANGILES APOCRYPHES, t. II, col. 2116.

3. **PILATE (FEMME DE).** — Elle n'est mentionnée dans les Évangiles que par saint Matthieu, XXVII, 19 : « Pendant qu'il (Pilate) était sur son tribunal, sa femme lui envoya dire : Qu'il n'y ait rien entre toi et ce juste (Jésus-Christ), car j'ai beaucoup souffert aujourd'hui en songe à son sujet. » A part ce trait touchant, qui manifeste tout ensemble une vive et respectueuse sympathie pour le Sauveur, et la crainte que son mari ne s'embarrassât dans de graves difficultés, s'il ne se dégageait immédiatement de ce procès, nous ne savons rien de bien certain sur elle. — Une ancienne tradition l'appelle *Procla*, Πρόκλα, ou *Claudia Procula*, et fait d'elle une femme pieuse, bien plus, une « prosélyte de la porte ». Voir PROSÉLYTE. Dans l'Évangile de Nicodème, chap. II, Pilate dit d'elle : θεοσεβής ἐστι καὶ μᾶλλον ἰουδαΐζει. Cf. Thilo, *Codex apocryph. Novi Testam.*, in-8°, 1832, t. I, p. 523; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, in-8°, Leipzig, 1851, p. 332; Nicéphore, *Historiæ*, I, 30, t. CXLV, col. 720. Or, nous savons par Josèphe, *Ant.*, XVIII, III, 5; *Bell. jud.*, XX, 2, et par Juvénal, *Sat.*, VI, 543, que les femmes romaines, même celles qui appartenaient aux classes supérieures, étaient attirées par la religion judaïque, qui parlait beaucoup plus à leur âme que le paganisme si vide d'alors. Il est probable que la femme du procurateur avait entendu parler de Notre-Seigneur, et qu'elle avait conçu une grande admiration pour sa conduite et son enseignement.

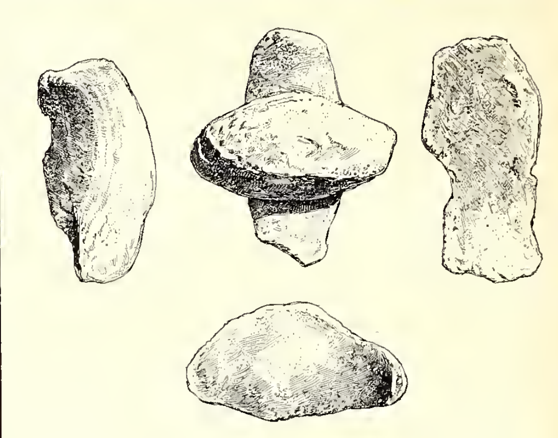
Les interprètes discutent sur la nature du songe auquel fait allusion son message à Pilate. Plusieurs auteurs contemporains le regardent comme un fait purement naturel, provoqué par l'arrestation et le procès ecclésiastique de Jésus, dont elle aurait été informée avant de s'endormir. Voir Langen, *Die letzten Lebenstage Jesu*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1864, p. 274-275.

Mais nous croyons, à la suite des Pères et de la grande majorité des commentateurs, qu'il est difficile de ne pas reconnaître à ce songe un caractère non seulement providentiel, mais vraiment surnaturel. Toutefois, les anciens écrivains ecclésiastiques n'apprécient pas tous de la même manière cette intervention surnaturelle. Il en est qui l'attribuent au démon. La plupart des exégètes lui donnent une origine céleste. Voir Origène, *Hom. in Matth.*, XXXV, t. XIII, col. 1773; S. Jean Chrysostome, *Hom. LXXXVI in Matth.*, 1, t. LVIII, col. 764; Schanz, *Commentar über das Evangel. des heilig. Matthäus*. in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1879, p. 540; Mgr Le Camus, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, 2e édit., in-8°, t. III, Paris, 1887, p. 315.

On a essayé, il est vrai, d'attaquer la valeur historique de cet épisode, en rappelant la loi romaine qui interdisait aux proconsuls, et aussi aux autres magistrats délégués dans les provinces, de se faire accompagner par leurs femmes; mais cette loi, observée avec rigueur sous la république, tomba en désuétude à l'époque de l'empire, comme nous l'apprennent formellement Tacite, *Ann.*, III, 33-34, et Suétone, *August.*, 24. Voir aussi Josèphe, *Ant.*, XX, X, 1; Ulpien, IV, 2.

D'après une tradition qui remonte au moins jusqu'au temps d'Origène, a femme de Pilate aurait été récompensée de son dévouement pour Notre-Seigneur en acceptant la foi chrétienne. Voir Origène, *Hom. in Matth.*, XXXV, t. XIII, col. 1773, et les lettres apocryphes qu'auraient échangées Pilate et Hérode, dans M. R. James, *Apocrypha anecdota*, 2e série, Cambridge, 1897, in-8°, p. 66-75. Le ménologe grec va même jusqu'à la ranger parmi les saints et place sa fête le 27 octobre. Cf. Calmet, *Dictionn. de la Bible*, au mot *Procla*, édit. Migne, t. III, col. 1268. L. FILLION.

PILON (hébreu : *'ělî;* Vulgate : *pilus*), masse de bois, de métal (fig. 84) ou de pierre (fig. 85) destinée à concasser et à écraser les objets placés dans un mortier. Voir MORTIER, t. IV, col. 1311. — La manne est comparée à « quelque chose de menu comme des grains », et, d'après la Vulgate, à « quelque chose d'écrasé au pilon ». Exod., XVI, 14. Les grains peuvent être écrasés au pilon; mais, si la manne se prêtait au travail de la meule ou du pilon, elle n'apparaissait pas à l'état concassé quand elle tombait. Voir MANNE, t. IV, col. 657. — Les enfants d'Israël doivent apporter, pour le luminaire du sanctuaire, de l'huile « d'olives concassées », Septante : κεκομμένον, « martelées », et équivalemment, d'après la Vulgate, « martelées au pilon ». Exod., XXVII, 20. — Le mot « pilon » ne se lit en hébreu que dans ce texte des Proverbes, XXVII, 22 : « Qu'on pile l'insensé dans un mortier, comme on broie le grain, avec le pilon, sa



85. — Pierres de quartz pour piler le grain, trouvées à Tell-Yehudiyéh (XVIIIe dynastie). D'après W. M. Flinders Petrie, *Hyksos and Israelite Cities*, in-4°, Londres, 1906, pl. XV et p. 17.

folie ne se séparera pas de lui, » comme l'huile se sépare des olives. H. LESÈTRE.

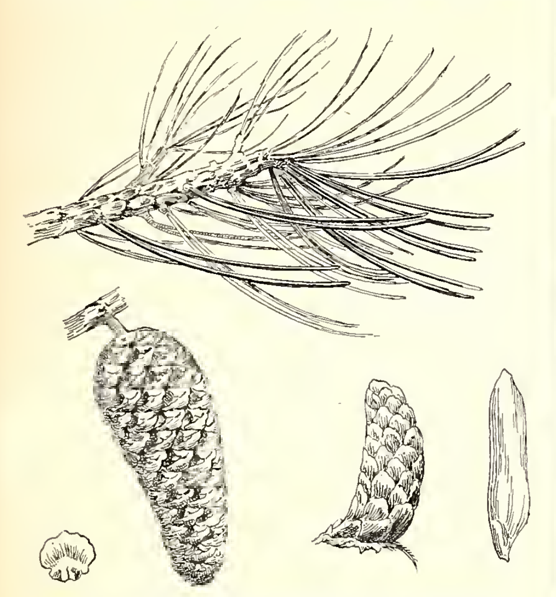


84. — Égyptiens pilant dans un mortier. Thèbes. L'inscription porte : *k* « Dépêchez-vous tous à l'ouvrage en prenant soin de tout ce qui vous est donné; faites le pain. » *l* « On pile le grain dans les greniers de... »
D'après Wilkinson, *Manners of ancient Egygtians*, 2e édit., t. II, p. 204.

PIN (hébreu : *'orén;* Septante : πίτυς; Vulgate : *pinus*), arbre vert assez abondant en Palestine.

I. DESCRIPTION. — Les arbres résineux de la famille des Conifères doivent ce nom à leur appareil fructifère ou cône formé d'écailles servant à protéger les graines. Mais entre tous leurs congénères les Pins se distinguent par la forme de ces écailles pourvues sur le dos d'une proéminence ou apophyse. Leur feuillage n'est pas moins caractéristique, car les aiguilles foliaires, sur l'arbre adulte, sont réunies par petits groupes, de deux ordinairement, protégés chacun par un involucre de folioles scarieuses. La floraison a lieu au printemps, au lieu d'être automnale comme chez les Cèdres; les fleurs mâles émettent alors en extrême abondance la poussière pollinique qui emportée par le vent simule une pluie de soufre. Les cônes mettent parfois 3 ans avant d'atteindre leur maturité. Il en est ainsi, par exemple, dans le Pin-Pignon (*Pinus Pinea* L.), bel arbre de la région méditerranéenne que la disposition étalée de ses branches au sommet de la tige a fait nommer aussi Pin-Parasol. Son cône est ovoïde obtus avec des écailles luisantes; ses graines deviennent des amandes comestibles et volumineuses revêtues d'une coque noirâtre, très dure, à aile presque nulle. Le Pin d'Alep,

P. Halepensis Miller (fig. 86), est l'espèce la plus répandue en Syrie, où elle remplace le Pin maritime des rivages occidentaux; ses feuilles sont grêles et flexueuses; ses cônes, plus allongés et penchés à l'extrémité d'un court pédoncule, mettent 2 ans à mûrir;



86. — *Pinus Halepensis*. Branche, cône, fleur, graine.

les graines petites, couvertes d'un tégument mou, sont prolongées en aile roussâtre. Enfin dans la région élevée du Liban on observe un Pin très voisin du précédent, *P. Brutia* Tenore, distinct toutefois par ses feuilles plus épaisses, rigides, ainsi que par ses cônes sessiles non pendants. F. Hy.

II. Exégèse. — L'arbre appelé *'orèn* n'est mentionné qu'une seule fois dans la Bible, Is., xliv, 14, dans un passage où le prophète se moque de l'idolâtre qui est à la recherche de bois dont il prend une partie pour se tailler des idoles, et dont il brûle le reste.

> Un homme va couper des cèdres,
> Il prend des rouvres et des chênes,
> Il fait un choix parmi les arbres de la forêt
> Et même il plante le *'orèn* que la pluie fait croître.

Il s'agit d'un arbre dont le bois est bon à brûler et peut être utilisé pour sculpter des idoles, un arbre qu'on peut mettre en parallèle avec le cèdre ou le chêne, qui s'en distingue cependant sous certains rapports. Le cèdre, le rouvre et le chêne sont placés ici parmi les arbres des forêts qu'on n'a pas besoin de planter et qu'on ne cultive pas. Le *'orèn* est signalé comme un arbre qu'on plante, mais cependant ce n'est pas un arbre qu'on soigne et qu'on arrose selon les procédés habituels de la Palestine pour les plantes et les arbres cultivés. On laisse à la pluie du ciel le soin de l'arroser. Tous ces caractères paraissent bien convenir à diverses espèces de pin qu'on rencontre abondamment en Palestine, surtout dans les terrains sablonneux, comme le Pin d'Alep, *Pinus Halepensis*, le Pin-Pignon ou Parasol, *Pinus Pinea*, et le *Pinus Brutia*. C'est ainsi du reste que l'entendent les Septante et la Vulgate qui traduisent *'orèn* par πίτυς, et *pinus*. Bien qu'il y ait grande divergence parmi les rabbins sur la nature de cet arbre, beaucoup cependant s'arrêtent au pin, et l'identifient avec l'arbre que les arabes appellent صنوبر, *ṣnaubar*, et qui n'est autre que le pin; ou bien ils le rangent dans la même famille que les *arazim*, « cèdres, » et les *berošim*, les cyprès: ce qui convient bien au pin.

Cependant il est des critiques qui croient que le mot *'orèn*, אֹרֶן, dont le *nun* final n'est pas régulièrement formé dans les anciens manuscrits et pourrait bien être un zaïn mal écrit, n'est autre que אֶרֶז, *'érèz*, le cèdre. Ils pensent aussi que la suite logique du sens demande qu'on lise à rebours les stiques de ce verset: car il est naturel de planter le cèdre avant de le couper. Ils ont ainsi:

> On a planté des cèdres et la pluie les fait croître,
> On laisse grandir les arbres de la forêt,
> Puis on prend le rouvre et le chêne,
> Et l'on coupe les cèdres.

C'est le sens auquel s'arrête A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, 1905, p. 269. Cette leçon et ces transpositions sont loin toutefois d'être certaines, et pourraient bien n'être qu'une interprétation de ce passage, inspirée d'un point de vue trop subjectif. Les anciennes versions tiennent pour un mot différent de *'érèz*, c'est-à-dire pour *'orèn*, « pin. » Et on peut trouver une suite logique à la pensée sans rien bouleverser. L'idolâtre cherche d'abord parmi les arbres des forêts, le cèdre, le rouvre et le chêne; il en vient même à planter des pins afin d'avoir du bois à sa convenance pour se tailler des idoles. Rien ne paraît donc exiger de transposition; et la lecture *'orèn* et sa traduction par « pin » sont suffisamment justifiées.

Cette traduction d'ailleurs trouve une certaine confirmation dans un texte égyptien du *Papyrus Anastasi*, i, 19, 3. Dans une description d'un site de Palestine, se lit le nom [hiéroglyphes], *anourna, arrouna*, qui rappelle l'hébreu *'orèn*, pin. Le rapprochement est d'autant plus vraisemblable que ce mot est placé entre deux noms de conifères, le cyprès et le cèdre, et que ces trois arbres sont dits « atteindre jusqu'au ciel ». Tous ces caractères semblent bien viser le pin-pinier. J. Lauth, dans la *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellsch.*, 1871, p. 620; V. Loret, *Études de botanique égyptienne*, dans *Recueil de travaux relatifs à la philol. et archéol. égypt.*, in-4°, 1895, p. 187.

E. Levesque.

PINA (Jean de), commentateur espagnol, né à Madrid en 1582, mort dans la même ville en 1657. Entré au noviciat des Jésuites d'Alcala en 1603, il remplit divers offices dans son Ordre. Son volumineux commentaire sur l'Ecclésiastique, *Commentariorum in Ecclesiasticum tomi quinque*, parut à Lyon de 1638 à 1648, 5 in-f°. On y rencontre des idées élevées, ingénieuses, des aperçus nouveaux, mais aussi parfois des longueurs et du remplissage. P. Bliard.

PINACLE DU TEMPLE, partie du Temple de Jérusalem sur laquelle le diable transporta Notre-Seigneur pour le tenter. Le récit de la tentation est le seul endroit du Nouveau Testament où nous rencontrons ce terme: τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, *pinnaculum templi*, Matth., iv, 6; *pinna templi*, Luc., iv, 9. Πτερύγιον est le diminutif de πτέρυξ, « aile », comme *pinnaculum* l'est de *pinna*, qui désigne en latin une grosse plume d'oiseau, ou une nageoire de poisson, cf. Lev., xi, 9, 10, 12; Deut., xiv, 9, 10, ou des créneaux de muraille. Les Septante emploient le mot πτέρυγιον — 1. pour traduire l'hébreu *kânâf*, signifiant la partie du vêtement, le bord qui pend comme une aile, Num., xv, 38; Ruth., iii, 9; I Sam. (Reg.), xv, 27; xxiv, 5; — 2. l'hébreu *senappir*, désignant l'aileron, la nageoire des poissons, Lev., xi, 9-12; Deut., xiv, 9, 10; — 3. l'hébreu *qâṣâh*, qui s'entend de « l'extrémité » du rational ou pectoral. — Que signifie exactement πτέρυγιον dans l'Évangile? Tout le monde reconnaît qu'il s'agit d'un endroit élevé, ressemblant en quelque manière à une aile ou à une pointe, mais on ne s'accorde pas sur sa situation précise. Le nom étant précédé de l'article en

grec, il en résulte que la partie du temple désignée par là était bien connue et déterminée, du temps de Jésus-Christ; aujourd'hui on ne peut faire que des conjectures. Selon les uns, le pinacle faisait partie de la maison de Dieu, ou du sanctuaire proprement dit; selon les autres, il était dans les dépendances du temple. Les partisans de cette seconde opinion s'appuient sur ce que le sanctuaire est appelé dans le Nouveau Testament ὁ ναός et que le pinacle est appelé pinacle τοῦ ἱεροῦ, non τοῦ ναοῦ. Ceux qui soutiennent la première opinion reconnaissent que le mot ναός s'applique exclusivement à « la maison de Dieu », mais ils allèguent que le mot ἱερόν, quoiqu'il puisse s'entendre quelquefois seulement des dépendances du temple, Matth., XXI, 12, 14; XXVI, 55; Marc., XIV, 49; Luc., XIX, 47; XXI, 37; XXII, 53; XXIV, 53, etc., comprend en réalité le ναός avec ses dépendances, Matth., XII, 6; XXIV, 1; Marc., XIII, 3; Luc., XXI, 5; XXII, 52; par conséquent le pinacle pourrait avoir été à la rigueur une partie du ναός. Ce n'est donc pas sur le mot ἱερόν seul qu'on peut s'appuyer pour fixer la position du pinacle.

1° Ceux qui le placent sur le sanctuaire proprement dit sont loin d'être d'accord entre eux. — 1. Grotius entend par πτερύγιον le parapet qui entourait le toit de la maison de Dieu, conformément à l'usage juif. Voir Parapet, t. IV, col. 2153. Ce parapet, d'après le Talmud, *Middoth,* IV, 6, avait trois coudées de hauteur, un peu plus d'un mètre et demi. — 2. D'autres commentateurs pensent que le pinacle est le faîte du toit, ce qui s'accorde mal avec ce que nous apprend Josèphe, *Bell. jud.,* V, v, 6, à savoir que le faîte était hérissé de pointes d'or afin que les oiseaux ne pussent pas s'y reposer. — 3. D'après Ligthfoot, *Horæ hebraicæ, Matth.,* IV, 5, *Works,* 1684, t. II, p. 130, le pinacle peut être le nom donné au portique de la maison de Dieu, אולם, *'ûlâm,* parce qu'il débordait comme des ailes à droite et à gauche l'édifice de la maison de Dieu. On peut alléguer contre cette opinion, de même que contre les deux précédentes, que les termes πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ s'entendent plus naturellement des dépendances du temple que de la maison de Dieu, mais surtout que Jésus-Christ, n'étant pas de la tribu de Lévi, se trouvait empêché par la Loi de pénétrer dans le sanctuaire. Le roi Hérode, même pendant qu'il fit reconstruire la maison de Dieu, ne put jamais y entrer. Josèphe, *Ant. jud.,* XV, XI, 5.

2° Le pinacle, d'après ceux qui le placent dans les dépendances du Temple, faisait partie du grand portique qui fermait l'aire sacrée à l'est et au sud. Josèphe, *Ant. jud.,* XV, XI, 5, décrit ce portique en ces termes : « Au sud (de la cour des Gentils) était le portique royal (τὴν βασίλειον στοάν), qui était triple et s'étendait de la vallée orientale jusqu'à la vallée occidentale; il était impossible d'aller au delà. C'est le plus remarquable des travaux qu'ait éclairés le soleil. La vallée est tellement profonde, que les yeux de celui qui regarde en bas en sont troublés. [Hérode] y éleva un portique [soutenu par un mur de terrassement] d'une immense hauteur. Si quelqu'un voulait du haut voir jusqu'au fond, il s'exposerait à être pris de vertige. » La muraille surplombe en effet la vallée du Cédron qui forme au-dessous un affreux précipice. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, IX, 7. Quand on cherche sur les lieux mêmes à se rendre compte de la scène décrite par l'Évangile, on est amené naturellement à cette conclusion : c'est au-dessus de la haute muraille qui soutient la terrasse du temple du côté de la vallée, que le démon a dû transporter Notre-Seigneur, car en aucun autre endroit, il ne pouvait le tenter avec autant de force, en lui disant : « Si tu es le Fils de Dieu, précipite-toi en bas. » Matth., IV, 6. — Ajoutons que, d'après le témoignage d'Hégésippe et de Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.,* II, 1, 23, t. XX, col. 136, 196, 200, l'apôtre saint Jacques le Mineur, le premier évêque de Jérusalem, fut précipité du pinacle du Temple, πτέρυγιον, dit Clément, πτέρυγιον τοῦ ἱεροῦ, dit d'abord Hégésippe, et puis πτέρυγιον τοῦ ναοῦ, col. 200, mais le mot ναός, dans son sens précis, ne peut être exact, parce que ni saint Jacques ni le peuple auquel il parlait ne pouvaient pénétrer dans le ναός. Ce n'est que dans le parvis que l'Apôtre a pu adresser un discours aux Israélites et ce n'est que du portique extérieur qu'il a pu être jeté en bas. Le pinacle était donc une partie du portique. Lorsque l'Apôtre eut été achevé par le bâton d'un foulon, il fut enseveli à l'endroit même où il avait consommé son martyre, ajoute Hégésippe, ce qui ne peut être vrai que s'il était mort en dehors de l'enceinte du Temple, c'est-à-dire dans la vallée de Cédron où l'on enterrait en effet les défunts, tandis qu'il était impossible d'enterrer dans le Temple même. La tradition locale place le tombeau de saint Jacques à l'angle sud-est de l'esplanade du Temple, voir Jacques 2, t. III, col. 1088, dans la vallée de Josaphat. Ces divers détails s'accordent très bien avec l'opinion qui place le pinacle au-dessus de la vallée du Cédron et la confirment par là même.

F. Vigouroux.

PINCETTES (hébreu : *malqâh, mélqâḥayîm, malqâḥayim;* Septante : λαβίς; Vulgate : *forceps*), instrument de métal composé de deux tiges qu'on peut rapprocher pour saisir un objet (fig. 87). — Il n'est question de pincettes que dans la description du mobilier du sanctuaire que Moïse fit exécuter, Exod., XXV, 38; XXVII 3; XXXVII, 23; XXXVIII, 3. Elles servaient à mettre du feu dans les encensoirs, Num., XVI, 6, 7, et à disposer les mèches des lampes, Num., IV, 9. Salomon fit fabriquer en or les pincettes du Temple, III Reg., VII, 49; II Par., IV, 21. Dans une de ses visions, Isaïe, VI, 6, vit un ange prendre un charbon ardent sur l'autel avec des pincettes, afin de lui purifier les lèvres.

H. Lesètre.



87. — Pincettes romaines antiques.
D'après Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités,* t. II, fig. 3163, p. 1240.

PINEDA (Jean de), commentateur espagnol, né à Séville en 1558, mourut dans cette ville le 27 janvier 1637. Reçu dans la Compagnie de Jésus en 1572, il s'appliqua à l'étude de l'Écriture Sainte qu'il enseigna ensuite pendant 18 ans à Cordoue, Séville et Madrid. Le premier ouvrage d'exégèse dû à la plume de P. Pineda est le *Commentariorum in Job libri tredecim;* il parut à Madrid en 1597-1601, 2 in-f°. Des rééditions de cette œuvre capitale se succédèrent à intervalles rapprochés dans diverses villes de l'Europe, Madrid, Cologne, Séville, Venise, Paris. — Ses travaux sur Salomon, *Ad suos commentarios Salomon prævius, id est, de rebus Salomonis regis libri octo,* quoique moins considérables, eurent également beaucoup de vogue à son époque; ce travail qui parut à Lyon en 1609, fut réimprimé à Venise en 1611 et à Mayence en 1613. Il donna enfin des *Commentarii in Ecclesiasten,* in-4°, Séville, 1619, Paris, 1620, et *Prælectio sacra in Cantica Canticorum,* in-4°, Séville, 1602. Ces ouvrages témoignent d'une science aussi vaste que sûre.

P. Bliard.

PINTO RAMIREZ André, commentateur portugais, né à Lisbonne en 1595, mourut le 23 mai 1654. Admis dans la Compagnie de Jésus en 1617, il enseigna longtemps la rhétorique, puis l'Écriture Sainte à Salamanque; son *Canticum Canticorum Salomonis dramatico tenore, litterali allegoria, tropologicis notis explicatum,* in-8°, Lyon, 1642, est curieux et original plutôt que sûr.

Son explication de l'*Apocalypse* qui contient les avertissements aux sept évêques d'Asie, offre de précieux enseignements moraux. *Commentarius in Epistolas Christi Domini ad septem Episcopos Asiæ quæ in Apocalypsi continentur.* Lyon, 1652, in-fol.

P. Bliard.

PIOCHE (hébreu : *ma'edêr;* Vulgate : *sarculum*), instrument destiné à défricher le sol. Notre fer de pioche se termine d'un côté en pic et de l'autre en houe. Pline, *H. N.*, XVIII, 49, 2, dit que le *sarculum* servait surtout à la petite culture dans les régions montagneuses. Le *ma'edêr* dont parle Isaïe, VII, 25, est précisément employé dans les mêmes conditions. Le même mot désignait sans doute des instruments analogues, constituant des houes plus ou moins étroites. Voir Houe, t. III, col. 766.

H. Lesêtre.

PIRES Jacques, commentateur flamand, né à Anvers le 22 janvier 1680, mort à Bruxelles le 3 janvier 1750, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Malines en septembre 1698 et professa la théologie et l'Écriture sainte. Dans son *Commentarius in sanctum Jesu Christi evangelium secundum Matthæum, necnon secundum Marcum, Lucam et Joannem,* Louvain, 1747, in-8°, Malines, 1823, il s'applique plus particulièrement à montrer l'accord des quatre écrivains sacrés d'après saint Augustin, Maldonat et Cornelius a Lapide; puis à fournir des armes contre les hérétiques, à mettre en relief les idées mystiques auxquelles le texte peut se prêter sans effort.

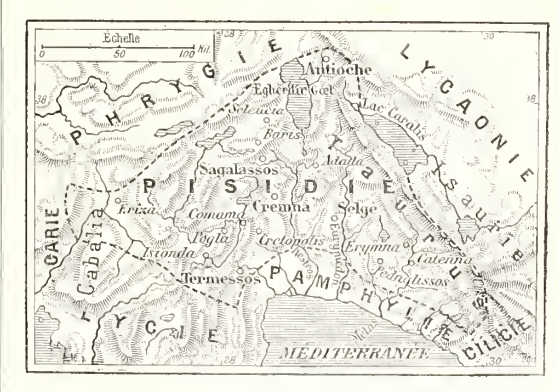
P. Bliard.

1. PISCINE (hébreu : *berêkâh;* Septante : κρήνη, κολυμβήθρα; Vulgate : *piscina, natatoria*), bassin artificiel à ciel ouvert, construit pour garder l'eau des sources, des pluies ou des aqueducs. Il diffère de la citerne, ordinairement couverte, moins vaste et alimentée seulement par l'eau de pluie. Voir Citerne, t. II, col. 787. — Différentes piscines sont mentionnées dans la Bible, la piscine de Gabaon, II Reg., II, 13, voir t. III, col. 19; les piscines d'Hésébon, Cant., VII, 5, voir t. III, col. 659; la piscine de Samarie, III Reg., XXII, 38; les piscines attribuées à Salomon, Eccle., II, 6, voir t. I, col. 799, et les piscines de Jérusalem : la piscine supérieure, sur le chemin du champ du Foulon, IV Reg., XVIII, 17; Is., VII, 3; XXXVI, 2; la piscine inférieure, Is., XXII, 9, 11; la piscine attribuée à Ézéchias, IV Reg., XX, 20; II Esd., III, 16; la piscine du roi, II Esd., II, 14; la piscine de Siloé, II Esd., III, 15; Joa., IX, 7, 11, et la piscine probatique ou de Bethesda. Joa., V, 2, 4, 7. Sur les piscines actuelles de la ville, voir Jérusalem, t. III, fig. 245, 246, col. 1347, 1350. Cf. C. Mommert, *Topographie des alten Jerusalems,* 3 in-8°, Leipzig, 1900-1905, t. III, p. 76-102. Pour la piscine supérieure voir Piscine 2. Ézéchias fit déverser par un aqueduc la fontaine de Gihon dans la piscine de Siloé (voir Aqueduc, t. I, col. 804), appelée pour cette raison piscine inférieure. L'attribution de piscines à l'initiative de ce roi ne vise pas autre chose que ce travail, qui eut pour résultat d'alimenter la fontaine de Siloé. Voir Siloé. Quant à la piscine du roi, c'était sans doute celle que Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, appelle piscine de Salomon et qu'il place à l'est de Siloé. Voir son emplacement, t. III, fig. 249, col. 1356. Sur la piscine Probatique, voir Bethsaïde, t. I, col. 1723. — Nahum, II, 8, compare Ninive, au temps de sa prospérité, à une piscine d'eaux; ni les habitants, ni les ressources ne manquaient alors à la cité. — Les piscines servaient à recueillir l'eau pour différents usages. La piscine de Siloé recevait par un aqueduc creusé dans le roc l'eau de la source de Gihon, que l'on tenait à soustraire aux atteintes d'un ennemi assiégeant la ville. On puisait aux piscines l'eau à boire, Luc., XXII, 10; on y lavait des objets divers et l'on s'y baignait, comme à la piscine de Samarie, III Reg., XXII, 38, à la piscine de Bethesda, Joa., V, 4, et très probablement dans les autres. Voir Bain, t. I, col. 1387. C'est encore ce qui se pratique aujourd'hui aux piscines de Siloé et de la Vierge. Cf. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1894, t. I, p. 376-379.

H. Lesêtre.

2. PISCINE SUPÉRIEURE (hébreu : *berêkâh hâ-'elyônâh,* Septante : ἡ κολυμβήθρα ἡ ἄνω), piscine située près de Jérusalem, où conduisait une route appelée chemin du champ du Foulon. Elle est mentionnée en deux occasions : 1° C'est en cet endroit que fut faite la prophétie d'Emmanuel, Is., VII, 3; 2° C'est là que le Rabsacès et les envoyés de Sennachérib s'adressèrent au peuple qui était sur les murs de la ville pour le presser de se soumettre au roi d'Assyrie. IV Reg., XVIII, 17; Is., XXXVI, 22. Il résulte des détails de cette dernière scène que la piscine était en dehors de la ville. Pendant longtemps on a cru que la piscine supérieure se trouvait à l'ouest de Jérusalem à l'emplacement du *Birket Mamillah* actuel. Voir Jérusalem, t. III, col. 1349; Champ du Foulon, t. II, col. 529. Cf. C. Mommert, *Topographie des alten Jerusalem,* III Th., Leipzig (1905), p. 76-79, 132. Plusieurs savants contestent aujourd'hui cette identification et identifient la piscine supérieure avec une des piscines de Siloé. Voir J. Benziger, *Hebräische Archäologie,* 1894, p. 52.

PISIDIE (grec : Πισιδία), contrée située dans la partie sud-ouest de l'Asie Mineure, et mentionnée deux



88. — Carte de la Pisidie.

fois dans le Nouveau Testament : Act., XIII, 14, et XIV, 24.

1° *Limites.* — Elle était enclavée entre le haut plateau phrygien et la vaste plaine de Pamphylie. Ses limites précises ne peuvent pas plus être déterminées que celles d'autres nombreuses provinces de la péninsule asiatique, car elles varièrent aux différentes époques de l'histoire. On peut dire du moins avec assez d'exactitude, qu'à l'époque qui nous intéresse, la Pisidie était bornée au nord par la Phrygie; au sud, par la Pamphylie, qui la séparait de la Méditerranée; à l'est, par le territoire isaurien et la Lycaonie; à l'ouest et au sud-ouest, par la Carie et la Lycie (fig. 88).

2° *Géographie physique.* — La Pisidie était un district rocheux, montagneux, formé par la chaîne du Taurus occidental, qui a, dans ces parages, quelques-uns de ses pics les plus élevés. C'est une des contrées les plus sauvages, les plus accidentées et les plus pittoresques de l'Asie Mineure. Çà et là s'ouvrent de larges vallées, où coulent des cours d'eau dont plusieurs, tels que le Kestros, l'Eurymédon et le Mélas, sont considérables et vont se jeter dans le golfe de Pamphylie. Dans la partie septentrionale du pays se trouvent plusieurs lacs salés, et aussi le grand lac d'eau douce qui porte

le nom d'*Egherdîn Gœl*. Au sud, les montagnes descendent d'une manière assez abrupte dans la plaine pamphylienne et, sur la partie inférieure de leurs pentes fort bien exposées, croissent l'olivier, le styrax et plusieurs autres plantes aromatiques.

3° *Population et histoire de la Pisidie.* — Les Pisidiens formaient une race montagnarde âpre et belliqueuse, passionnée pour la liberté et ardemment hostile à tout ce qui pouvait gêner son indépendance. Strabon, XII, VI, 7; Pline, *H. N.*, v, 24. On ignore quelles étaient leurs origines ethnologiques. Ils furent d'abord gouvernés par des chefs héréditaires; puis Amyntas, le dernier roi des Galates, réunit tout le pays sous sa domination, en 36 avant J.-C. C'est Xénophon, dans son *Anabasis*, I, I, 11; II, I, 4, etc., qui fait la première mention historique des Pisidiens. Ne redoutant rien, ils troublaient fréquemment le repos des contrées voisines, par des invasions soudaines et terribles, dont ils revenaient chargés de butin. Cf. Strabon, *l. c.;* Tite Live, XXXV, 13. On comprend donc qu'ainsi exercés à la guerre et au brigandage, ils aient fait, à l'occasion, d'excellents soldats. Voir Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5; *Bell. jud.*, XLIII, 3. Aussi, ni les Perses, ni Alexandre le Grand, ni les Séleucides, ni même les Romains ne réussirent-ils à les subjuguer complètement. Si le général romain Quirinius parvint à s'emparer de la citadelle de Cremna, après de longs efforts, et à y installer une colonie de vétérans, et si d'autres colonies furent également établies à Antioche et en d'autres localités, Pline, *H. N.*, v, 24, le cœur de la contrée ne fut jamais dompté. Après cette conquête imparfaite de Rome, la Pisidie fut rattachée à la province de Galatie (25 avant J.-C.) et puis de Pamphylie. Cf. Ptolémée, v, 4 et 5; J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain*, t. II, trad. franç., Paris, 1892, p. 238, 278, 313. Ce n'est qu'en 297 de notre ère, durant le règne de Dioclétien, qu'elle devint une province à part, gouvernée par un *præses.* — On conçoit aisément, d'après les détails qui précèdent, que les Pisidiens soient demeurés à peu près totalement rebelles à la civilisation hellénique. Cependant, le langage et l'art grecs pénétrèrent à la longue dans la contrée, comme le montrent, d'une part, les inscriptions récemment découvertes, et, de l'autre, les restes assez bien conservés des anciens monuments. On ne possède que de rares fragments de la langue propre aux Pisidiens. Voir W. M. Ramsay, *Inscriptions en langue pisidienne,* dans la *Revue des Universités du Midi,* 1895, p. 353-360. — Les villes principales de la Pisidie, vraies forteresses au milieu des montagnes, étaient Sagalassos, Selgé, Cremna, Termessos, Pednalissos. Les ruines de plusieurs d'entre elles ont été retrouvées de nos jours.

4° *La Pisidie et le Nouveau Testament.* — La Pisidie reçut plusieurs fois la visite de saint Paul. Durant son premier voyage apostolique, il la traversa du sud au nord, avec Barnabé, en venant de Chypre et de Pamphylie. Act., XIII, 13-14. Puis il la parcourut de nouveau en sens inverse, du nord au sud, lorsqu'il revint de Lystres et d'Icone à Antioche (de Pisidie), et redescendit en Pamphylie. Act., XIV, 20-23. Il est probable qu'il visita aussi la partie septentrionale de la province au début de son second voyage apostolique, en compagnie de Silas et de Timothée, Act., XVI, 6; mais cela n'est pas dit explicitement. Saint Luc décrit tout au long, Act., XIII, 14-52, le ministère et le beau succès de l'Apôtre à Antioche. Notons, à ce sujet, une double leçon du texte sacré, au passage Act., XIII, 14. Pour distinguer cette ville importante de plusieurs autres cités homonymes, spécialement d'Antioche de Syrie, le narrateur emploie, d'après le « textus receptus », l'expression Ἀντιόχειαν τῆς Πισιδίας, « Antioche de Pisidie »; mais il est vraisemblable, d'après les manuscrits א, A, B, C, etc., que la leçon primitive était Ἀντιόχειαν τὴν Πισιδίαν, « Antioche la Pisidienne. »

Dans l'énumération des nombreux périls auxquels il fut exposé durant son long ministère, saint Paul signale en particulier, II Cor., XI, 26, ceux qu'il courut en passant les fleuves et de la part des brigands. Il fit sans doute très spécialement l'expérience de ces deux sortes de dangers en voyageant sur les routes pisidiennes. D'une part, en effet, il eut à franchir plus d'un torrent de montagne, aux eaux gonflées par les pluies. D'autre part, ce que nous avons dit plus haut du caractère des habitants de la Pisidie montre que les « périls des brigands » n'étaient pas rares dans cette région. D'ailleurs, les inscriptions anciennes qu'on y a trouvées mentionnent en propres termes cette espèce de péril. Plusieurs d'entre elles signalent l'existence d'un corps de gardiens, qui avaient pour fonction principale de protéger les voyageurs et les propriétés contre les bandits : ὀροφύλακες, παραφυλακταί. Une autre est dédiée par des parents éplorés « à Sousou, leur fils, gardien des montagnes, égorgé par des brigands. » Voir W. M. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor,* p. 174; Id., *The Church in the Roman Empire,* p. 23-25.

Il semble qu'il existe encore un vestige du passage de saint Paul en Pisidie, dans le nom de *Kara Bavlo* (c'est-à-dire Παῦλο) que portent les ruines de l'ancienne ville d'Adada, située autrefois sur la route qui conduisait directement de la côte de Pamphylie à Antioche de Pisidie. Cf. Ramsay, *The Church in the Roman Empire,* p. 20-23.

Voir Strabon, XII, VI, 7 et 8; Pline, *H. N.*, v, 24; Kiepert, *Alte Geographie,* in-8°, p. 127; Conybeare et Howson, *The Life and Epistles of St. Paul,* Londres, 1875, in-12, p. 129-134; C. Fouard, *Saint Paul, ses missions,* in-8°, Paris, 1872, p. 28-32; le comte Lanckoronski, *Städte Pamphyliens und Pisidiens,* in-8°, t. II, Vienne, 1892. L. FILLION.

PISTACHE (hébreu : *botnîm :* Septante : τερέβινθος; Vulgate : *terebinthus*), fruit du Pistachier.

I. DESCRIPTION. — Le *Pistacia vera* (vulgairement Pistachier), fig. 89 est un arbrisseau de la famille des Térébinthacées. Les feuilles pennées avec 1 ou 2 paires de folioles, rarement réduites à la foliole terminale, sont d'abord velues sur toute leur surface, puis à la fin seulement aux bords, très amples, coriaces, obtuses ou mucronulées, luisantes en dessus, avec des nervures saillantes. Les fleurs dioïques et apétales, en panicules dressées, ont les caractères de celles du Lentisque. Mais le fruit devient beaucoup plus gros, rouge, oblong, prolongé en apicule à son sommet. Originaire des montagnes du Liban, il s'est répandu par la culture dans toute la région méditerranéenne et orientale, pour son fruit dont la pulpe est aigrelette et comestible. L'amande est oléagineuse, et le bois fournit un combustible excellent. Enfin son écorce astringente peut servir au tannage, et secrète la résine connue sous le nom de *Térébenthine de Chio.* F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Les *botnîm* figurent parmi les meilleures productions du pays de Canaan, que les enfants de Jacob doivent porter en présent au premier ministre du pharaon d'Égypte. Gen., XLIII, 11. Que sont ces *botnîm?* A s'en tenir aux seules versions anciennes, il serait difficile de décider, puisque les unes, comme la version samaritaine, la version arabe des Samaritains et celle d'Erpenius voient dans les *botnîm* les noix du pistachier, et les autres plus anciennes et plus nombreuses traduisent par térébinthe, comme les Septante, τερέβινθος, la Vulgate, *terebinthus,* le syriaque, *betmo,* le chaldéen, *butma'*, l'arabe, *butm.* Les Arabes appellent actuellement le térébinthe *butm,* tandis qu'ils donnent au pistachier le nom de *fistûq.* Et les noms employés par le syriaque et le chaldéen, *betmo,*

butmâ désignent également dans ces langues le térébinthe. Il y a lieu de remarquer cependant que le *Pistacia vera* et le *Pistacia terebinthus* sont deux arbres de la même famille, des plantes ayant entre elles de grandes analogies; c'est ce qui a amené les Grecs à les confondre. Théophraste, *Hist. pl.*, IV, 5. Il est fort possible que les peuples orientaux aient aussi compris sous la même dénomination les deux espèces du *Pistacia* et que tout en traduisant par térébinthe, les versions sémitiques aient eu en vue cependant le *Pistacia vera*. Les fruits du térébinthe ne sauraient guère être offerts en présent comme une des meilleures productions de la Palestine, tandis que la noix du pistachier était et est encore très appréciée. C'est ce qu'ont bien vu d'anciens commentateurs juifs : ainsi le *botnah* du *Tr. Schebi*, 7, est regardé par la glose de



89. — *Pistacia vera.*

Bartenora et par Maimonide comme une espèce de noix, appelée פאסתוק, *p'istuq*. On sait du reste que le pistachier était très répandu en Palestine. La ville de *Betonim*, Job, XIII, 26, au pays de Gad, paraît tirer son nom de l'abondance de cet arbre. Pline, *H. N.*, XIII, 10, y reconnaît une spécialité de la Syrie, qu'on ne trouvait pas en Égypte : ce qui est conforme au texte de la Genèse, XLIII, 11. Pour ces diverses raisons l'identification des *botnim* avec les pistaches est très vraisemblable : c'est le sentiment de Bochart, *Geograph.*, t. II, l. I, ch. X; de Celsius, *Hierobotanic.*, in-8°, Amsterdam, t. I, p. 24; de Michaelis, *Supplementa ad lexica hebraica*, in-8, Gœttingue, 1792, t. I, p. 171. Cf. I. Löw, *Aramaïsche Pflanzennamen*, in-8°, p. 420.

E. LEVESQUE.

PLACE D'HONNEUR, place attribuée à un personnage considérable. — 1° La droite est ordinairement attribuée, dans la Sainte Écriture, à celui qu'on veut particulièrement honorer. Dieu fait siéger à sa droite le Messie, son Fils incarné. Ps. CX (CIX), 1; Matth., XXII, 44; Marc., XII, 36; Luc., XX, 42; Act., II, 34; Heb., I, 13. Devant le sanhédrin, Notre-Seigneur annonce qu'on le verra un jour occuper cette place. Matth., XXVI, 64; Marc., XIV, 62; Luc., XXII, 69. Il en prend possession au jour de son ascension. Marc., XVI, 19. Saint Étienne le voit à cette place. Act., VII, 55. Les Apôtres parlent souvent du Christ à la droite de Dieu. Rom., VIII, 44; Col., III, I; Heb., I, 3; VIII, 1; X, 12; XII, 2; I Pet., III, 22. Au dernier jour, le Fils de l'homme occupera le siège de sa majesté pour exercer sa fonction de juge suprême. Matth., XXV, 31.

2° Le roi Salomon fait asseoir la reine Bethsabée a sa droite. III Reg., II, 19. Dans l'épithalame du Psaume XLV (XLIV), 10, la reine est aussi à la droite du roi. Le peuple d'Israël est appelé « l'homme de la droite » de Jéhovah, Ps. LXXX (LXXIX), 18, à cause de la place d'honneur que Dieu lui a assignée parmi les autres peuples. Au dernier jugement, les brebis, c'est-à-dire les âmes des justes, seront placées à droite. Matth., XXV, 33. Il ne faut pas mettre son ennemi à côté de soi, le faire asseoir à sa droite, si l'on ne veut pas être supplanté par lui. Eccli., XII, 12.

3° La place attribuée à quelqu'un marque sa dignité et l'autorité qu'il exerce. Job, XXIX, 25, dit que quand il se rendait dans l'assemblée de ses concitoyens, on lui donnait la première place et il siégeait comme un roi. La mère des fils de Zébédée demande à Notre-Seigneur que, dans son royaume, ses deux fils soient assis l'un à sa droite et l'autre à sa gauche. Matth., XX, 21. C'était réclamer pour eux les deux premières dignités dans ce royaume temporel dont on croyait l'établissement imminent. La seconde place est attribuée au premier ministre du roi. Joseph occupe le second char après le pharaon. Gen., XLI, 43. Jonathas sera le second après David, I Reg., XXIII, 27; Elcana est le second après Achaz, II Par., XXVIII, 7; Aman et Mardochée occupent la même place auprès d'Assuérus. Esth., X, 3; XIII, 3, 6. Daniel, V, 7, 16, 29, n'est que le troisième dans le royaume, parce que le roi Nabonide avait associé au gouvernement son fils Balthasar. A Malte, le gouverneur Publius portait le titre de πρῶτος, « premier ». Act., XXVIII, 7. On regardait comme un honneur de siéger au milieu des premiers. I Reg., II, 8; III Reg., XXI, 9; Prov., XXXI, 23. Les rois mettent leur plaisir dans les trônes et les sceptres, Sap., VI, 22; la sagesse vaut mieux que ces choses. Sap., VII, 8. Les pharisiens aimaient à occuper les premières places dans les festins et dans les synagogues. Matth., XXIII, 6; Marc., XII, 39; Luc., XX, 46. Quand un riche se présentait dans certaines réunions, on lui offrait une place d'honneur en lui disant : σὺ κάθου ὧδε καλῶς, « à toi cette belle place ». Jacob., II, 3, — Au jour du jugement, les Apôtres siégeront sur douze sièges d'honneur, pour juger avec le Fils de l'homme. Matth., XIX, 28. Alors celui qui aura vaincu sera assis avec le Fils de Dieu sur son trône, de même que le Fils est assis sur le trône du Père. Apoc., III, 21. Mais bien des rôles seront changés; beaucoup de ceux qui étaient les premiers sur la terre seront alors les derniers et réciproquement. Matth., XIX, 30; XX, 16; Marc., X, 31.

4° La place occupée à table était en rapport avec la dignité de chaque convive. La reine, épouse d'Artaxerxès, est assise auprès du roi pendant le repas, II Esd., II, 6, sans doute dans l'attitude figurée t. IV, fig. 97, col. 290. A l'époque de Notre-Seigneur, on recherchait avec avidité les premières places à table. Matth., XXIII, 6; Marc., XII, 39; Luc., XX, 46. Un jour, le divin Maître fut témoin de cet empressement. Il en prit occasion pour donner aux convives une leçon de savoir-vivre, dont il fit en même temps une leçon d'humilité. Luc., XIV, 7-11. L'hôte en effet ne respectait pas toujours le choix de chaque convive; il faisait monter l'un et descendre l'autre, ce qui était une source d'humiliations pénibles, bien que méritées. Les Apôtres ne profitèrent pas de la leçon. Avant la dernière Cène, au moment sans doute où il s'agissait de prendre place à table, on les voit se disputer sur la préséance.

Luc., XXII, 24-30. En leur lavant les pieds lui-même, Notre-Seigneur leur montra en quoi consisteraient les dignités dans son royaume. Joa., XIII, 4, 5, 13-17. — Sur la place occupée par les convives à l'époque évangélique, voir LIT, t. IV, col. 290-291.

H. LESÊTRE.

PLACE PUBLIQUE (hébreu : *ḥûṣ*, « le dehors », *reḥob*, « ce qui est large », *šûq*, « là où l'on court »; Septante : πλατεία, πλάτος, ἀγορά; Vulgate : *platea*, *forum*), espace découvert, à proximité des habitations. — Dans les villes d'Orient, il n'y avait pas de places proprement dites comme dans les nôtres. Les maisons étaient resserrées les unes près des autres, les rues étroites, souvent tortueuses et encombrées. On se gardait d'y ménager des emplacements vides, où l'on n'aurait pu s'abriter contre le soleil et qui, dans les villes entourées de murs, auraient rendu l'enceinte plus étendue et plus difficile à défendre. Les places n'étaient ordinairement que l'espace maintenu libre à l'entrée des villes ou des villages. De là les noms qui leur sont donnés; ce sont des endroits en dehors de l'agglomération, ils sont larges, on peut y courir, ce qui n'était pas possible dans les rues. Les places étaient les lieux naturellement indiqués pour servir à toutes les manifestations de la vie publique. La Sainte Écriture y fait assez souvent allusion.

1° Quand des étrangers arrivaient, ils se tenaient sur la place, jusqu'à ce que quelqu'un leur offrît l'hospitalité. Jud., XIX, 16, 17, 20. Parfois, ils préféraient s'y établir pour passer la nuit. Gen., XIX, 2. Comme la place était le lieu de passage de tous les arrivants et de tous les sortants, on y cherchait ceux qu'on voulait rencontrer, Cant., III, 2; on y faisait les proclamations publiques, Prov., I, 20; Luc., X, 10, les vieillards venaient y deviser à l'aise, quand la chaleur était tombée, I Mach., XIV, 9; on y trouvait les ouvriers à louer, Matth., XX, 3, et les convives à inviter. Luc., XIV, 21. Les gens d'importance aimaient à s'y rendre pour être salués, Matth., XXIII, 7; Marc., XII, 38; Luc., XI, 43; XX, 46; mais, comme on y rencontrait toutes sortes de personnes et d'objets plus ou moins impurs, les pharisiens ne manquaient pas de se laver en revenant de la place publique. Marc., VII, 4. Notre-Seigneur voulut bien enseigner souvent sur les places publiques, Luc., XIII, 26, mais sans y faire retentir sa voix comme ceux qui veulent imposer à la foule. Matth., XII, 19. Dans les villes et les villages, on rassemblait les malades sur les places publiques, pour qu'il les guérît. Marc., VI, 56.

2° Les places étaient le théâtre des événements qui intéressaient toute la population. En cas de danger, c'est là que retentissaient les cris d'alarme. Ps. CXLIV (CXLIII), 14. Les ennemis les occupaient tout d'abord. Lam., IV, 18. Les Hébreux devaient y brûler tout le butin des villes adonnées à l'idolâtrie. Deut., XIII, 16. Les Philistins avaient suspendu les os de Saül et de Jonathas sur la place de Bethsan. II Reg., XXI, 12. Après la défaite, la place publique devenait le siège de la désolation populaire. Is., XV, 3; Am., V, 16. Menacé par Sennachérib, Ézéchias réunit les chefs militaires sur une place, hors de la ville, et les exhorta au courage et à la confiance. II Par., XXXII, 6. Esdras lut la loi au peuple assemblé sur la place, devant la porte des Eaux, et ensuite, sur cette place et sur celle d'Éphraïm, on dressa des tentes pour célébrer la fête des Tabernacles. II Esd., III, 8, 16. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1364, 1365. Parfois aussi, sur les places, on installa les cultes idolâtriques, Ézech., XVI, 24, 31, assimilés à la fornication. Cf. Prov., VII, 12.

3° La place publique était le rendez-vous de la jeunesse, qui y prenait ses ébats. Les jeunes garçons et les jeunes filles y venaient jouer. Zach., VIII, 5; Matth., XI, 16; Luc., VII, 32. Dans les temps de calamités, la mort frappait les jeunes gens des places publiques. Jer., IX, 21; XLIX, 26; L, 30; les enfants et les nourrissons y tombaient en défaillance. Lam., II, 11.

4° Sur la place publique, par laquelle tous les hommes passaient pour se rendre aux champs ou en revenir, la justice tenait ses séances. Job, XXIX, 7; cf. Act., XVI, 19. Mais souvent la vérité et la justice trébuchaient sur la place publique, Is., LIX, 14, l'oppression et l'astuce s'y installaient à demeure. Ps. LV (LIV), 12. Voir JUGEMENT, t. III, col. 1843; PORTE. Les places publiques servaient aussi pour les marchés. Voir MARCHÉ, t. IV, col. 748. — Daniel, IX, 25, prédit la restauration de Jérusalem, avec ses places et son enceinte; Tobie, XIII, 22, souhaitait que le pavé de ces places fût de pierres d'une blancheur sans tache.

5° Il est aussi question d'autres places : la place orientale du Temple, c'est-à-dire le grand parvis, dans lequel Ézéchias réunit les prêtres et les lévites, II Par., XXIX, 4; Esdras y rassembla aussi tout le peuple, I Esd., X, 9, et Judas Machabée y détruisit les autels idolâtriques que les étrangers y avaient élevés, II Mach., X, 2; la place du palais de Suse, à travers laquelle Mardochée fut promené en triomphe, Esth., IV, 6; VI, 9, 11, et les places que voit saint Jean dans la Jérusalem déicide. Apoc., XXI, 21; XXII, 2. Voir AGORA, t. I, col. 275; FORUM, t. II, col. 2328. — Souvent les versions parlent de places là où le texte hébreu mentionne un emplacement quelconque, une contrée, Job, XVIII, 17, et surtout des rues. II Reg., XXII, 43; III Reg., XX, 34; Tob., II, 3; Esth., IV, 1; Ps. XVIII (XVII), 43; Prov., VII, 8; XXII, 13; Eccle., XII, 4, 5; Eccli., IX, 7; Is., V, 25; X, 6; XXIV, 11; Jer., V, 1; VII, 17, 34; XLIV, 6, 17, 21; Lam., II, 12; IV, 1, 8, 14; Ezech., XXVI, 11; XXVIII, 23; Mich., VII, 10; Nah., II, 4; Zach., VIII, 4; IX, 3; I Mach., I, 58; II, 9; II Mach., III, 19; Matth., VI, 5; Act., V, 15. Voir RUE.

6° En dehors des villes, certains croisements de routes forment des sortes de places ou carrefours. Ainsi, pour tirer ses présages, le roi de Babylone s'arrête à *'êm had-dérêk*, « la mère du chemin », à la tête de deux chemins, ἐπὶ τὴν ἀρχαίαν ὁδὸν, « à l'antique chemin », probablement pour ἐπὶ τήν ἀρχήν ὁδοῦ, « au commencement du chemin », *in bivio*, « au carrefour ». Ezech., XXI, 21 (26). — La Vulgate appelle *bivium*, carrefour, ce que l'hébreu et les Septante nomment « porte d'Énaïm ». Gen., XXXVIII, 14, 21. Voir ENAIM, t. II, col. 1766. Elle donne encore le nom de *bivium* à l'ἄμφοδον, « la rue », de Bethphagé. Marc., XI, 4. Enfin, elle appelle *trivia*, « carrefours des trois chemins », les places des villes de Moab. Is., XV, 3.

H. LESÊTRE.

PLAGIAIRE (grec : ἀνδραποδιστής; Vulgate : *plagiarius*), celui qui vend ou qui achète comme esclave un homme libre, dont on s'est emparé par vol. Saint Paul, I Tim., I, 10, énumère les plagiaires avec les homicides et les autres criminels dignes de toute la rigueur des lois. Le plagiat ainsi entendu était puni de mort chez les Hébreux, Exod., XXI, 16; Deut., XXIV, 7; chez les Grecs, Xénophon, *Memorab.*, I, II, 62, et chez les Romains. *Lex Fabia, Digest.*, XLVIII, tit. XV. La loi mosaïque condamnait à mort non seulement celui qui avait vendu comme esclave un homme ou une femme volée, mais aussi celui qui, sans les vendre, les retenait entre ses mains. Exod., XXI, 16.

PLAIDEUR, celui qui, devant le juge, défend ce qu'il croit être son droit. — Chez les Hébreux, chacun plaidait lui-même sa cause devant les juges. A défaut de témoins pour appuyer sa revendication ou sa défense, il prêtait serment afin de donner plus de poids à sa parole. Exod., XXII, 11; Heb., VI, 16. Voir JUGEMENT, t. III, col. 1844; PROCÉDURE. Booz et le proche parent de Ruth font valoir chacun leurs raisons devant dix anciens pour épouser ou ne pas épouser la jeune fille.

Ruth, IV, 1-6. Deux femmes viennent ainsi plaider devant Salomon, au sujet de l'enfant que chacune prétend être le sien. III Reg., III, 16-28. Déjà, du temps de David, Absalom cherchait à attirer à lui les plaideurs, sous prétexte que justice ne leur était pas rendue au tribunal royal, II Reg., XV, 2-4, bien que lui-même fût rentré en grâce sur l'intervention d'une femme de Thécué, venue pour plaider auprès de David la cause d'un fils soi-disant menacé de mort par sa parenté. II Reg., XIV, 4-20. Les plaideurs usaient parfois de moyens indélicats pour capter la bienveillance des juges. Prov., XVII, 15, 23; XVIII, 5; XXIV, 23; XXVIII, 21. — Notre-Seigneur recommande au plaideur de s'accorder avec son adversaire pendant qu'ils sont tous les deux ensemble en route pour le tribunal; car, une fois entre les mains de la justice, l'affaire suivra son cours et le plaideur imprudent ou opiniâtre en subira les dures conséquences. Matth., V, 25. En parlant ainsi, le divin Maître entend donner un conseil pratique non seulement pour la vie présente, mais encore pour l'autre vie. On a intérêt à donner satisfaction en ce monde à tous ceux qu'on a lésés de quelque manière; car, si l'affaire vient en état au tribunal du souverain Juge, la sentence sera redoutable, et le coupable ne sortira de prison qu'après avoir payé jusqu'à la dernière obole. Voir PURGATOIRE. — Saint Paul ne veut pas que les chrétiens qui ont à plaider quelque affaire l'un contre l'autre en appellent aux tribunaux des païens. « Quand vous avez des jugements à faire rendre sur les affaires de cette vie, dit-il, établissez pour les juger ceux qui sont les moins considérés dans l'Église. » I Cor., VI, 4. Les plus humbles fidèles, avec leur simple bon sens, seront aptes à juger ces différends à l'amiable, et l'on évitera ainsi de porter à la connaissance d'adversaires des discussions qui leur donneraient occasion de se moquer d'hommes faisant profession de vivre en paix les uns avec les autres et de n'attacher qu'une médiocre importance aux intérêts matériels. D'autre part, le conseil de l'Apôtre montre que, sur certaines questions temporelles, il peut exister des dissentiments légitimes, même entre les chrétiens. Mais le chrétien ne doit pas être un homme à procès. L'Apôtre s'inspire du conseil donné par Notre-Seigneur : « Si l'on t'appelle en justice pour avoir ta tunique, abandonne encore ton manteau. » Matth., V, 40; Luc., VI, 29, 30. Il est évident qu'il n'y a pas ici de précepte. Ainsi l'a compris saint Paul qui, en plusieurs circonstances, a revendiqué ses droits, à Philippes, Act., XVI, 37-38; à Jérusalem, XXII, 25-26; XXIII, 1; devant les procurateurs Félix, XXIV, 10, et Festus, XXV, 8-12. Si le chrétien abandonnait toujours tous les siens, les adversaires l'accuseraient de pusillanimité, son abnégation encouragerait tous les attentats et il finirait lui-même par ne plus compter dans la société des hommes. La charité, autant que la justice, commande de se défendre légalement en certains cas, pour ne pas laisser les méchants maîtres absolus de tous les biens d'ordre temporel. Cf. S. Augustin, *Epist.* 138, II, 9-15, t. XXXIII, col. 528-532; *De serm. Dom. in mont.*, I, 18, 63, t. XXXIV, col. 1261-1262. H. LESÊTRE.

PLAIE, résultat d'un coup, d'une blessure, d'un mal quelconque qui entame partiellement le corps, et, par extension, calamité de tout ordre qui atteint une personne ou une collectivité. Ce mot représente donc plusieurs idées, auxquelles correspondent, dans l'hébreu et dans les versions, des termes tantôt identiques et tantôt différents.

1° *Coups* (hébreu : *makkâh*, de *nâkâh*, « frapper »; Septante : πληγή; Vulgate : *plaga*). 1. Les coups sont assez souvent mentionnés dans la Sainte Écriture. Exod., II, 11; Prov., XVII, 10; XIX, 29; XXIII, 13, 14; II Mach., III, 26; VI, 30; Matth., V, 39; XXIV, 49; XXVI, 51, 68; XXVII, 30; Act., XXIII, 2, etc. Voir SOUFFLET. — 2. La loi prévoyait le châtiment ou le dédommagement qu'entraînent les coups donnés. Qui frappait son père ou sa mère encourait la mort. Exod., XXI, 18. Frapper son esclave à coups de bâton jusqu'à lui ôter la vie méritait châtiment; si l'esclave survivait, ne fût-ce qu'un jour ou deux, le maître restait indemne. Exod., XXI, 20. Ceux qui, en se battant, heurtaient une femme enceinte, devaient une amende si l'accouchement n'était que prématuré. Au cas contraire, on appliquait la peine du talion, qui concernait également les cas de blessure, de mutilation ou de meurtrissure. Exod., XXI, 22-25. Voir TALION. Celui qui, en donnant un coup à son esclave, lui faisait perdre un œil ou même une dent, lui devait en retour la liberté. Exod., XXI, 26. — 3. La loi réglait enfin le nombre de coups qui pouvaient être infligés par sentence juridique. Ils devaient être proportionnés à la faute et ne jamais dépasser quarante. Deut., XXV, 2, 3. On les infligeait anciennement sous forme de bastonnade. Voir BASTONNADE, t. I, col. 1500. Après la captivité, on y substitua la flagellation. Voir FLAGELLATION, t. II, col. 2281. Cf. Act., XVI, 23, 33; II Cor., VI, 5; XI, 23.

2° *Blessure* (*makkâh*, πληγή, *plaga; pèṣa'*, *de pâṣa'*, « blesser », τραῦμα, *vulnus; dakkê'*, de *dâkâ'*, « être broyé », πληγή, *infirmitas; maḥaṣ*, de *mâḥaṣ*, « frapper », πληγή, *plaga; ḥêṣ*, « blessure de flèche », de *ḥêṣ*, « flèche », βέλος, *sagitta; néga'* de *nâga'*, « frapper », ἁφή, μάστιξ, *plaga, lepra, flagellum; šébèr*, de *šabar*- « briser », σύντριμμα, *fractura*). 1. La première mention de blessure se lit dans le chant de Lamech. Gen., IV, 23. Voir LAMECH, t. IV, col. 41. On trouve ensuite mentionnées les blessures de Job, XXXIV, 6; d'Achab, III Reg., XXII, 35; de Joram, IV Reg., IX, 15; II Par., XXII, 6; de Notre-Seigneur, Joa., XIX, 18; XX, 27; cf. Is., LIII, 10; de saint Paul, Act., XVI, 33, etc. Au désert, les Hébreux sont blessés par les morsures des serpents. Num., XXI, 6. Il n'y a que plaies et blessures, par conséquent violences de toutes sortes, dans Jérusalem, au temps de Jérémie, VI, 7. Les faux prophètes font passer les incisions qu'ils pratiquaient sur eux-mêmes pour des blessures qu'ils auraient reçues dans des rixes avec leurs amis. Zach., XIII, 6. Voir INCISION, t. III, col. 868. Le voyageur de la parabole du bon Samaritain est couvert de blessures par les voleurs. Luc., X, 30. Les ivrognes encourent souvent des blessures. Prov., XXIII, 29. Les verges causent des blessures qui contribuent à corriger le vice. Prov., XX, 30; Eccli., XXVIII, 21; XXX, 7. L'humanité sera sauvée par les blessures et les meurtrissures du Rédempteur. Is., LIII, 5, 10. — 2. Au sens figuré, Jéhovah bandera les blessures et guérira les plaies de son peuple. Is., XXX, 26. Les blessures que fait un ami sont inspirées par sa fidélité. Prov., XXVII, 6. — 3. La législation s'occupait des blessures. Elle réglait que celui qui blesse subit la loi du talion. Exod., XXI, 25; Lev., XXIV, 20. Quand le cas était difficile à décider, on allait trouver les prêtres et le juge en fonction à ce moment et l'on s'en remettait à leur sentence. Deut., XVII, 8; XXI, 5. Voir JUGE, t. III, col. 1834.

3° *Maladie* (*néga'*, ἁφή, πληγή, μάστιξ, *plaga*). La lèpre est appelée une plaie; elle entame en effet la peau et les chairs. Lev., XIII, 3-42; Deut., XXIV, 8. Voir LEPRE, t. IV, col. 175. Après la prise de l'Arche, les Philistins sont frappés de plaies consistant en tumeurs malignes. I Reg., V, 6, 9; VI, 5. Voir OFALIM, t. IV, col. 1757. Le roi Antiochus IV Épiphane fut atteint d'une plaie incurable, qui avait le caractère d'un châtiment divin, θεία μάστιξ, *divina plaga*. II Mach., IX, 5, 11. Notre-Seigneur guérissait les malheureux qui souffraient de plaies. Marc., III, 10, V, 29, 34; Luc., VII, 21.

4° *Épreuve* (*yâd*, « main », χεὶρ βαρεῖα, « main lourde », *manus plagæ; μάστιξ, plaga, flagellum*). Job, XIX, 21, se plaint que la main de Dieu l'a frappé comme d'une plaie. Cette main est lourde. Job, XXIII, 2. Le juste éprouvé et repentant constate que ses amis s'éloignent

de lui à cause de sa plaie. Ps. XXXVIII (XXXVII), 4, 12. Il demande que Dieu détourne de lui cette plaie. Ps. XXXIX (XXXVIII), 11. Celui qui a confiance en Dieu n'a pas à subir de plaie. Ps. XCI (XC), 10.

5° *Châtiment* (*yâd*, ἀνάγκη, *dolor; maggêfâh*, de *nâgaf*, « frapper », πληγή, *plaga; néga'*, ὀδύνη, *turpitudo; négéf*, πτῶσις, *plaga; makkâh*, πληγή, *plaga; péṣa'*, θραύειν, *plaga; šébér*, de *šâbar*, « briser », πληγή, *plaga*). 1. Tous les coups du malheur fondent sur l'impie. Job, XX, 22. L'impudique ne recueille que plaie et honte. Prov., VI, 33. La maison du parjure est pleine de plaies. Eccli., XXIII, 12. — 2. La plaie atteindra ceux qui n'acquitteront pas leur rançon au moment du recensement dans le désert. Exod., XXX, 12. Les lévites servent le Seigneur dans le sanctuaire, afin que les Israélites ne soient frappés d'aucune plaie quand eux-mêmes s'y présenteront. Num., VIII, 19. Ceux-ci cependant s'attirent la plaie par leurs murmures. Num., XVII, 13. Dieu frappera de plaies les Israélites rebelles et infidèles. Lev., XXVI, 21, 28; Deut., XXVIII, 59, 61; XXIX, 21. — 3. Il a frappé de la sorte les envoyés qui sont allés visiter le pays de Chanaan et ensuite ont découragé le peuple. Num., XIV, 37; Coré, Dathan et Abiron, Num., XVI, 46; les Hébreux qui ont murmuré au désert pour avoir de la viande, Num., XI, 33; ceux qui se sont laissé séduire à Béelphégor, Num., XXV, 8, 18; XXXI, 16; la nation coupable au temps de Joram, II Par., XXI, 14, et de Jérémie, X, 19; XIV, 17. Par moquerie, on siffle sur la plaie qui atteint Jérusalem coupable, Jer., XIX, 8; l'Idumée, Jer., XLIX, 17, Babylone, Jer., L, 13; Ninive, Nah., III, 19, et les peuples conjurés contre Jérusalem. Zach., XIV, 12.

6° *Fléau public* (*maggêfâh*, συνάντημα, « accident », *plaga;* πληγή; θραῦσις, *interfectio; néga'*, ἐτασμός, « recherche », *plaga; négéf*, πληγή, *plaga; makkâh*, πληγή, *plaga*). 1. Le pharaon d'Égypte et sa maison sont frappés de grandes plaies à cause de Sara, femme d'Abraham. Gen., XII, 17. Les fléaux se déchaînent contre les Égyptiens, quand le pharaon refuse la liberté aux Hébreux. Exod., IX, 14; Judith, V, 10, 11. Mais ceux-ci en sont indemnes. Exod., XII, 13. La plaie sévit sur les Philistins, qui se sont emparés de l'Arche, I Reg., V, 12; VI, 5, 9; sur les gens de Bethsamès, qui ont regardé l'Arche irrespectueusement, I Reg., VI, 19; sur tout le peuple israélite, à l'époque de David, sous forme de peste. II Reg., XXIV, 21; I Par., XXI, 22. — 2. Dieu châtiera son peuple « avec une verge d'homme et des plaies de fils des hommes », c'est-à-dire par des fléaux proportionnés à la fois à la faiblesse et à la malice des coupables. II Reg., VII, 14. On priera dans le Temple pour obtenir la délivrance de ces fléaux. III Reg., VIII, 37, 38; II Par., VI, 28, 29.

7° *Les plaies d'Égypte* (*maggêfôt*, συναντήματα, *plagæ*, Exod., IX, 14). Elles sont au nombre de dix : 1. L'eau changée en sang. Exod., VII, 17, 21. Voir EAU, t. II, col. 1520; SANG. Les magiciens imitèrent ce fléau. Exod., VII, 22. — 2. Les grenouilles. Exod., VIII, 3-6. Voir GRENOUILLES, t. III, col. 347. Les magiciens imitèrent de nouveau ce fléau. Exod., VIII, 7. — 3. Les moustiques. Exod., VIII, 16-19. Voir COUSIN, t. II, col. 1093. Les magiciens furent impuissants à imiter cette plaie ainsi que les suivantes, et ils dirent au pharaon : « C'est le doigt d'un dieu! » Exod., VIII, 18, 19. — 4. Les mouches. Exod., VIII, 21-24. Voir MOUCHE, t. IV, col. 1324. — 5. La peste du bétail. Exod., IX, 2-7. Voir PESTE, col. 164. — 6. Les pustules. Exod., IX, 9, 10. Voir PUSTULES. — 7. La grêle. Exod., IX, 18, 26. Voir GRÊLE, t. III, col. 336. — 8. Les sauterelles. Exod., X, 4-15. Voir SAUTERELLE. — 9. Les ténèbres. Exod., X, 21-23. Voir OURAGAN, t. IV, col. 1930. — 10. La mort des premiers-nés. Exod., XII, 29-30. Voir PAQUE, t. IV, col. 2094; PREMIER-NÉ. — Ces plaies ont un côté naturel, en ce sens que les phénomènes qui les constituent se produisent naturellement en certaines circonstances. Mais ce qui leur donne « un caractère miraculeux, évident et incontestable, c'est qu'elles arrivent à point nommé, comme sanction de la parole de Dieu, dans des circonstances annoncées à l'avance, précises, et avec une intensité qui révèle manifestement une intervention surnaturelle : elles se produisent par l'ordre de Moïse, au moment qu'il a prédit, de la manière qu'il a déclarée; elles cessent quand il l'ordonne et, plusieurs fois, au moment qui lui a été fixé par le pharaon; le pays de Gessen est toujours exempt; les Égyptiens n'en contestent jamais le caractère extraordinaire; ils en sont au contraire consternés et ils acceptent ces signes comme une preuve de la mission divine de Moïse. » Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 312. Sur les dix plaies, voir *Ibid.*, p. 315-349. La dixième plaie, en particulier, en faisant périr dans une même nuit tous les premiers-nés, tant des hommes que des animaux, fit éclater de la manière la plus convaincante et la plus douloureuse le dessein que Dieu avait d'arracher son peuple aux mains de ses persécuteurs. Cette dernière plaie, plus terrible que toutes les autres, ne pouvait cesser comme les précédentes et était sans remède. Dieu exerça cette sévérité contre toute une nation pour abaisser l'orgueil et vaincre l'obstination du pharaon, pour châtier les Égyptiens de la part qu'ils avaient prise à l'oppression des Hébreux et pour graver profondément, dans le cœur de ces derniers, l'idée de sa puissance, de sa domination absolue sur toute la nature, de sa supériorité sur tous les dieux qu'adoraient les nations et de la bonté qu'il entendait témoigner au peuple qu'il s'attachait particulièrement. Voir MOÏSE, t. IV, col. 1196-1198.

8° *Défaite* (*makkâh*, σύντριψις, πληγή, *plaga*). La défaite d'une armée est habituellement désignée sous le nom de « grande plaie ». Jos., X, 10, 20; Jud., XI, 33; XV, 8; I Reg., IV, 10; XIV, 14, 30; XXIII, 5; II Reg., XVII, 9; XVIII, 7; III Reg., XX, 21; II Par., XIII, 17; XXVIII, 5; Tob., I, 21; Esth., IX, 5; I Mach., I, 22; V, 3, 34; VII, 22; VIII, 4, etc.

9° *État moral* (*makkâh*, πληγή, *plaga*). La misère morale d'un individu ou d'un peuple est représentée sous la figure d'une plaie. « Toute transgression est comme une épée à deux tranchants, la plaie qu'elle fait est incurable. » Eccli., XXI, 4. Les infidélités continuelles du peuple de Dieu constituent pour lui un état maladif dans lequel on ne constate que blessures, meurtrissures, plaies purulentes, qui ne sont ni nettoyées, ni bandées, ni soignées d'aucune manière. Is., I, 5, 6. La plaie de la nation est inguérissable et mortelle. Jer., XV, 18; XXX, 12, 14; Mich., I, 9. Cependant Dieu pansera les plaies de Sion, Jer., XXX, 17, et un jour le Rédempteur se chargera des plaies de l'humanité. Is., LIII, 4.

10° *Plaies symboliques* (πληγή, *plaga*). Ce sont les fléaux que saint Jean énumère dans l'Apocalypse : le feu, la fumée et le soufre, IX, 18; les plaies dont les deux témoins de Dieu peuvent frapper la terre, XI, 6; la plaie mortelle dont guérit la première bête, XIII, 3, 12, 14; les sept plaies déchaînées par les anges, XV, I, 6, 8; XVI, 9, 21; la plaie qui frappe la grande Babylone, XVIII, 4, 8; les plaies dont sont menacés ceux qui ajouteront ou retrancheront aux paroles de l'Apocalypse, XXII, 18.

H. LESÊTRE.

PLAIES DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, blessures qui lui ont été faites pendant sa passion. 1° Les prophéties faisaient clairement entendre que des plaies seraient infligées au Messie souffrant.

> Ils ont percé mes mains et mes pieds,
> Je pourrais compter (Vulgate : ils ont compté) tous mes os,

fait dire au Messie souffrant le Psaume XXII (XXI), 17-18. Sur ce texte, voir LION, t. IV, col. 277-279.

> Il a été transpercé à cause de nos péchés...
> Et c'est par ses meurtrissures que nous avons été guéris.

Is., LIII, 5. Les mots employés par le prophète, *meholâl*, « il a été transpercé, ouvert », ἐτραυματίσθη, *vulneratus est*, « il a été blessé », et *baḥăburâtô*, « par sa meurtrissure », cf. Gen., IV, 23, μώλωπι, *livore*, la trace que laissent les coups reçus, supposent des blessures et des coups attaquant la chair même.

Je répandrai sur la maison de David
Et sur les habitants de Jérusalem
Un esprit de grâce et de supplication,
Et ils regarderont vers moi qu'ils ont percé.

Zach., XII, 10. Le mot *dâqârû* signifie « ils ont percé », *confixerunt*. Par une transposition de lettres, les Septante ont lu *râqâdû*, κατωρχήσαντο, « ils ont insulté ». Saint Jean, XIX, 37, qui cite ce texte, lit conformément à l'hébreu ἐξεκέντησαν, « ils ont transpercé », *transfixerunt*. Ce texte ne s'applique pas directement à Judas Machabée, tué par les ennemis, comme le pense saint Éphrem, qui le rapporte du reste aussi dans le « sens mystique et très vrai » à Notre-Seigneur. Cf. *Revue biblique*, 1898, p. 91. Ce dernier sens est seul possible; il est reconnu et consacré par saint Jean, XIX, 37. Les regrets dont parle ensuite le prophète de la part de ceux qui ont commis le crime, Zach., XII, 10, se sont produits effectivement après la mort du Sauveur. Luc., XXIII, 48; Act., II, 37. — Un autre texte de Zacharie, XIII, 6 : « Qu'est-ce que ces blessures à tes mains? — J'ai reçu ces coups dans la maison de mes amis, » ne peut être appliqué à Notre-Seigneur que par accommodation. Il s'agit en effet d'un faux prophète qui a pratiqué sur lui-même des incisions idolâtriques et qui, pour se disculper, feint d'avoir été blessé par ses amis.

2° Quand Notre-Seigneur annonce sa mort, il dit qu'il sera crucifié. Matth., XX, 19; XXVI, 2. La crucifixion était un supplice romain, et saint Jean, XVIII, 32, remarque que quand les Juifs avouèrent qu'ils ne pouvaient eux-mêmes mettre Jésus à mort, ils procuraient l'accomplissement de la prédiction qu'il avait faite. Joa., XII, 33. Les Juifs l'auraient lapidé, les Romains devaient le crucifier. Les Évangélistes se contentent de dire qu'on le crucifia, sans donner aucun détail. Matth., XXVII, 31, 35; Marc., XV, 24, 25; Luc., XXIII, 33; Joa., XIX, 18. Quelquefois, les criminels étaient attachés à la croix avec des cordes. Cf. Rich, *Dict. des antiq. grecques et romaines*, trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 206. Le plus souvent, on les fixait avec des clous. Cf. Plaute, *Mostellaria*, II, 1, 13. Tertullien, *Adv. jud.*, 10, t. II, col. 629, fréquemment témoin de ce spectacle, dit que la perforation des mains et des pieds était « l'atrocité propre de la croix ». En certains cas, on liait le supplicié avec des cordes avant de le clouer. Cf. Pline, *H. N.*, XXVIII, 11; S. Hilaire, *De Trinit.*, X, 13, t. X, col. 352. Les Pères sont unanimes à expliquer les versets 17-18 du Psaume XXI, en supposant que le Sauveur a eu les mains et les pieds percés par les clous. On lit aussi dans l'*Épître de Barnabé*, 12, dont l'auteur se réfère à IV Esd., XIV, 33; V, 5 : « Quand ces choses s'accompliront-elles? Lorsque le bois, dit le Seigneur, aura été étendu par terre puis redressé, et que du bois le sang tombera goutte à goutte, paroles qui se rapportent à la croix et à celui qui devait y être crucifié. » Cf. Hemmer-Lejay, *Textes et documents, les Pères apost.*, Paris, 1907, t. I, p. CXII, 74-75. Pour que le sang tombât du bois goutte à goutte, il fallait que le supplicié y fût blessé, qu'il eût par conséquent les mains et les pieds percés. Voir CLOU, t. II, col. 810. Cf. Friedlieb, *Archéologie de la Passion*, trad. Martin, Paris, 1897, p. 181-184; Ollivier, *La Passion*, Paris, 1891, p. 334-338. Le Sauveur avait reçu d'autres blessures à la flagellation, au couronnement d'épines, et probablement même, d'après certaines traditions, pendant le portement de la croix et par suite de diverses chutes. Cf. Thurston, *Étude historique sur le chemin de la Croix*, trad. Boudinhon, Paris, 1907, p. 87-109. Mais ces blessures n'étaient qu'accessoires à côté des quatre plaies qui lui furent faites pendant le crucifiement. Une cinquième fut ajoutée après la mort. Au lieu de briser les jambes du crucifié, comme c'était la règle, un soldat lui transperça le côté de sa lance, et il en sortit du sang et de l'eau. Joa., XIX, 32-34. L'apôtre voit dans cette plaie l'accomplissement de la prophétie de Zacharie, XII, 10.

3° Après sa résurrection, Jésus apparaît dans le cénacle aux onze et à leurs compagnons, et, en preuve de sa résurrection et de la réalité de sa présence, il leur montre ses mains et ses pieds. Luc., XXIV, 39, 40; Joa., XX, 20. Pourquoi? Parce que cette vue devait constituer pour eux un témoignage irrécusable, ce qui suppose nécessairement que ses extrémités n'avaient pas seulement été attachées à la croix, mais qu'elles avaient été transpercées et qu'elles gardaient encore la trace de ses blessures. Le Sauveur explique ensuite qu'il fallait que s'accomplit en lui tout ce qui avait été prédit par Moïse, les prophètes et les Psaumes, Luc., XXIV, 44, ce qui, entre autres prophéties, vise les passages se rapportant aux plaies du Messie souffrant. Thomas, absent au moment de cette première apparition, déclara que, pour croire, il voulait mettre son doigt dans le trou des clous et sa main dans le côté du Sauveur. Notre-Seigneur accéda au désir de l'apôtre incrédule; huit jours après, il lui montra les plaies de ses mains et de son côté et l'invita à en constater la réalité. Thomas se rendit alors. Joa., XX, 24-29. Ce récit rend indubitable la perforation des mains et des pieds, que les Évangélistes permettaient de supposer, mais n'affirmaient pas positivement. — Saint Jean, parlant du dernier avènement du Christ, dit qu'alors « tout œil le verra, même ceux qui l'ont percé », ἐξεκέντησαν, *pupugerunt*. Apoc., I, 7. Saint Jérôme, *Epist.* XIV, 11, t. XXII, col. 354, en faisant allusion à cette apparition du Christ souverain Juge, s'exprime ainsi : « Regarde, Juif, les mains que tu as clouées; regarde, Romain, le côté que tu as percé. » Saint Jean représente dans le ciel, « au milieu du trône, l'Agneau debout, et paraissant avoir été immolé. » Apoc., V, 6. L'Agneau est vivant, puisqu'il est debout, et pour paraître « avoir été immolé », il faut qu'il porte encore les traces des blessures mortelles qu'il a reçues. L'Église a consacré cette pensée, dans l'hymne qui se récite aux premières vêpres de la fête de la Lance et des Clous de N.-S. J.-C. :

Te, Jesu, superi laudibus efferant,
Qui clavorum aditu signaque lanceæ
In cælo retines, vivus ubi imperas.

Dans la séquence *Solemnis hæc festivitas*, pour le jour de l'Ascension, on lisait aussi :

Patri monstrat assidue
Quæ dura tulit vulnera,
Et sic pacis perpetuæ
Nobis exorat fœdera.

Ces idées s'inspirent de ce qui est dit Heb., IX, 11, 12, 24; X, 11-14, et Apoc., I, 7; V, 6. H. LESÊTRE.

PLAINE, étendue de pays plat. — Les Hébreux ont plusieurs expressions pour rendre ce mot :

1° *Biq'âh*, de la racine *bâqa'*, qui veut dire : « fendre, » et par là même : « ouvrir. » Le substantif indique donc comme une « fissure » ou une « ouverture » entre les montagnes ou les collines; voilà pourquoi il rend aussi bien le sens de *vallée*. Cependant il ne s'applique qu'à une large étendue de terrain, à la différence de *gê'*, qui désigne plutôt des ravins ou des gorges étroites. C'est ainsi que la grande plaine de Cœlésyrie, qui s'étend entre le Liban et l'Antiliban, porte encore en arabe le nom d'*El Beqâ'a*. Les Septante traduisent généralement

ce mot par πεδίον. Gen., XI, 2; Jos., XI, 8, 17; XII, 7; Ezech., III, 22, 23, etc. La Vulgate le rend par *campus*, Gen., XI, 2; Jos., XII, 7; II Par., XXXV, 22; Is., XLI, 18; LXIII, 14, etc.; *campestris* [*terra*], Deut., XI, 11; *planities*, Jos., XI, 17; *viæ planæ*, Is., XL, 4. Il est employé dans un sens indéterminé Gen., XI, 2; Ps. CIII (hébreu, CIV), 8; Is., XL, 4; XLI, 18; LXIII, 14; Ezech., III, 22, 23, VIII, 4; XXXVII, I, 2. Ajouté à des noms propres, il désigne les plaines suivantes :

1. **La plaine de Jéricho** (hébreu : *biq'aṭ Ierêḥô*), partie de la vallée du Jourdain qui s'étend aux environs de Jéricho. Deut., XXXIV, 3.

2. **La plaine de Masphé** (hébreu : *biq'aṭ Miṣpêh*), Jos., XI, 8, territoire appelé « terre de Maspha » au ℣. 3 du même chapitre, ou région située au pied de l'Hermon. Voir MASPHA 2, col. 834.

3. **La plaine du Liban** (hébreu : *biq'aṭ hal-Lebânôn*), Jos., XI, 17; XII, 7, est, non pas la Cœlésyrie, mais plutôt la plaine qui se trouve au sud et au sud-ouest de Banias, « sous l'Hermon. » Voir BAALGAD, t. I, col. 1336.

4. **La plaine de Mageddo** (hébreu : *biq'aṭ Megiddô*, II Par., XXXV, 22; *biq'aṭ Megiddôn*, Zach., XII, 11) n'est autre que la plaine d'Esdrelon ou de Jezraël, entre les monts de Samarie au sud et ceux de Galilée au nord. Voir MAGEDDO 3, col. 560.

5. **La plaine d'Ono** (hébreu : *biq'aṭ 'Ônô*), II Esd., VI, 2, dans laquelle était situé le village d'Ono, aujourd'hui *Kefr 'Ana*, au sud-est de Jaffa. Voir ONO 2, col. 1821.

6. **La plaine d'Aven** (hébreu : *biq'aṭ 'Âvèn;* Septante : πεδίον Ὤν; Vulgate : *campus idoli*, « la plaine de l'idole »), Am., I, 5, serait, d'après un certain nombre d'auteurs, la plaine de Cœlésyrie, ce qui n'a rien de sûr. Voir AVEN, t. I, col. 1286.

7. **La plaine de Dura** (hébreu : *biq'aṭ Dûra'*), Dan., III, 1, aux environs de Babylone. Voir DURA, t. II, col. 1517.

2° *Kikkar*. Ce mot, qui signifie « rond, cercle, » et par extension, « district, » est plusieurs fois appliqué à la plaine du Jourdain. Il désigne, en particulier, l'oasis fertile qui existait autrefois près de la partie inférieure du fleuve et où florissaient les villes de la plaine. On trouve ainsi les expressions : *kikkar hay-Yardên;* Septante : ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου; Vulgate : *regio Jordanis*, Gen., XIII, 10, 11, etc., ou simplement *hak-kikkar*, Gen., XIX, 17, 25, 28, 29. Cf. Matth., III, 5. Voir JOURDAIN, t. III, col. 1712.

3° *'Ărâbâh*, avec l'article défini, *hâ'Ărâbâh*, dont l'idée générale est celle de « région déserte, stérile ». C'est une des expressions caractéristiques que l'Écriture emploie pour désigner dans son ensemble la plaine ou dépression remarquable qui s'étend des pentes méridionales de l'Hermon au golfe d'Akabah. Voir ARABAH, t. I, col. 820. Le pluriel *'Arbôt*, souvent uni à *Mô'âb*, Num., XXII, 1; XXVI, 3, 63; XXXI, 12, etc., et à *Yeriḥô*, « Jéricho », Jos., IV, 13; V, 10; IV Reg., XXV, 5, etc., il indique la partie de la plaine du Jourdain qui, au nord de la mer Morte, se développe sur les deux rives du fleuve, à l'ouest aux environs de Jéricho, à l'est dans le *Ghôr eṣ-Ṣeiṣbân*, jusqu'aux premières hauteurs de Moab. Voir MOAB, *La plaine inférieure*, col. 1148.

4° *Mîšôr*, plus souvent avec l'article, *ham-Mîšôr*. Ce mot, de la racine *yâšar*, « être droit », est appliqué au plateau de Moab, Deut., III, 10; IV, 43; Jos., XIII, 9, etc., par contraste avec les inégalités de la partie occidentale de la même contrée et les montagnes de Galaad au nord. Voir MISOR 1, col. 1132.

5° *Šefêlâh, haš-Šefêlâh*. Cette expression, qui signifie « le pays bas », désigne la partie de la plaine côtière qui s'étend entre les montagnes de Juda et la Méditerranée, et dont les Philistins formèrent leur territoire. Les Septante la rendent ordinairement par πεδίον, Deut., I, 7; Jos., XI, 2, XII, 8; ἡ πεδινή [γῆ], Jos., X, 40; XI, 16, etc. la Vulgate, par *campestris, campestria*, Jos., X, 40; XV, 33; Jud., I, 9, etc.; *planities*, Jos., XI, 16, etc.. Voir SÉPHÉLAH. La partie supérieure de cette plaine, celle qui va de Jaffa au Carmel, porte le nom de *Saron*. Voir SARON.

6° On trouve dans saint Luc, VI, 17, à propos du lieu où Notre-Seigneur prononça le discours sur les Béatitudes, l'expression τόπος πεδινός, « plateau »; Vulgate : *locus campestris*. Voir BÉATITUDES (MONT DES), t. I, col. 1528.

On voit que chacun des mots hébreux dont nous venons de parler a, par lui-même, une signification distincte. C'est ainsi que les environs de Jéricho, suivant les divers points de vue sous lesquels on les contemple, sont dits faire partie du *kikkar*, de la *biq'âh* ou des *'arabôṭ*. Mais le *mîšôr* ne saurait être appelé une *biq'âh*, ni la *biq'âh* une *'ărâbâh*. De même encore le *mîšôr* moabite était tout à fait distinct des *'arbôṭ Mô'âb*. Ce mot *mîšôr* est en définitive, étymologiquement, celui qui correspond le mieux à celui de « plaine ». — Voir VALLÉES. Sur le sens et la distinction des différents mots employés pour « plaines » et « vallées », cf. Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, *Appendix*, p. 481-489. A. LEGENDRE.

PLAISIR (hébreu : *'ednâh, 'êdên, 'onèg, śimḥâh, ṭa'ănûg;* Septante : ἡδονή, ἐντρύφημα, εὐφροσύνη, τρυφή : Vulgate : *voluptas, deliciæ, luxuria*), satisfaction plus ou moins vive que l'on éprouve à jouir des biens de ce monde.

1° *Plaisirs permis*. — Dieu a attaché le plaisir à l'accomplissement de certains devoirs, comme ceux de la vie conjugale, Gen., XVIII, 12; Cant., VII, 7, du travail, Eccle., II, 10, de l'observation du sabbat, Is., LVIII, 13, de la fidélité à son service, Ps. XXXVI (XXXV), 9, de la célébration des fêtes. II Par., XXX, 23; II Esd., VIII, 12; XII, 27, etc. La jouissance des biens de la vie cause un plaisir légitime. II Esd., IX, 25. L'Ecclésiaste, II, 1, 8, 24, 25; V, 18, a usé de tous les plaisirs en pensant qu'ils lui venaient de Dieu. Certains plaisirs se trouvent surtout auprès des rois. II Reg., I, 24; Luc., VII, 25, et, d'après les versions, II Par., X, 10. Ces plaisirs présentent cependant des inconvénients. A les aimer trop, on tombe dans l'indigence. Prov., XXI, 17. Il ne sied pas à l'insensé de s'y livrer, Prov., XIX, 10, sans doute parce qu'il ne saura pas se modérer. Un moment d'affliction les fait vite oublier. Eccli., XI, 29. L'avare, qui s'est privé, laisse ses biens à d'autres, qui vivront dans les délices. Eccli., XIV, 4. — La veuve chrétienne qui vit dans les plaisirs, est morte, bien qu'elle paraisse vivante, I Tim., V, 6, l'usage immodéré du plaisir, même légitime, ne convenant pas à son état. Voir JOIE, t. III, col. 1597.

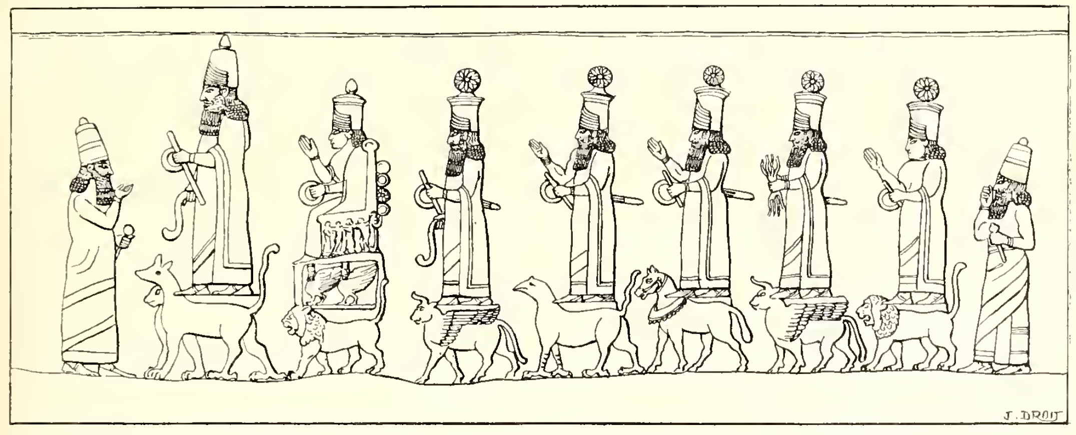
2° *Plaisirs coupables*. — Les impies cherchent partout le plaisir et s'y livrent sans retenue. Sap., II, 6-9; Luc., XV, 13; I Cor., XV, 32; I Pet., IV, 3, 4. A Babylone, châtiée par Dieu, les chiens sauvages devaient hurler dans les « maisons de plaisir ». Is., XIII, 22. Pendant la persécution d'Antiochus Épiphane, le Temple était devenu un lieu de plaisirs infâmes. II Mach., VI, 4. Les riches vivent sur la terre dans les délices et les festins, comme la victime qui se repaît le jour où l'on doit l'égorger. Jacob., V, 5. Saint Pierre accuse les faux docteurs de passer toutes les journées dans les délices et, par leurs théories pompeuses et vides, d'attirer les nouveaux convertis dans les convoitises de la chair. II Pet., II, 13, 18. Saint Paul signala également ces mêmes faux docteurs, « amis des voluptés plus que de Dieu. » II Tim., III, 4. Les fidèles de Jésus-Christ, autrefois « esclaves de toutes sortes de convoitises et de jouissances », ont su y renoncer pour devenir héritiers de la vie éternelle. Tit., III, 3, 7. Car Notre-Seigneur a

déclaré que « les plaisirs de la vie », soit ceux qui sont coupables, soit même ceux qui sont légitimes, mais dont on abuse, sont les épines qui empêchent la bonne semence de croître dans les âmes. Luc., VIII, 14. Saint Jean rapporte la sentence portée contre la grande Babylone et contre tous ceux qui ont partagé son genre de vie : « Autant elle s'est glorifiée et plongée dans le luxe, autant donnez-lui de tourment et de deuil. » Apoc., XVIII, 7. Voir GOURMANDISE, t. III, col. 281; IVRESSE, col. 1048; LUXE, t. IV, col. 435; LUXURE, *ibid.*, col. 436.

H. LESÈTRE.

PLANCK Heinrich Ludwig, théologien protestant, né à Gœttingue le 19 juillet 1785, mort dans cette ville le 23 septembre 1831. En 1806, il devint répétiteur à l'université de Gœttingue, en même temps que Gesenius, et y enseigna l'exégèse et l'hébreu. Il s'occupa principalement de la critique et de la langue originale du Nouveau Testament. On a de lui : *Bemerkungen über den ersten Paulinischen Brief an Timotheus,* Gœttingue, 1808 (défense de l'authenticité de cette Épître contre Schleiermacher); *Entwurf einer neuen synoptischen Zusammenstellung der drei ersten Evangelien,* in-8°, Gœttingue, 1809; *De vera natura atque indole orationis græcæ Novi Testamenti commentatio,* in-4°, Gœttingue, 1810; cet essai, qu'il publia comme programme de son cours, quand il fut nommé professeur extraordinaire de théologie en 1810, lui acquit une grande réputation. Il travailla les dernières années de sa vie à un Lexique du Nouveau Testament, mais la mort l'empêcha de l'achever. — Voir Fr. Lucke, *Fr. G. J. Planck, ein biographischer Versuch,* Gœttingue, 1835. Dans cette biographie du père d'Henri Louis, in-8°; Lucke a réimprimé, p. 135 sq., ce qu'il avait écrit du fils en 1831 au moment de sa mort, *Zum Andenken an D. K. L. Planck, eine biographische Mittheilung.* Voir *Allgemeine deutsche Biographie,* t. XXVI, 1888, p. 227.

PLANÈTE, corps céleste dont la révolution est commandée par le soleil et dont l'orbite décrit une ellipse autour de cet astre. Les planètes se distinguent des étoiles fixes par leur absence de scintillation et par leur déplacement au milieu des étoiles. C'est par suite d'une simple illusion d'optique que les planètes paraissent se mouvoir à travers les étoiles, car elles sont à une distance effroyable de la plus rapprochée de ces dernières. Les planètes n'ont pas de lumière propre; elles réfléchissent celle qu'elles reçoivent du soleil et, en conséquence, présentent des phases régulières, comme la lune. On distingue aujourd'hui huit grandes planètes, qui sont, dans l'ordre de leur distance du soleil, Mercure, Vénus, la Terre, Mars, Jupiter, Saturne, Uranus, Neptune. Ces deux dernières ont été découvertes l'une en 1781, l'autre en 1846. On a de plus observé une multitude de petites planètes, dont le nombre atteint plusieurs centaines et s'accroît avec les années. — Les anciens ont très bien reconnu les planètes à leurs signes distinctifs. Dans le système cosmogonique babylonien, Mardouk avait tracé la route des planètes dans le ciel, et avait confié à des dieux la garde de quatre d'entre elles, se réservant lui-même de veiller sur celle que nous appelons Jupiter. Cf. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, Strasbourg, 1890, p. 288-291. Les Babyloniens ne connaissaient naturellement que cinq planètes, confiées, Jupiter à Mardouk, Vénus à Istar, Saturne à Ninib, Mars à Nergal, Mercure à Nébo. Ces attributions ne sont pas absolument certaines. Cf. Jensen, *Die Kosmologie,* p. 95-133; Oppert, *Un annuaire astronomique babylonien,* dans le *Journal asiatique,* 1891; Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 669.



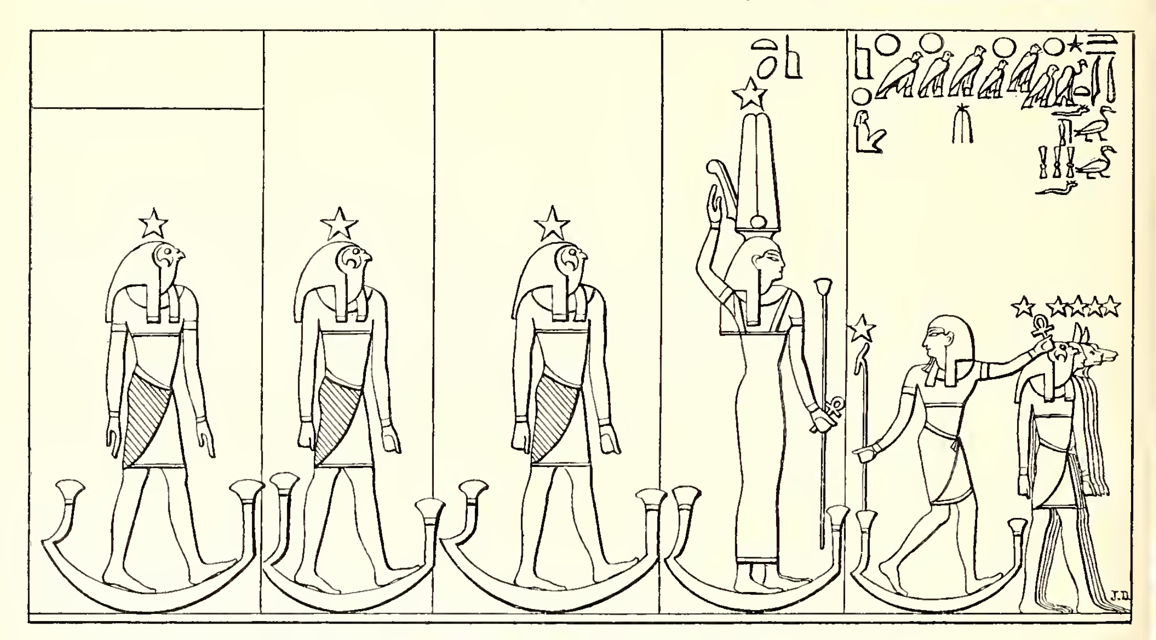
90. — Les planètes, d'après les Babyloniens, représentées sur une borne, sous le règne de Nabuchodonosor I[er], roi de Babylone, vers 1300 avant J.-C. — D'après Jeremias, *Das alte Testament,* 1904, fig. 5, p. 11.

Si à ces planètes on ajoute le soleil ou Samas et la lune ou Sin, on a les sept planètes des anciens (fig. 90). On a retranché depuis de ce nombre le soleil, qui n'est pas une planète, et la lune, qui est un satellite de la terre, et l'on y a ajouté la terre elle-même, qui est une planète. — Les Égyptiens connaissaient aussi les cinq planètes, Ouapshetatooui ou Jupiter, Kahiri ou Saturne, Sobkou ou Mercure, Doshiri, « le rouge », ou Mars, et Bonou, « l'oiseau », ou Vénus, ayant double figure, Ouâiti, ou étoile du soir, et Tiou-noutiri, ou étoile du matin. Cf. E. de Rougé, *Note sur les noms égyptiens des planètes,* dans le *Bulletin archéologique de l'Athenæum français,* t. II, p. 18-21, 25-28. Sur un plafond du tombeau de Séti I[er], sont représentées trois planètes debout sur leurs barques et cheminant lentement sous la conduite de Sâhou ou Orion et de Sothis ou Sirius (fig. 91). — Les écrivains sacrés ne mentionnent qu'incidemment quelques planètes : *hêlêl,* Vénus, voir LUCIFER, t. IV, col. 407; *hag-Gad,* probablement Jupiter, voir GAD, t. III, col. 24; *kiyyûn,* correspondant à l'assyrien *kaivanû,* Saturne, cf. Jensen, *Kosmologie,* p. 111-116; Oppert, *Tablettes assyriennes* dans le *Journal asiatique,* 6e sér., t. XVIII, 1861, p. 445; voir REMPHAM. Saint Jude, 13, assimile les docteurs de mensonge à des πλάνητες ἀστέρες, « astres errants ». Il est probable que l'apôtre songe plutôt aux comètes. Voir COMÈTE, t. II, col. 877. Les Chaldéens cependant comparaient les planètes à des moutons capricieux, *libbou,* échappés au troupeau des étoiles pour s'en

aller paître à leur guise. Cf. Jensen, *Die Kosmologie*, p. 95-99; Jeremias, *Das alte Testament*, in-8°, Leipzig, 1904, p. 9-16. H. Lesêtre.

PLANTAVIT DE LA PAUSE Jean, évêque français, né en 1576 au château de Marcassargues, dans le Gévaudan (aujourd'hui le département de la Lozére), mort au château de Margon, près de Béziers, en 1651. Élevé dans le calvinisme, que professaient ses parents, il y resta jusqu'à l'âge de 29 ans. Il remplissait même les fonctions de ministre à Béziers, lorsqu'il se convertit au catholicisme et fit son abjuration dans cette ville (1605). Par la suite il devint prêtre, et après avoir été, successivement, grand vicaire du cardinal de La Rochefoucauld, aumônier d'Élisabeth de France, reine d'Espagne, il fut promu, en 1625, par l'intervention de cette princesse, à l'évêché de Lodève. Ses infirmités l'obligérent à résigner ce siège, en 1648, pour se retirer, dans le diocése de Béziers, au château de Margon. Il avait étudié l'hébreu avec le plus grand soin, et l'on a de lui sous un titre qui rappelle le nom de l'auteur : נטע הגפן, *néta' haggéfén*, Planta vitis, *seu Thesaurus synonymicus-hebraico-chaldaico-rabbinicus, in quo omnes totius hebraicæ linguæ voces una cum plerisque rabbinicis, talmudicis, chaldaicis, earumque significationes, etymon, synonymia, usus, elegantiæ, paraphrases, idiotismi, ex hebraicorum Bibliorum contextu, horum chaldaicis paraphrasibus, ex immensa codicum Babylonici et Hierosolymitani Talmudica farragine, ex Rabbinorum commentatoribus, grammaticis expositoribus, cabbalistis, philosophis et theologis, aliisque reconditis Hebræorum monumentis, nova et exacta methodo, per hexapla παραλληλως demonstrantur, ac una cum auctoritatibus e sacrarum litterarum corpore depromptis energiam et emphasim vocum perhibentibus ample ac dilucide explicantur : nonnullorum quoque vocabulorum græcorum, latinorum, gallicorum, italicorum, hispanicorum, germanicorum, anglicorum, belgicorum, polonicorum, ex etymologia ab hebræo seu chaldaico idiomate petita passim ubique indicatur; Quibus accessit duplex Index locupletissimus qui justi lexici hebraico-latini loco, sacræ linguæ studiosis inservire possit*, in-f°, Lodève, 1644. Son second ouvrage est intitulé : *Florilegium rabbinicum, ordine alphabetico digestum, complectens hebraicas et chaldaicas veterum rabbinorum sententias duplici charactere rabbinico et quadrato exaratas, versione latina, brevibusque, ubi opus est, scholiis in gratiam studiosorum linguæ sanctæ illustratas*, in-f°, Lodève, 1644. A la fin une table donne les noms de tous les rabbins dont les maximes sont citées. Dans cet ouvrage l'auteur fait de nombreux rapprochements avec les maximes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Cet ouvrage appelait comme complément le suivant : *Florilegium biblicum, complectens omnes utriusque Testamenti sententias hebraice et græce cum versione latina et brevi juxta literalem sensum commentario illustratas*. L'ouvrage est divisé en deux parties. La 1re contient les maximes tirées des livres de l'Ancien Testament écrits en hébreu. La seconde renferme les maximes du Nouveau Testament et des livres écrits en grec de l'Ancien Testament. Les maximes sont disposées par ordre alphabétique du 1er mot de la sentence biblique en hébreu, ou en grec. In-f°, Lodéve, 1645. A la fin un index donne toutes les sentences d'après la Vulgate selon l'ordre alphabétique. Une table des principales matières termine le volume. Un exemplaire de ces trois volumes se trouve à la Bibliothéque nationale *A 2718, 2719 et 2720*. — Sur le mouvement d'études bibliques auquel se rattache la composition du premier de ces ouvrages, voir t. II, col. 1415, 1416; pour la biographie, cf. Poitevin-Peltavi : *Notice sur Jean Plantavit de la Pause*, in-8°, Béziers, 1817. O. Rey.

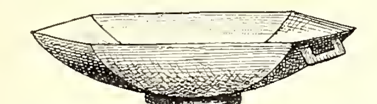


91. — Planètes et constellations représentées en Égypte sur le tombeau de Séti Ier. D'après E. Lefébure, *Les hypogées royaux de Thèbes*, 4e part., pl. XXXVI.

PLANTES DE PALESTINE. Voir Botanique sacrée, t. I, col. 1867-1869 ; Palestine, t. IV, col. 2035-2041 ; Arbres, t. I, col. 888-894 ; Herbes et Herbacées (*plantes*), t. III, col. 599 et 596-599 ; Fleur, t. II, col. 2287 ; Légumes, t. IV, col. 160, et l'article consacré à chaque plante.

PLAT (hébreu : *ṣallaḥaṭ, ṣelôḥîṭ* ; grec : πίναξ, τρυβλίον, παροψίς ; Vulgate : *vas, catinus, paropsis*), ustensile servant à contenir certains aliments. Cet ustensile

a le fond plat et est muni de bords plus ou moins élevés. Il ne sert pas ordinairement à la cuisson; celle-ci se fait au four ou dans des marmites. Voir Chaudière, t. ii, col. 628. — 1° Afin d'assainir des eaux, Élisée y jeta du sel qu'on lui avait apporté dans un plat neuf, ὑδρίσκη, « vase à eau », *vas.* IV Reg., ii, 20. — Pour donner une idée des malheurs que l'impiété de Manassé attirera sur Jérusalem, le Seigneur dit qu'il nettoiera la ville comme le plat qu'on nettoie et qu'on retourne ensuite, c'est-à-dire qu'il y fera place nette et bouleversera tout de fond en comble. IV Reg., xxi, 13. Les versions appellent ici le plat ἀλάβαστρος, « vase d'albâtre », *tabulæ,* « tablettes », plateaux. — Sous Josias, on fit cuire les victimes de la Pâque dans des chaudrons et des plats, *ollæ.* II Par., xxxv, 13. — Il est dit du paresseux qu'il plonge la main dans le plat et ensuite a de la peine à la ramener jusqu'à sa bouche. Prov., xix, 24; xxvi, 15. Les versions, qui n'ont compris nulle part le sens du mot *ṣallaḥat,* le traduisent ici par « sein » et « aisselle ». — 2° Notre-Seigneur reproche aux scribes et aux pharisiens de nettoyer le dehors de la coupe et du plat en laissant à l'intérieur la rapine et l'intempérance. Matth., xxiii, 25, 26; Luc., xi, 39. Le πίναξ, dont parle ici saint Luc, était originairement une planche; le nom est passé successivement au plateau de bois, puis au plat de terre ou de métal. — Judas met la main au plat en même temps que le Sauveur, c'est-à-dire, comme l'indique le contexte, prend part au même repas que lui. Matth., xxvi, 23; Marc., xiv, 20. Le *catinus* de la Vulgate était un



92. — Le *sacro catino.*
D'après Rich, *Dictionnaire des antiquités,* p. 128.

plat assez profond dans lequel on servait des légumes, de la volaille et du poisson. Cf. Horace, *Sat.,* I, vi, 115; II, ii, 39; iv, 77. On conserve à Gênes, dans le trésor de la cathédrale, le *sacro catino* (fig. 92), vase précieux apporté de Césarée de Palestine en 1101, qu'on dit avoir servi à Notre-Seigneur pendant la dernière Cène et à Josèphe d'Arimathie pour recueillir le sang des blessures du Sauveur. Tombé au pouvoir des Génois, apres la première croisade, il fut prodigieusement célèbre au moyen âge sous le nom de Saint-Graal. On le croyait en émeraude; mais il fut brisé quand Napoléon I[er] le fit transporter à Paris, et l'on reconnut qu'il n'était qu'en pâte de verre orientale ancienne. Ses faibles dimensions ne permettent pas de croire qu'il ait jamais pu servir de plat dans un festin pascal. Cf. A. de Laborde, *Notice des émaux, bijoux, etc., conservés au Louvre,* Paris, 1853, p. 333. H. Lesêtre.

PLATANE (hébreu : *'armôn;* Septante : πλάτανος, Gen., xxx, 37, et ἐλάτη, Ezech., xxi, 8; Vulgate : *platanus*), un des grands arbres de Palestine.

I. Description. — Les arbres de cette famille se rapportent à un genre unique et même, selon Spach, à une seule espèce, ce qui est incontestable au moins pour l'ancien monde. Par ailleurs leur structure est si spéciale qu'ils ne peuvent être confondus avec aucun autre type végétal, et que leurs affinités même restent douteuses. Les fleurs petites et unisexuées sont groupées en capitules monoïques, globuleux et espacés sur de longs pédoncules terminaux et pendants. Les étamines, comme les pistils, y sont entremêlés de poils écailleux considérés comme des bractées, des périanthes rudimentaires et des organes sexuels avortés. Chaque fruit isolé est un achaine claviforme, avec style terminal persistant, et entouré à sa base de poils raides articulés.

Le *Platanus orientalis,* de Linné (fig. 93), d'origine méditerranéenne et surtout asiatique, a été répandu par la culture dans toutes les régions tempérées, parce qu'il supporte des froids très rigoureux, et prospère également sous les climats chauds, surtout au voisinage des eaux. Il devient alors un arbre de première grandeur, à cime large et régulière, donnant un ombrage très épais et ainsi très propre à orner les places publiques. Ses larges feuilles alternes et palmatilobées sont munies de stipules concrescentes en forme de manchette, et la base de leur pétiole se dilate en une poche qui protège le bourgeon axillaire. Il se distingue surtout de tous les autres arbres d'avenue par l'exfoliation de ses couches corticales externes, qui tombent par grandes loques, laissant le tronc lisse et nu. Boissier dit bien que le vrai platane d'Orient



93. — *Platanus orientalis.*

aurait son écorce persistante et rugueuse (*Flora orientalis,* t. iv, p. 1162), mais c'est sans doute une manière un peu exagérée d'exprimer la différence entre les écailles petites, alignées longitudinalement et plus longtemps persistantes du type *Platanus orientalis,* et les larges plaques irrégulières, promptement caduques, de sa variété *acerifolia,* de beaucoup la plus répandue, et qui se distingue en outre par ses feuilles à lobes moins profonds. Cette même variété *acerifolia* a plus souvent encore été confondue avec le type américain des platanes, *Platanus occidentalis* L., qui a le limbe foliaire superficiellement lobé, plus large que long, avec un duvet persistant plus longtemps sur les nervures de la page inférieure, et un seul capitule fructifère pendant à l'extrémité de chaque pédoncule. F. Hy.

II. Exégèse. — L'*'armôn* est mentionné deux fois dans le texte hébreu de l'Ancien Testament. Dans Gen., xxx, 37, nous voyons Jacob prendre des baguettes de peuplier, d'amandier et d'*'armôn,* y peler des bandes blanches et les placer ainsi en face des brebis qui venaient s'abreuver. Dans Ézéchiel, xxxi, 8, Assur est comparé à un cèdre du Liban dont les rameaux sont si puissants qu'ils égalent des cyprès et des *'armôn.* L'étymologie (*'arman,* « dépouiller », *'armôn,* l'arbre qui se dépouille de son écorce), la place que

les deux textes lui donnent au milieu des grands arbres, la traduction généralement adoptée par les anciennes versions, ne laissent guère place au doute dans l'identification de *'armôn* considéré comme le platane. — Dans l'éloge de la Sagesse, Eccli., XXIV, 19, le platane est également présenté comme un bel et grand arbre. Aussi les exégètes sont-ils presque tous d'accord pour rejeter le châtaignier (que les rabbins voient habituellement dans *'armôn,* bien que cet arbre ne croisse pas en Palestine) et pour rejeter aussi l'érable, reconnaissant dans *'armôn,* le *Platanus orientalis.* — Le platane est répandu dans toute la Palestine et s'y montre comme un très grand arbre, aux larges rameaux et épais ombrages. Et ce qui est conforme à nos deux textes hébreux qui nous transportent en Syrie, en Assyrie et en Mésopotamie, les platanes de ces dernières régions dépassent en général la hauteur et les proportions que cet arbre atteint en Palestine. Belon, *Observations de plusieurs singularités,* in-8°, 1588, l. I, c. CV; Jean de la Roque, *Voyage de Syrie et du mont Liban,* Paris, 1722, p. 197, 199. Une constatation de ce dernier ouvrage, p. 68, semble être le commentaire du passage d'Ézéchiel, XXXI, 8. Parlant des cèdres groupés au sommet du Liban et qui forment comme une petite forêt, cet auteur ajoute : « Elle est composée de vingt cèdres d'une grosseur prodigieuse, et telle qu'il n'y a aucune comparaison à faire avec les plus beaux platanes, sycomores, et autres gros arbres que nous avons vus jusqu'alors. » Voir O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 512; I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 107.

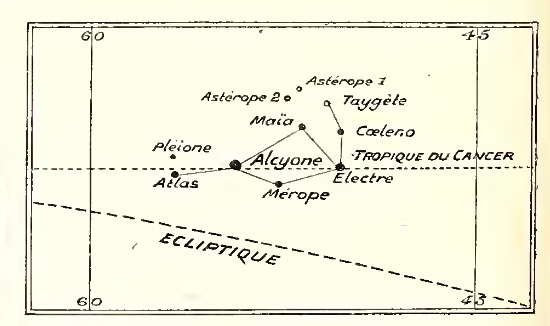
E. LEVESQUE.

PLATRE, produit de la calcination du gypse. Le gypse est un sulfate de chaux hydraté, qui perd son eau quand on le calcine au four. Le produit de cette opération, réduit en poudre, est le plâtre. Délayé avec de l'eau, le plâtre devient une pâte molle qui prend toutes les formes que l'on désire et les garde en durcissant peu à peu. — Le plâtre n'est pas directement mentionné dans la Bible. Mais le gypse ne manquait pas en Palestine; les couches gypseuses du cénomanien affleuraient en particulier au bord de la mer Morte. Voir PALESTINE, t. IV, col. 2010, 2014, 2022. Il n'était pas plus difficile à utiliser pour faire du plâtre, que le calcaire pour faire de la chaux. Voir CHAUX, t. II, col. 642. Les Hébreux n'ont guère dû s'en servir dans leurs constructions; les pierres y étaient simplement superposées ou le mortier y agglutinait les matériaux sans consistance. Voir MORTIER, t. IV, col. 1312. Le plâtre ne pouvait être utilisé que pour faire des enduits dans des endroits à l'abri de l'humidité. Voir ENDUIT, t. II, col. 1783. Les Hébreux durent apprendre des Phéniciens à fabriquer et à utiliser le plâtre, à supposer que les Chananéens ne l'aient pas connu avant leur arrivée. On a trouvé en Espagne la trace du passage des Phéniciens dans les objets que renfermaient d'anciennes sépultures. Ce sont des débris de vases phéniciens en plâtre, des fonds de pots troués et bouchés avec du plâtre, des cols de plâtre ajoutés à des vases de terre cuite et peints en rouge, des crépissages de muraille, etc. Cf. L. Siret, *Orientaux et Occidentaux en Espagne aux temps préhistoriques,* dans la *Revue des questions scientifiques* de Bruxelles, oct. 1906, p. 558, 559. Les Phéniciens ne faisaient ainsi qu'importer au loin une industrie bien connue dans leur pays d'origine.

H. LESÈTRE.

PLECTRE. Le plectre (πλῆκτρον, de πλήττειν, « pincer, frapper » les cordes, en latin *plecto;* on disait aussi κρούειν. Le terme technique était κρέκειν) était un bâtonnet, pointe ou crochet, de bois, d'ivoire ou de métal, droit ou recourbé, dont on se servait pour faire vibrer les cordes des instruments, au lieu de les toucher directement avec les doigts. On employait aussi pour le même usage un crochet de corne ou un bec de plume. Les Orientaux modernes fixent souvent le plectre à un anneau tenu au doigt et peuvent ainsi en employer plusieurs simultanément. L'usage du plectre, moins ancien que le procédé de percussion manuelle, est peut-être d'origine grecque. La Bible ne le mentionne pas, non plus qu'Homère. Il est représenté cependant en Égypte entre les mains de musiciens bédouins ou Amou du temps de la XII[e] dynastie, voir t. II, fig. 304, col. 1068, et l'espèce de harpe dont ces musiciens se servaient a dû être connue des Hébreux. On rapporte à Sapho l'invention du plectre, mais Athénée remarque qu'Épigone d'Ambracie, au VII[e] siècle, dédaignait de s'en servir : μουσικώτατος δ'ὤν· κατὰ χεῖρα δίχα πλήκτρου ἔψαλλεν. *Deipnos.,* IV, 25, p. 183. C'était une exception. Il est évident que les Grecs apprécièrent un procédé d'exécution qui augmentait l'émission du son et sa résonnance et multipliait l'effet musical en diminuant la fatigue du joueur. Ils l'appliquèrent à la cithare, à la lyre, au psaltérion, même aux instruments à manche, mais non exclusivement; les deux procédés de percussion étaient employés concurremment. Les monuments représentent en effet des musiciens jouant avec le plectre de la main droite pendant que la main gauche nue pince les cordes. C'était, à peu près comme dans le jeu actuel de la Zither, le moyen de faire ressortir le chant; et l'on disait, sans doute d'après la manière dont le musicien tenait son instrument, *foris canere,* pour « jouer (de la main droite) avec le plectre », et *intus canere,* « toucher les cordes avec les doigts (de la main gauche) ». Cicéron, *Verr.,* I, 20, 53, qui nous rapporte ces expressions musicales, mentionne le cithariste Aspendius, qui pouvait exécuter à la fois l'accompagnement et le chant de la main gauche seule. *Ibid.* Chez les Grecs même, les instruments asiatiques proprement dits se jouaient sans plectre, mais cet accessoire fut importé de Grèce chez les Asiatiques avec les instruments nouveaux, ainsi que l'attestent les monuments assyriens, et les Hébreux durent s'en servir pareillement, après la captivité. Du moins Josèphe l'exprime-t-il indirectement en mentionnant e nable antique qui se jouait sans plectre. *Ant. jud.,* VII, XII, 3. Mais les rares indications musicales de cette période ne nous fournissent aucun texte qui démontre l'usage du plectre dans la musique du second temple ou dans l'usage privé. J. PARISOT.

PLÉIADES (hébreu : *kîmâh;* Septante : Πλειάδες; Vulgate : *Pleiades*), constellation de l'hémisphère boréal, voisine de la tête du Taureau (fig. 94). Voir HYADES,



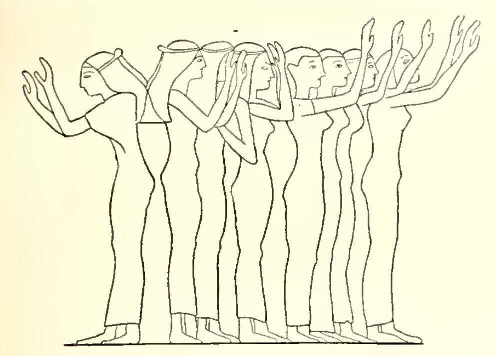
94. — Les Pléiades.

t. III, col. 789. Elle compte plus de 2500 étoiles, dont 64 principales, parmi lesquelles cependant sept ou huit seulement sont visibles à l'œil nu. D'après quelques auteurs modernes, *kîmâh* désignerait Sirius ou le Scorpion. Mais un passage de Job, XXXVIII, 31, « Est-ce toi qui serres les liens de *kîmâh?* » suppose clairement

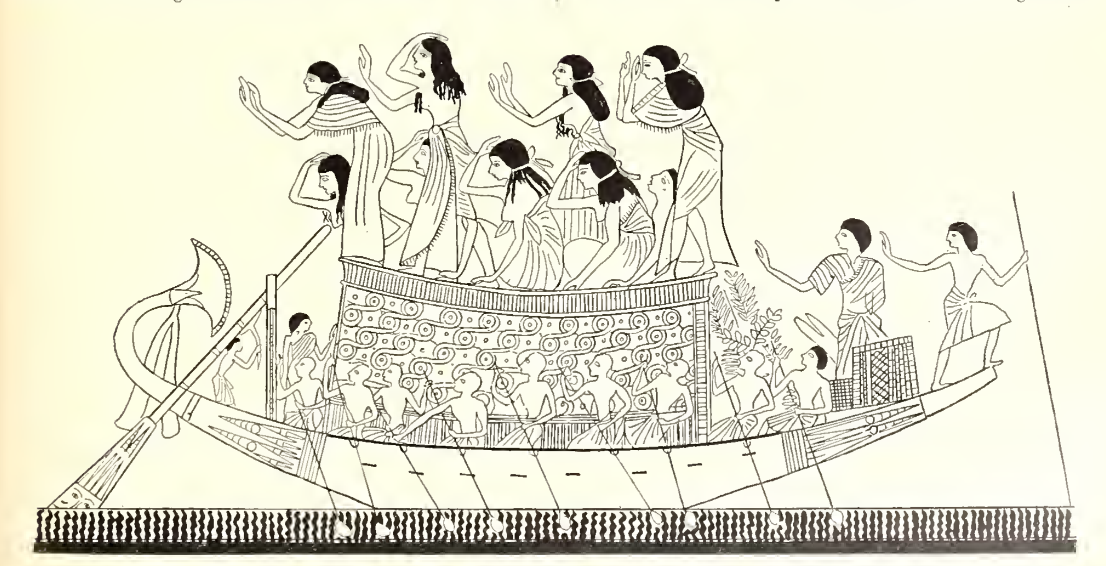
qu'il s'agit d'un groupe d'étoiles, et, d'après les anciennes versions, ce groupe n'est autre que celui des Pléiades. L'*Iliade,* XVIII, 486, signale également ce groupe parmi les constellations les plus remarquables. Deux autres passages bibliques mentionnent *kimâh* parmi les œuvres importantes du Créateur. Dans le premier, Job, IX, 9, les Septante traduisent par Pléiades et la Vulgate par Hyades; dans le second, Amos, V, 8, les Septante rendent le mot par πάντα, « toutes choses », et la Vulgate par *Arcturus.* Voir ARCTURUS, t. I, col. 937. H. LESÊTRE.

PLEURANTS (LIEU DES), *Locus Flentium,* dans la Vulgate, Jud., II, 1, 5. Voir BOKIM, t. I, col. 1843.

PLEUREUSES (hébreu : *meqônenôt,* de *qin,* au pilel *qênên,* « chanter des chants lugubres »; Septante : θρηνοῦσαι; Vulgate : *lamentatrices*), femmes qui poussaient des cris lugubres dans les funérailles. — Chez les Orientaux, la douleur a toujours été fort démonstrative. En Égypte, par exemple, « les enterrements n'étaient pas, comme chez nous, de ces processions muettes où la douleur se trahit à peine par quelques larmes furtives; il leur fallait du bruit, des sanglots, des gestes désordonnés. Non seulement on louait des pleureuses à gages qui s'arrachaient les cheveux, chantaient des complaintes et simulaient par métier l'extrême du désespoir, mais les parents et les amis ne craignaient pas de se donner en spectacle, ni de troubler l'indifférence des passants par l'intempérance de leur deuil. » Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, 1897, p. 511. Cf. *Lectures historiques,* Paris, 1890, p. 144-152. Les pleureuses accompagnaient le convoi funèbre (fig. 95), en poussant des exclamations pour répondre à celles de la parenté : « A l'occident, demeure d'Osiris, à l'occident, toi, le meilleur des hommes ! » Sur le Nil, elles montaient dans une barque et y continuaient leurs gestes éplorés et leurs cris de douleur (fig. 96). Enfin, à la tombe même, elles faisaient au mort les adieux suprêmes : « Plaintes ! plaintes ! Faites, faites des lamentations sans cesse, aussi haut que vous le pouvez ! O voyageur excellent, qui chemines vers la terre d'éternité, tu nous as été arraché ! O toi qui avais tant de monde autour de toi, te voici dans la terre qui impose l'isolement! » Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 516, 518. Voir t. II, fig. 705, col. 2417; t. IV, fig. 459, col. 1749; FUNÉRAILLES, t. II, col. 2416-2420. — La mode de ces bruyantes démonstrations ne s'est point perdue. Chez les Arabes, quand quelqu'un est mort, « les femmes crient de toutes leurs forces, s'égratignant les bras, les mains et le visage, arrachant leurs cheveux et se prosternant de temps en temps, comme si elles étaient pâmées de douleur. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 260. En Palestine, aux enterrements des musulmans actuels, on voit en tête du cortège « une troupe de gamins affublés ou plutôt déguenillés à l'orientale, guidés par un gamin chef qui n'arrive jamais à les faire mettre en rang, ni à leur faire comprendre la mesure de la cantilène criarde qu'ils ont mission de chanter... La marche est fermée par une troupe de femmes enveloppées de longues robes et drapées de manteaux de toile indigo ; elles poussent, en signe de douleur, de petits cris stridents; chacune tient à la main un mouchoir de couleur sombre qu'elle tortille avec toute espèce de contorsions et agite dans la direction du corps, comme si elle voulait l'asperger des larmes que le tissu est censé avoir essuyées. Ce sont des pleureuses de profession, louées pour la circonstance ». Chauvet-Isambert, *Syrie, Palestine,* Paris, 1890, p. 165-166. — Les pleureuses n'étaient pas inconnues chez les anciens Israélites. On s'y lamentait sur les morts. III Reg., XIII, 30. Voir DEUIL, t. II, col. 1397. Les chanteurs et les chanteuses firent entendre leurs



95. — Pleureuses égyptiennes dans le cortège funèbre. D'après Wilkinson, *Manners and Customs,* t. III, pl. LXVI.



96. — Pleureuses égyptiennes sur la barque funéraire. D'après Wilkinson, *Ibid.,* pl. LXVII.

lamentations sur Josias. II Par., xxxv, 25. Dans sa prophétie sur la ruine de Jérusalem, Jérémie, IX, 17-20, écrit :

Pensez à commander les pleureuses, qu'elles viennent!
Envoyez chez les plus habiles, qu'elles viennent!
Qu'elles se hâtent, qu'elles entonnent sur nous des lamentations,
Que les larmes coulent de nos yeux....
Enseignez à vos filles une lamentation,
Que chacune apprenne à sa compagne un chant de deuil,
Car la mort est montée par nos fenêtres...



97. — Pleureuses égyptiennes dans une scène de sépulture. D'après Wilkinson, *op. cit.*, t. III, pl. 69.

Cf. Eccle., XIII, 5; Eccli., XXXVIII, 16; Jer., XXII, 18; XXXI, 15; XXXIV, 5; Am., V, 16. Sur les complaintes des



98. — Pleureuses gagées. Sarcophage représentant les funérailles de Méléagre. D'après Rich, *Dict. des antiq.*, p. 507.

pleureuses, voir t. II, col. 1397. Sur la ruine de l'Égypte, les filles des nations chanteront une lamentation.



99. — Inscription de la custode des reliques de saint Apollinaire.
D'après Perret, *Catacombes de Rome*, in-f°, Paris, t. VI, 1851, pl. LXIII, n. 33.

Ezech., XXXII, 16. — Lorsque le Sauveur arriva chez Jaïre, dont la fille venait de mourir, il y trouva grand tumulte de gens accourus pour les funérailles, entre autres des joueurs de flûte et κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά, *flentes et ejulantes multum*, des pleureuses qui se lamentaient beaucoup. Matth., IX, 23; Marc., V, 38; Luc., VIII, 52. Quand Notre-Seigneur dit que la jeune fille dormait et n'était pas morte, toutes ces personnes à gages, musiciens et pleureuses, se moquèrent de lui, en comptant bien que le salaire attendu ne leur ferait pas défaut. Ces manifestations bruyantes de la douleur frappaient les enfants, qui les imitaient dans leurs jeux et disaient à leurs camarades : « Nous avons chanté une lamentation et vous ne vous êtes pas frappé la poitrine, vous n'avez pas pleuré! » Matth., XI, 17; Luc., VII, 32. Cf. *Ketuboth*, IV, 6; *Baba Metsia*, VI, 1; Josèphe, *Bell. jud.*, III, IX, 5. — Il ne convenait pas aux chrétiens de donner à leur deuil une expression aussi exagérée; saint Paul leur recommande de ne pas s'affliger comme les autres hommes qui n'ont pas d'espérance. I Thes., IV, 13. L'Église a toujours réprouvé les excès du deuil funèbre. Les Romains avaient adopté l'usage des pleureuses gagées (fig. 98), appelées *præficæ*, parce qu'elles étaient placées en tête des cortèges funéraires. Cf. Aulu-Gelle, XVIII, 7, 3. Les chrétiens occidentaux répudièrent toujours le service de ces pleureuses, comme entaché d'idolâtrie. Les Orientaux le conservèrent dans une certaine mesure; mais les Pères ne manquaient pas de combattre cet usage. Cf. Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, Paris, 1877, p. 241, 280. Une curieuse inscription chrétienne (fig. 99) réprouve les cris poussés sur la tombe des morts. L'inscription grecque est ainsi conçue : « Sperantius, aie bon courage, doux, excellent; » à gauche de la seconde ligne, on voit un canard portant le mot ANATEC, qui joue sur le latin *anates*, « canards »; à droite est un bœuf avec le mot BOYAEIN. En réunissant les deux mots, on a en grec : ἄναθες βοάειν, « cesse de beugler », de crier. Cf. Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, p. 241. C'est la condamnation des pleureuses et de ceux qui seraient tentés de les imiter. H. Lesêtre.

PLEURS. Voir Larmes, t. IV, col. 92.

PLOMB (hébreu : *'oféréț*, en assyrien *abâru;* Se tante : μόλιβος, μόλιβδος; Vulgate : *plumbum*),

métal d'un blanc bleuâtre qui se ternit facilement, assez malléable, si mou qu'on peut le rayer avec l'ongle, fusible à la température peu élevée de 330° et onze fois et demie lourd comme l'eau. — 1° Le plomb est très commun dans la nature; mais il ne se présente pas à l'état natif. Le minerai qui le contient en plus grande quantité est la galène, ou sulfure de plomb naturel. On en dégage le métal par divers procédés de calcination. La presqu'île Sinaïtique renferme de nombreux gisements de minerai de plomb; on en trouvait aussi en Égypte. On s'explique ainsi que, dès le séjour au désert, les Hébreux possédaient différents objets ou ustensiles de plomb. Num., XXXI, 22. Les Phéniciens en recueillaient en Espagne, où abondent les filons de plomb argentifère. Voir ARGENT, t. I, col. 945. Cf. Pline, *H. N.*, III, 7; L. Siret, *Orientaux et Occidentaux en Espagne aux temps préhistoriques,* dans la *Revue des questions scientifiques,* Bruxelles, octobre 1906, p. 544-545. Ézéchiel, XXVII, 12, dit que Tharsis échangeait le plomb avec Tyr. Le plomb n'avait pas grande valeur, mais était assez usuel en Palestine pour qu'on pût dire que Salomon amassait de l'argent comme du plomb. Eccli., XLVII, 20. Jérémie, VI, 29, 30, pour indiquer que la méchanceté est inséparable de ses compatriotes, fait allusion à l'opération du fondeur de métaux : « Le soufflet est devenu la proie du feu (ou : a soufflé violemment), le plomb est épuisé, on épure, on épure, les méchants ne se détachent pas. Argent de rebut! dira-t-on. » Le prophète décrit ici l'opération au moyen de laquelle on sépare l'argent des métaux inférieurs auxquels il est mélangé. On fait fondre du plomb dans le creuset et, quand il est fondu, on y ajoute le minerai d'argent. Sous l'influence de la chaleur, au contact de l'air, le plomb se transforme en litharge, qui s'absorbe peu à peu, tandis que l'argent se sépare de toute autre substance et se rassemble au fond du creuset. Voir CREUSET, t. II, col. 1116. Jérémie suppose que, contrairement à l'ordinaire, le plomb a été complètement transformé et absorbé, sans que l'argent soit sorti de la gangue. Ézéchiel, XXII, 18, 20, compare les Israélites infidèles à des scories et à des métaux communs, fer, cuivre, étain et plomb, que Dieu fera fondre dans le fourneau allumé par sa colère. Ces passages montrent que les Israélites possédaient la science pratique des procédés nécessaires pour le traitement des métaux usuels. Zacharie, V, 7, 8, parle d'un disque de plomb, servant de couvercle à un épha assez large pour contenir une femme. On a trouvé en Palestine des poupées de plomb qui servaient aux pratiques magiques. Voir t. IV, fig. 173, col. 568. — 2° La pesanteur de ce métal fait dire que les Égyptiens se sont enfoncés dans les eaux de la mer Rouge comme le plomb. Exod., XV, 10. Les anciens ne connaissaient pas de métal plus lourd. Eccli., XXII, 17. — 3° Job, XIX, 24, parlant de ses paroles d'espérance, fait ce souhait :

Je voudrais qu'avec un burin de fer et du plomb
Elles fussent pour toujours gravées dans le roc!

L'auteur sacré fait probablement allusion à une inscription creusée dans le roc avec le burin de fer et dans les lettres de laquelle on a ensuite coulé du plomb. Grâce à ce procédé, l'inscription était plus visible et les lettres sculptées se conservaient mieux. Cf. Renan, *Le livre de Job,* Paris, 1859, p. 81; Frz. Delitzsch, *Das Buch Job,* Leipzig, 1876, p. 246. Il ne peut évidemment être question d'un burin de plomb, ce métal étant beaucoup trop mou pour servir à cet usage. La Vulgate suppose l'inscription gravée « avec un stylet de fer et une lame de plomb, ou sculptée au burin sur le roc. » Les anciens écrivaient parfois sur des lames de plomb, même des inscriptions assez longues. Cf. Pausanias, IX, 31, 4; Pline, *H. N.*, XIII, 21; Tacite, *Annal.*, II, 69, etc. Voir t. II, fig. 491, col. 1366. Mais le texte hébreu et les Septante parlent de plomb, *'ofé́rét,* μολίβῳ, et non de lames de plomb, et la contexture même de la phrase exige que le plomb soit ici, non la matière sur laquelle on écrit, mais celle au moyen de laquelle on constitue l'inscription, *barzél ve'oféréṭ,* avec « le fer et le plomb ». Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob,* p. 246. On n'a pas retrouvé d'inscription ancienne ayant du plomb coulé dans le creux des lettres. Mais le procédé n'était pas d'invention si difficile qu'il ne pût être employé en certains cas. — 5° Le plomb est encore désigné en hébreu par le mot *'ănâk,* l'assyrien *anaku.* Mais ce mot n'est utilisé qu'une fois, Am., VII, 7, 8, pour désigner le fil à plomb. Voir FIL A PLOMB, t. II, col. 2244.

H. LESÈTRE.

PLONGEURS, oiseaux de l'ordre des palmipèdes, surtout remarquables par leur facilité à plonger pour chercher leur proie dans l'eau. Imparfaitement organisés pour le vol ou la marche, ils mènent une vie presque exclusivement aquatique. Les plongeurs proprement dits ne se rencontrent guère que dans les mers des climats froids. Aussi n'en est-il pas fait mention dans la Sainte Écriture. — Mais on trouve en Palestine d'autres oiseaux qui se nourrissent de poissons et plongent adroitement pour saisir leur proie. Tels sont les martins-pêcheurs, passereaux de l'espèce *ceryle rudis,* qui pêchent de petits poissons dans les lagunes d'eau douce, ou de l'espèce *alcyon smyrnensis,* qui plongent dans le Jourdain avec un agilité surprenante. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 429, 448, 463. A la mer Morte et surtout au lac de Tibériade vivent par myriades des échassiers macrodactyles appelés grèbes huppés, *podiceps cristatus.* Ces oiseaux, longs d'environ 0m50, portent au sommet de la tête une double huppe qui leur donne un aspect très gracieux, avec leur cou long et mince. Ils nagent presque complètement plongés dans l'eau et ne peuvent être atteints qu'à la tête. Extrêmement sauvages, ils s'enfoncent à la moindre alerte. De leur long bec, ils aiment à enlever les yeux des poissons, surtout des chromis, dont beaucoup errent ensuite aveugles à travers les eaux du lac. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* p. 432, 510. Ces oiseaux ont été sûrement connus des anciens Hébreux; mais ils étaient beaucoup trop inaccessibles pour que le législateur songeât à parler d'eux au point de vue de l'alimentation. Peut-être les assimilait-on au porphyrion. Voir PORPHYRION. H. LESÈTRE.

PLUIE, eau qui se déverse des nuages sur la terre en globules plus ou moins volumineux. La pluie tombe quand les gouttelettes liquides qui composent un nuage deviennent trop lourdes pour rester en suspension dans l'atmosphère. C'est ce qui arrive quand, par suite du refroidissement de l'air ou du transport du nuage dans des régions à plus basse température, de nouvelles quantités de vapeur viennent se condenser à la surface des gouttelettes déjà formées. D'autres fois, un fort ébranlement de l'air, comme celui qui résulte des décharges de la foudre, suffit pour déterminer la résolution d'un nuage en pluie. Voir NUAGE, t. IV, col. 1710.

I. LES NOMS DE LA PLUIE. — La pluie est désignée en hébreu par treize noms différents, ce qui indique l'importance qu'on attachait en Palestine à ce phénomène météorologique. Ces noms sont les suivants : *mâṭâr,* ὑετός, *pluvia;* — *gĕšém,* ὑετός, *pluvia,* « averse »; — *gošém,* ὑετός, *compluta est;* — *meṭar-gĕšém,* ὑετός χειμερινός, « pluie d'hiver », *pluvia imbris,* « grosse pluie »; — *gĕšém-miṭrôṭ,* χειμὼν ὑετός, *hiemis pluvia,* « pluie d'hiver »; — *zérém,* ὑετός, *pluvia;* — *sagrîr,* σταγόνες, « gouttes », *perstillantia;* — *zarzif,* σταγόνες, *stillicidia;* — *sâfiaḥ,* ὕδατα ὕπτια, « eaux inférieures », *alluvio;* — *rebibim,* νιφετός, « pluie », *stillæ;* — *śe'irim,* ὄμβρος, *imber;* — *yôréh,* ὑετός πρώϊμος, *pluvia temporanea,* « première pluie »; — *môréh,* ὑετός πρώϊμος, *pluvia*

matutina, « première pluie »; — *malqôš,* ὑετός ὄψιμος, *pluvia serotina,* « arrière-pluie »; — *seṭâv,* « temps de pluie », ὑετός, *imber.* Dans le Nouveau Testament, les mots qui désignent la pluie sont ὑετός, *pluvia,* et βροχή, seulement dans Matth., VII, 25, 27.

II. La pluie en général. — 1° La pluie est beaucoup plus appréciée dans les climats très chauds que dans les nôtres; elle l'est encore davantage dans les régions où font défaut les rivières et les moyens naturels ou artificiels d'irrigation. Aussi les auteurs sacrés parlent-ils de la pluie comme d'un grand bienfait de Dieu.

Qui a ouvert des canaux aux ondées...
Afin que la pluie tombe sur une terre inhabitée,
Sur le désert où il n'y a point d'hommes,
Pour qu'elle arrose la plaine vaste et vide,
Et y fasse germer l'herbe verte!
La pluie a-t-elle un père?

Job, XXXVIII, 25-28. C'est Dieu qui verse la pluie sur la terre, Job, V, 10, par le moyen des nuées qui se vident, Eccle., XI, 3. C'est lui qui commande aux ondées et aux averses, Job, XXXVII, 6; Jer., X, 13; LI, 16, qui fait les éclairs et la pluie, Ps. CXXXV (CXXXIV), 7, qui donne des lois à la pluie, Job, XXVIII, 26, de manière qu'elle vienne en temps propice. Act., XIV, 16.

Il attire les gouttes d'eau
Qui se répandent en pluie par leur propre poids;
Les nuées la laissent couler,
Et en versent les ondées sur les hommes.

Job, XXXVI, 27, 28. Et qui peut compter les gouttes de pluie? Eccli., I, 2. Dieu accorde la pluie à tous sans distinction, bons et mauvais. Matth., V, 45. Mais les idoles seraient bien incapables d'en donner. Jer., XIV, 22; Bar., VI, 52. Aussi la pluie est-elle invitée, comme toutes les autres créatures, à bénir le Seigneur. Dan., VI, 64. — 2° La pluie est un élément de fécondité pour le sol. « La pluie et la neige descendent du ciel et n'y retournent pas, qu'elles n'aient abreuvé et fécondé la terre et ne l'aient couverte de verdure, qu'elles n'aient donné la semence au semeur et le pain à celui qui mange. » Is., LV, 10; cf. XXX, 23. Après la pluie, le soleil vient et l'herbe sort de terre. Gen., II, 5; II Reg., XXIII, 4. Cf. Ps. CXLVII (CXLVI), 8. La pluie fait aussi croître les arbres. Is., XLIV, 14. « Lorsqu'une terre, abreuvée par la pluie qui tombe souvent sur elle, produit une herbe utile à ceux pour qui on la cultive, elle a part à la bénédiction de Dieu. » Heb., VI, 7. — 3° Quelquefois la pluie a des effets désagréables ou nuisibles. A travers la couverture mal close, elle forme des gouttières qui coulent dans la maison. Prov., XXVII, 15. Au dehors, il faut une tente pour s'abriter contre elle. Is., IV, 6. Il y a des malheureux qui passent la nuit sans vêtement; la pluie des montagnes les pénètre, alors même qu'ils cherchent à se blottir contre un rocher. Job, XXIV, 8. La pluie fait écrouler les murs mal bâtis. Ezech., XIII, 11, 13; Matth., VII, 25, 27. Elle peut tomber en torrents dévastateurs. Ezech., XXXVIII, 22. C'est ce qui arriva en particulier au déluge. Gen., VII, 12; VIII, 2.

III. Le régime pluvial en Palestine. — 1° Le pays que Dieu donna aux Israélites était un « pays de montagnes et de vallées, qui est arrosé par la pluie du ciel ». Deut., XI, 11. En cela, il différait totalement de l'Égypte. La Palestine, en effet, n'a pas à compter sur les rivières pour arroser le sol. Les torrents qui descendent des collines vers le Jourdain ou vers la Méditerranée sont eux-mêmes taris pendant la saison sèche. C'est donc de la pluie seule qu'il faut attendre l'irrigation des terres. Elle tombe d'ailleurs en Palestine avec une régularité remarquable. Elle commence à apparaître en octobre et cesse tout à fait avec le mois de mai. A Jérusalem, les jours de pluie sont en moyenne de 1 1/2 en octobre, 5 1/2 en novembre, 9 en décembre, 10 en janvier, 10 1/2 en février, 8 1/2 en mars, 5 1/2 en avril, 1 1/2 en mai. Cf. Socin, *Palästina und Syrien,* Leipzig, 1891, p. 35; *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1883, p. 8-40; 1892, p. 50-71; *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. XIV, 1891, p. 93-112. Il ne se produit que des variations légères dans la distribution de ces jours pluvieux. La même règle s'applique à peu près à tout l'ensemble du pays. Il tombe moins de pluie cependant du côté de Gaza, et surtout dans la vallée encaissée du Jourdain. La hauteur de pluie qui tombe dans l'année et de 1m10 à 2m12, en moyenne de 1m60, alors que la moyenne est de 1m50 à la surface du globe. Cette pluie alimente les sources et servait autrefois à remplir les citernes. Il est probable que, quand la Palestine était plus boisée et plus cultivée qu'aujourd'hui, les pluies étaient encore plus abondantes. La fraîcheur entretenue par la végétation déterminait la précipitation de nuages qui passent maintenant sans rien donner ou dont la pluie s'évapore dans une atmosphère desséchée, avant d'avoir touché le sol. La dénudation du pays a un autre inconvénient. Au lieu d'être arrêtée par les cultures et de pouvoir pénétrer à l'intérieur d'un sol ameubli, la pluie ruisselle à la surface et les trois quarts en sont perdus, ne produisant d'autres effets que des ravinements dévastateurs. Ce sont les vents d'ouest et de sud-ouest qui amènent la pluie en Palestine. III Reg., XVIII, 44; Luc., XII, 54. Le vent du nord souffle assez rarement; il se sature d'humidité sur les sommets du Liban et de l'Anti-Liban et amène aussi de la pluie. Prov., XXV, 23.

2° Les Israélites distinguaient deux pluies, la première pluie, *yôrêh* ou *môrêh, pluvia temporanea,* et l'arrière ou dernière pluie, *malqôš, pluvia serotina.* Deut., XI, 14; Jer., III, 3; V, 24; Joel., II, 23; Jacob., V, 7. Cf. *Schebiith,* IX, 7; *Nedarim,* VIII, 5, etc. La première pluie commençait à tomber en octobre et devenait plus fréquente en novembre. C'est elle qui ameublissait le sol et permettait le travail préparatoire aux semailles. A son défaut, « à cause du sol crevassé, parce qu'il n'y a pas eu de pluie sur la terre, les laboureurs sont confondus. » Jer., XIV, 4. Cette première pluie manquait rarement; il fallait des sécheresses exceptionnelles pour qu'on en fût totalement privé. III Reg., XVII, 1. Dans les derniers temps avant l'ère chrétienne, le sanhédrin ordonnait des jeûnes répétés, quand cette pluie tardait encore en novembre et surtout en décembre. Voir Jeûne, t. III, col. 1531. — La période qui va du commencement de décembre à la fin de février est la saison des pluies. Elle compte une trentaine de jours pluvieux, sur les cinquante-deux jours de pluie habituels à la Palestine. Le neuvième mois, correspondant à décembre, est signalé pour son caractère pluvieux. I Esd., X, 9, 13. Pendant ce mois, à la fête de la Dédicace, Notre-Seigneur était obligé de s'abriter dans le Temple sous le portique de Salomon, à cause des intempéries. Joa., X, 22, 23. Cette saison n'avait pas d'importance spéciale au point de vue agricole. Cependant des pluies trop continues empêchaient la maturation de l'orge ou mettaient les chemins hors de service. Cf. Matth., XXIV, 30; Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, XV, 12. En pareil cas, on retardait la Pâque d'un mois, en ajoutant au douzième mois de l'année le mois intercalaire de veadar. Voir Pâque, t. IV, col. 2098. — La seconde pluie venait en mars et en avril. C'est elle qui arrosait les céréales déjà en herbe et facilitait leur croissance. De son abondance dépendaient la quantité et la qualité de la moisson. Aussi était-elle attendue avec anxiété. Job, XXIX, 23; Prov., XVI, 15; Jer., III, 3; Ezech., XXXIV, 26; Ose., VI, 3; Zach., X, 1. M. Vigouroux, dans la *Revue biblique,* 1894, p. 440, raconte comment il fut, en Palestine, « témoin des souhaits que tout le monde répétait sans cesse, pour obtenir cette « pluie « tardive » qui avait fait jusque-là défaut. Et, en effet,

les récoltes commençaient à sécher dans les champs, les citernes tarissaient et les accapareurs cachaient le blé. Aussi, quand la pluie est tombée en abondance, la joie a été universelle; ceux-là même dont les projets de voyage étaient ainsi renversés, ou qui rentraient chez eux trempés jusqu'aux os, bénissaient ce don de Dieu, qui apportait avec la fertilité la seule eau qu'on ait pour boire dans la plus grande partie du pays. » Cette pluie n'était pas toujours régulière. « Je vous ai retenu la pluie alors qu'il y avait encore trois mois avant la moisson...; une terre était arrosée par la pluie, et une autre, sur laquelle il ne pleuvait pas, se desséchait. » Am., IV, 7. Il ne fallait pas pourtant que cette pluie fût trop violente; car alors elle renversait les épis et causait la disette. Prov., XXVIII, 3. — En mai, la pluie cessait complètement. Cant., II, 11. Elle était aussi insolite pendant la moisson, c'est-à-dire à partir de la seconde quinzaine de mai, que la neige en été. Prov., XXVI, 1. C'est pourquoi Samuel donne comme une marque certaine de l'intervention divine la pluie qu'il obtient à l'époque de la moisson. I Reg., XII, 17, 18. — Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 31-33. — Du milieu de mai au milieu d'octobre, la pluie ne tombe plus en Palestine. Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 2e édit., 1856, t. I, p. 428-431.

IV. CARACTÈRE PROVIDENTIEL DE LA PLUIE POUR LES HÉBREUX. — 1° « Si vous gardez mes commandements et les mettez en pratique, j'enverrai vos pluies en leur saison; la terre donnera ses produits et les arbres des champs donneront leurs fruits. » Lev., XXVI, 3, 4. Telle est la convention établie dès l'origine entre Dieu et son peuple. Elle est rappelée dans le Deutéronome, XI, 14, 17 : Que les Israélites soient fidèles, la première et la seconde pluie viendront à leur heure, et, en conséquence, le blé, le vin, l'huile et le fourrage abonderont. Qu'ils soient infidèles, Dieu « fermera le ciel et il n'y aura plus de pluie », par conséquent, plus de récoltes. Dieu leur enverra de la poussière au lieu de pluie. Deut., XXVIII, 24. Il n'est point dit que Dieu ait toujours appliqué à la rigueur les termes de la convention et proportionné le bienfait de la pluie au degré de fidélité des Israélites. Dans leur histoire, en effet, il est beaucoup plus souvent question de transgressions et d'apostasies que de sécheresse et de disettes. Néanmoins, en plusieurs circonstances, le châtiment annoncé suivit les fautes. — 2° A la consécration du Temple, Salomon demanda au Seigneur d'oublier les péchés de son peuple et de lui accorder la pluie, III Reg., VIII, 36, quand ce peuple se repentirait sincèrement et viendrait dans le Temple implorer son Dieu. II Par., VI, 26, 27. Le Seigneur daigna répondre qu'il en serait ainsi. II Par., VII, 13, 14. — 3° Le prophète Élie fut chargé d'aller dire à l'impie Achab, roi d'Israel : « Il n'y aura ces années-ci ni rosée ni pluie, sinon à ma parole. » III Reg., XVII, 1. La prophétie s'accomplit, et la famine fut la conséquence de la sécheresse. Nulle part même on ne trouvait d'herbe pour la nourriture des animaux, qu'on était obligé d'abattre. III Reg., XVIII, 5. Sur l'ordre du Seigneur, Élie se présenta de nouveau devant Achab, et, après avoir confondu et fait périr les prophètes de Baal, il annonça la pluie, qui en effet fut amenée par des nuages venus du côté de la mer et tomba abondamment. III Reg., XVIII, 41-45; Jacob., V, 18. — 4° Isaïe, V, 6, comparant Israël à une vigne stérile, dit que le Seigneur commandera aux nuées de ne plus laisser tomber la pluie sur elle. David avait déjà appelé la même malédiction sur les monts de Gelboé, témoins de la mort de Saül. II Reg., I, 21. Jérémie, V, 24, 25, s'adresse en ces termes à ses compatriotes impies : « Ils ne disent pas dans leur cœur : Craignons Jéhovah notre Dieu, lui qui donne la pluie, celle de la première saison et celle de l'arrière-saison, et qui nous garde les semaines destinées à la moisson. Ce sont vos iniquités qui ont dérangé cet ordre, ce sont vos péchés qui vous privent de ces biens. » Amos, IV, 7, 8, fait une remarque analogue. Zacharie, XIV, 17, 18, annonce que la pluie fera défaut en Palestine et en Égypte, si les familles de ces pays ne sont pas représentées à Jérusalem pour la fête des Tabernacles. Cette fête se célébrait les derniers jours de septembre et les premiers jours d'octobre, par conséquent à la veille de la première pluie. La pluie est tout à fait exceptionnelle en Égypte. Deut., XI, 10, 11. Cf. Hérodote, III, 10. Mais les pluies abondantes des régions qui alimentent le Nil peuvent faire plus ou moins défaut, et l'inondation du fleuve n'être plus suffisante pour arroser et féconder le pays. Voir IRRIGATION, t. III, col. 926. Les Septante ont supprimé dans ce passage la mention de la pluie et ne parlent que d'un fléau, πτῶσις. — 5° Les deux témoins que Dieu envoie sur la terre pour parler et agir en son nom « ont la puissance de fermer le ciel pour empêcher la pluie de tomber durant les jours de leur prédication ». Apoc., XI, 6.

VI. COMPARAISONS. — 1° A cause de son rôle si bienfaisant en Palestine, les écrivains sacrés comparent à la pluie l'enseignement de la loi et de la sagesse. Deut., XXXII, 2; Job, XXIX, 23; la miséricorde divine, Eccli., XXXV, 26 (19), et la faveur du roi. Prov., XVI, 15. — 2° La venue du Messie sera pour le monde comme une pluie bienfaisante et féconde.

> Qu'il descende comme la pluie sur le gazon,
> Comme l'ondée qui arrose la terre!
> Qu'en ses jours le juste fleurisse,
> Avec l'abondance de la paix!

Ps. LXXII (LXXI), 6. Isaïe, XLV, 8, dit aussi :

> Cieux, répandez d'en haut votre rosée,
> Et que les nuées fassent pleuvoir la justice!
> Que la terre s'ouvre et produise le salut,
> Qu'elle fasse germer la justice en même temps !

Israël espère que Dieu viendra à lui, « comme la pluie tardive qui arrose la terre. » Os., VI, 3. — 3° Par assimilation, on dit que Dieu fait pleuvoir la grêle, Exod., IX, 18, 23; le feu du ciel, Gen., XIX, 24; Ezech., XXXVIII, 22; Luc., XVII, 29; sa colère, Job, XX, 23; les pièges sur les pécheurs, Ps. XI (X), 7; la manne et les cailles du désert. Exod., XVI, 4; Ps. LXXV (LXXIV), 24, 27.

H. LESÈTRE.

1. PLUME (hébreu : *nôṣâh, ṣîṣ;* Septante : πτερόν; Vulgate : *pluma*), produit épidermique, de nature plus compliquée que le poil des mammifères, et qui sert à recouvrir le corps des oiseaux. — Quand le prêtre offrait un sacrifice d'oiseaux, il devait jeter de côté le jabot et *noṣaṭâh*. Lev., I, 16. On fait ordinairement venir *noṣâh* de *yâṣâ'*, « sortir », et on lui donne le sens d' « impureté, excrément ». Mais en s'en tenant à la leçon du Samaritain, et à la traduction des Septante, de Symmaque, de Théodotion et de la Vulgate, on doit traduire par « plume ». *Nôṣâh* a le sens de plume, Job, XXXIX, 13; Ezech., XVII, 3, 7. Il est certain d'ailleurs qu'avant de porter un oiseau sur l'autel, on le déplumait. Cf. *Sebachim*, VI, 2; *Siphra*, f. 67, 1. — Jérémie, XLVIII, 9, dit à propos de Moab :

> Donnez la plume à Moab, car en s'envolant il fuira,
> Ses villes seront dévastées et dépeuplées.

Ici, le mot qui désigne la plume, prise pour les ailes, est *ṣîṣ*. Or, ce mot a plusieurs significations. C'est d'abord le nom de la lame d'or du grand-prêtre, ce qui fait que les Septante le traduisent par σημεῖα, « signes », et le Chaldéen par « couronne », la lame d'or étant comme la couronne du grand-prêtre et le signe de sa dignité. Exod., XXVIII, 36-38. Le mot *ṣîṣ* veut aussi dire « fleur », Job, XIV, 2, traduction admise par Aquila et la Vulgate, tandis que Symmaque le rend par « germe ». Pour

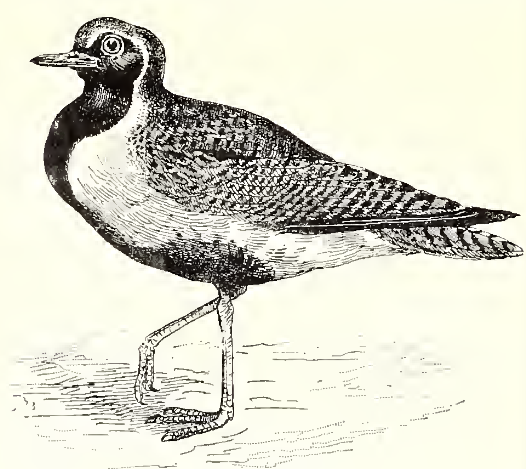
continuer la métaphore, la Vulgate fait venir le verbe suivant *nâṣo'* de *nûṣ*, « fleurir », et traduit : « Donnez une fleur à Moab, car il sortira florissant, » ce qui concorde peu avec le vers suivant. En réalité, *nâṣo'* vient de *nâṣâ'*, « voler », et *ṣiṣ* a ici le sens de plume. Jérémie semble s'inspirer d'un passage d'Isaïe, XVI, 2, également contre Moab :

Comme des oiseaux fugitifs,
Comme une nichée que l'on disperse,
Telles seront les filles de Moab.

Voir AILE, t. I, col. 311. — Ézéchiel, XVII, 3, 7, représente le roi de Babylone comme un grand aigle, « couvert d'un plumage, *noṣâh*, aux couleurs variées, » et le roi d'Égypte comme un aigle aux « nombreuses plumes ». Dans ces deux passages, les Septante traduisent par ὄνυχες, « serres ». Ici le sens du mot *nôṣah*, correspondant à l'assyrien *nâṣu*, n'est point douteux. Dans Job, XXXIX, 13, il est dit que l'aile de l'autruche n'est ni (celle de) la cigogne, ni *noṣâh*, « la plume » qui vole. Les Septante reproduisent le mot sans le traduire : νέσσα. La Vulgate traduit par « épervier », en faisant probablement venir *noṣâh* du miphal *niṣṣâh*, « se disputer », d'où oiseau de proie. H. LESÊTRE.

2. PLUME A ÉCRIRE. Voir CALAME, t. II, col. 50.

PLUVIER (Septante : χαραδριός; Vulgate : *charadrion, charadrius*), oiseau de l'ordre des échassiers, à bec long et renflé à l'extrémité, habitant le voisinage des eaux et se nourrissant d'insectes aquatiques et d'annélides. Les pluviers vivent en troupes et voyagent ensemble quand ils émigrent d'Afrique usque dans le nord de l'Europe (fig. 100). Ils sont nombreux dans la



100. — Le pluvier.

Basse Égypte. — Les Septante et la Vulgate, Lev., XI, 19; Deut., XIV, 18, traduisent par « pluvier » le mot *'ănâfâh*, qui désigne beaucoup plus probablement le héron. Voir HÉRON, t. III, col. 654. Les pluviers ne sont pas nommés parmi les échassiers qui fréquentent les bords des lacs palestiniens. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 526, 543. Le législateur hébreu n'a donc pas eu à s'occuper d'eux. H. LESÊTRE.

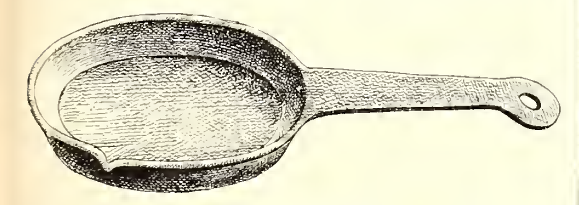
POCOCKE Edward, théologien anglican, l'un des plus célèbres orientalistes de la Grande Bretagne, né le 8 novembre 1604 à Oxford, mort dans cette ville le 10 septembre 1691. Après avoir fait ses études dans sa ville natale, où il étudia surtout les langues orientales et reçut les ordres anglicans, il fut nommé, en 1630, chapelain de la factorerie anglaise à Alep et y séjourna six ans. En 1636, Land, archevêque de Cantorbéry, fonda en sa faveur une chaire d'arabe à l'université d'Oxford. Il ne put professer qu'en 1647, après de nombreuses difficultés. Pocock se servit de ses études orientales principalement pour l'intelligence des Écritures. Il fut un des principaux collaborateurs de la Polyglotte de Walton. En 1655, il publia, in-4°, à Oxford, sa *Porta Mosis*, contenant six discours arabes, imprimés en caractères hébreux, des commentaires de Moïse Maimonide sur la Mischna, avec une traduction anglaise et des notes. Ce fut le premier ouvrage publié par la presse hébraïque d'Oxford. Outre plusieurs autres publications orientales, on lui doit *Commentary on the Prophecies of Micah and Malachi*, 1677; *Horea*, 1685; *Joel*, 1691. Ces divers ouvrages ont été réunis dans ses *Theological Works*, 2 in-8°, Londres, 1740, en tête desquelles on trouve une biographie de l'auteur. Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica*, 1824, p. 352; S. Lee, *Dictionary of national Biography*, t. XLVI, 1896, p. 7-12.

PODAGRE, maladie de la goutte, affectant spécialement les pieds. — La goutte est une maladie qui envahit l'organisme entier et se présente à l'état tantôt aigu et tantôt chronique. Elle se déclare d'ordinaire entre 25 et 55 ans et atteint plus souvent les hommes que les femmes. Ses causes les plus fréquentes sont les excès de table, la vie molle et sédentaire, le défaut d'exercice, quelquefois l'impression d'un froid humide, la suppression de la transpiration, etc. La goutte se manifeste par une douleur subite et très vive au gros orteil, ou plus rarement au cou de pied, au genou, à la main. La douleur augmente et finit par devenir intolérable. L'accès dure plusieurs jours et se renouvelle à intervalles irréguliers; puis, les périodes de souffrance se multiplient et se prolongent; des nodosités et des concrétions d'urates et de phosphates calcaires se forment dans les articulations et en rendent les mouvements difficiles ou même impossibles. On appelle podagre la goutte qui s'attaque aux pieds, chiragre celle qui atteint les mains, etc. La goutte se traite surtout par des soins hygiéniques, exercice, sobriété, régularité de vie, frictions, séjour dans les climats chauds et secs, etc. — Il est raconté du roi Asa que *ḥâlâh 'eṭ-raglâv*, ἐπόνεσε τοὺς πόδας αὐτοῦ, *doluit pedes*, III Reg., XV, 23; *yéḥělě' beraglâv*, ἐμαλακίσθη τοὺς πόδας, *ægrotavit dolore pedum*. II Par., XVI, 12. Il fut malade des pieds, et, suivant ce qu'ajoute ce dernier texte, il en arriva à éprouver de grandes souffrances. Le mal se déclara la trente-neuvième année du règne d'Asa; il dura par conséquent de deux à trois ans, puisque le roi mourut la quarante et unième année. II Par., XVI. 12, 13. Le texte sacré ajoute qu'au lieu de chercher Jéhovah, sans doute pour en obtenir sa guérison, il s'adressa aux médecins. Ceux-ci n'arrivèrent ni à le guérir ni à le soulager beaucoup. On s'accorde généralement à reconnaître la goutte dans la maladie si succinctement décrite; sa localisation, les souffrances qu'elle occasionna, son prolongement sont des caractères propres à la goutte. Il est probable qu'à un moment elle remonta jusqu'à un organe essentiel, le cœur ou le cerveau, et entraîna ainsi la mort. L'ancienne médecine ne possédait pas de spécifiques sérieux contre ce mal. Lucien, *Tragopodagra*, 173, indique comme remède contre la podagre un exorcisme fait par un Juif. — Il y a peut-être, dans plusieurs autres textes, quelque allusion à la goutte qui paralyse les genoux, Job, IV, 4, et à celle qui atteint à la fois les genoux et les mains. Eccli., XXV, 32; Is., XXXV, 3; Heb., XII, 12. — Cf. W. Ebstein, *Die Medizin im Alten Testament*, Stuttgart, 1901, p. 148.

H. LESÊTRE.

POÊLE (hébreu : *maḥăbaṭ*, *mašrêṭ*; Septante : τήγανον; Vulgate : *sartago*), instrument qui sert à faire

frire sur le feu des gâteaux ou des mets analogues. La poêle était en métal et ne consistait guère que dans une simple plaque avec ou sans rebords (fig. 101). — On faisait frire sur la poêle des gâteaux de fleur de farine destinés aux oblations. Lev., II, 5; VI, 21; VII, 9. Ces gâteaux étaient ordinairement mélangés d'huile, ce qui leur permettait de se détacher facilement du métal. Dans le Temple, il y avait des lévites chargés de veiller sur les gâteaux cuits à la poêle, I Par., IX, 31; XXIII, 29. — Chez son frère Amnon-Thamar fit cuire des gâteaux, puis prit la poêle et les versa. II Reg., XIII, 9. Le mot *maśrêṭ* n'apparaît que dans ce passage. Le mot *maḥăbaṭ* n'est pourtant pas réservé pour les poêles du Temple. — Ezéchiel, IV, 1-3, reçut l'ordre de tracer sur une brique un plan de Jérusalem et de construire autour l'appareil d'un siège, puis de prendre une poêle de fer et de la placer comme un mur de fer entre lui et la ville, dont il figurait l'assiégeant. Cette poêle de fer, ainsi interposée, signifiait que Dieu, le véritable assiégeant, ne voulait plus ni voir ni entendre Jérusale m, dont le



101. — Poêle à frire, trouvée à Pompéi.
D'après Rich, *Dictionnaire des antiquités*, p. 556.

sort était irrévocablement fixé et la ruine décidée. Dans la réalité, la poêle de fer représentait ici les péchés d'un peuple incorrigible, appelant un vengeur inflexible. Isaïe, LIX, 2, avait en effet déjà dit : « Ce sont vos iniquités qui ont mis une séparation entre vous et votre Dieu, ce sont vos péchés qui vous ont caché sa face pour qu'il ne vous entendît pas. » Cf. Lam., III, 44. — Pendant la persécution d'Antiochus Épiphane, le premier des sept frères, d'abord affreusement mutilé, fut placé sur une poêle pour y être rôti, et la vapeur de la poêle se répandit au loin. II Mach., VII, 3-5.

H. LESÊTRE.

POÉSIE HÉBRAÏQUE. Sur le caractère général de la poésie hébraïque et sur les caractères particuliers qui la distinguent, parallélisme, vers, strophe, voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 487-492

1° *Origine babylonienne de la poésie hébraïque.* — Le parallélisme n'est pas une invention des Hébreux, on le trouve dans de très anciens poèmes babyloniens et même égyptiens, quoique moins régulier dans ces derniers. Eb. Schrader, *Semitismus und Babylonismus*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, t. I, 1875, p. 121; H. Zimmern, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. VIII, p. 121; t. X, p. 1; W. Max Müller, *Die Liebespoesie der alten Aegypter*, 1899, p. 10. La littérature assyrienne offre même des exemples de poèmes alphabétiques. *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. VII, 1895, p. 135-151. C'est donc de leur patrie primitive que les Hébreux avaient emporté, pour ainsi dire, leur moule poétique. Leurs ancêtres avaient connu, là aussi, leur principal genre poétique, la poésie lyrique, et l'on a pu donner le nom de psaumes à des poèmes babyloniens qui par leur ton, leur tour et leur sentiment religieux, ressemblent en effet aux chants du Psautier, dont ils diffèrent peu pour la forme, quoiqu'ils en diffèrent totalement par la doctrine théologique. — Ni les Assyriens ni les Hébreux n'eurent l'idée du drame proprement dit. — L'antique Babylonie eut des poèmes épiques, tels que le poème de Gilgamès, mais les Israélites n'ont jamais utilisé cette forme de poésie. L'Écriture contient surtout des poèmes lyriques. Pour les différents noms qu'on leur donnait, voir PSAUMES. — Avec la poésie lyrique, la poésie gnomique ou didactique, *mâšal*, fut la plus cultivée chez les Hébreux. Voir PROVERBES.

2° *Usage de la poésie chez les Hébreux.* — Comme chez tous les peuples, dès la plus haute antiquité, les Hébreux eurent recours à la poésie pour exprimer leurs joies et leurs peines, les événements heureux et les deuils de la vie privée ou de la vie publique. Le plus ancien morceau poétique que renferme la Bible est relatif à l'histoire de Lamech. Gen., IV, 23-24. Moïse chante le passage de la mer Rouge, Exod., XV, 1-21; Débora, la victoire de Barac et la défaite de Sisara, Jud., V, etc. Cf. I Reg., XVIII, 7; Jud., XV, 16; Num., XXI, 27-30; Jos., X, 12. Noé, Gen., IX, 25-27; Jacob, Gen., XLIX; Moïse, Deut., XXXIII, bénissent leurs enfants ou leur peuple en un testament poétique. David déplore dans une élégie d'un lyrisme achevé la mort de Saül et de Jonathas, II Reg., I, 18-27; Jérémie, dans ses touchantes Lamentations, les malheurs de son peuple emmené en captivité. Cf. II Reg., III, 33; Jud., XI, 40. La poésie comme la musique égayait les festins. Is., V, 12; XXIV, 9; Amos, VI, 5; Jud., XIV, 14, 18, etc. La découverte d'une source fournissait matière à un chant. Num., XXI, 17-18. On célébrait aussi par des chants poétiques la moisson et les vendanges. Jud., IX, 27. Voir CHANSON, t. II, col. 551. Mais les Hébreux composaient surtout des chants religieux et leur poésie est avant tout religieuse. Le Psautier en est la preuve; aucun autre recueil poétique ne peut lui être comparé pour l'élévation des sentiments, la profondeur de la piété, l'éclat du lyrisme, l'union intime du poète avec Dieu. Les livres des prophètes nous offrent une plus grande variété de formes poétiques que les Psaumes, mais c'est le même sentiment religieux qui s'y manifeste.

Les chants sacrés, avec accompagnement de musique, furent un des éléments principaux du culte rendu à Dieu par les Israélites. Voir CHANT SACRÉ, t. II, col. 553; CHANTRES DU TEMPLE, col. 556; MUSIQUE, III, t. IV, col. 1349. C'est aux Hébreux que l'Église chrétienne a emprunté avec les Psaumes, l'usage de la psalmodie et du chant liturgique.

3° *Technique de la poésie hébraïque.* — 1. La poésie hébraïque, comme toutes les poésies, se distingue de la prose par l'assujettissement à des règles spéciales qui consistent surtout dans le rythme et dans la mesure. Un poème doit briller par le choix des pensées, la beauté des figures, le mouvement, la couleur et l'éclat du style, mais toutes ces qualités peuvent exister dans la prose; ce qui constitue proprement le poème en tant qu'œuvre d'art, c'est en général, la métrique; en hébreu, c'est en particulier le parallélisme, qui par lui-même n'exige pas une mesure rigoureuse et peut se rencontrer à la vérité dans des morceaux qui ne sont pas en vers, mais qui doit toujours coexister avec le vers, lequel caractérise par excellence les morceaux poétiques. Les règles de la versification hébraïque ne nous sont pas bien connues, mais l'existence du vers hébreu n'en est pas moins certaine. Les poèmes hébreux sont aussi souvent divisés en strophes.

2. Outre ces caractères généraux, on peut signaler dans la poésie hébraïque, *a*) l'emploi de mots, de formes grammaticales et de tournures qui lui sont propres, comme dans toutes les langues; — *b*) *les poèmes acrostiches*, dans lequel chaque vers ou chaque série parallèle commence par une lettre de l'alphabet, selon son ordre alphabétique. Voir ALPHABÉTIQUE (POÈME), t. I, col. 416; — *c*) *la rime* ou répétition du même son à une place déterminée du vers. L'emploi de la rime dans la poésie rabbinique est fréquent, mais son usage régulier ne paraît pas antérieur au

VIIe siècle de notre ère. On ne la rencontre donc qu'accidentellement dans l'ancienne poésie hébraïque. La langue des Hébreux, par la sonorité des finales de ses mots et de ses flexions, fournit à la rime des ressources abondantes et le poète est amené tout naturellement à s'en servir et à répéter, sans les chercher, les mêmes terminaisons qu'il emploie nécessairement pour exprimer sa pensée. Il y a donc dans ce qu'il écrit des rimes inconscientes, mais elles sont aussi quelquefois un effet de l'art comme on n'en saurait douter lorsqu'elles réviennent d'une manière régulière et suivie et par conséquent voulue. Ainsi, par exemple, dans les vers suivants de Job, x, 9-18.

Zekor-nâ' kî kaḥômèr 'ăšîtânî
Ve'él 'âfâr tešîbênî.
Hălô' kèkâlâb ṭaṭîkênî
Vekagbinâh ṭaqpî'ênî.
'Ôr ûbâšâr ṭalbîšênî
Ûba'ăṣâmôṭ vegîdîm ṭesôkkênî.
Ḥayim vâḥèsèd 'âšîṭâ' immâdî
Ûfquddaṭkâ šâmrâh rûḥi.
Ve'èllèh ṣâfanṭâ bilbâbèka
Yâda'eṭi kî zôṭ 'immâk.
'Im ḥâṭa'ti ušemarṭânî
Umê'ăvônî l'ô ṭenaqqênî.
'Im râša'eṭî 'alelai lî
Vešâdaqṭî l'ô 'èṣṣâ' r'ôšî
Ṣeba' qâlôn ure'ĕh 'onyî.
Ve-ig'èh kaššaḥal ṭeṣûdênî
Veṭašob ṭiṭpallâ' bi.
Teḥaddêš 'êdèka negdî
Veṭèrèb ka'askâ 'immâdi
Ḥălîfôṭ veṣâbâ' 'immî.
Velâmmâh mêrèḥèm hôṣ'êṭânî
'Egeva ve'ain l'ô-ṭir'ênî.

Voir aussi le Ps. VI, dont une grande partie des vers sont rimés.

d) *L'assonance*, c'est-à-dire la reproduction fréquente du même son, est recherchée par les poètes hébreux. Elle se distingue de la rime en ce qu'elle n'est pas placée régulièrement à la fin du vers mais arbitrairement à des endroits différents. Dans les 44 vers que contient le chap. V des Lamentations, la syllabe *nû* est répétée trente-cinq fois; elle l'est douze fois dans les seize vers de Ps. CXXIV. Elle est autant un artifice de rhétorique qu'un procédé poétique, de même que l'allitération et les jeux de mots, mais tous ces moyens qui piquent l'attention et aident la mémoire du lecteur ou de l'auditeur sont familiers aux poètes d'Israël.

e) *L'allitération* est la répétition des mêmes lettres ou des mêmes syllabes. Les exemples en sont nombreux : *šo'âh umešš'âh*, « solitude et désert », qui se lit deux fois dans Job, XXX, 3, et XXXVIII, 27, etc. — *L'annomination* est la répétition des mêmes mots sous des formes différentes; Isaïe l'affectionne particulièrement.

Hinnêh Yahvèh metaltèlqâ.
Taltêlâh gâber ve'ôtkâ 'atôh
Ṣanôf iṣnofkâ ṣenêfâh. Is., XXII, 17-18.

Quant aux paronomases et aux jeux de mots, les poètes hébreux s'y complaisent. *Ire'û rabbîm veirâ'û.* Ps. XL, 4. *Veire'û ṣaddiqim veirâ'û.* Ps. LII, 8. *Vehâyeṭah ṭa'ăniyâh ve'ăniyâh.* Is., XXIX, 2, etc. Voir JEU DE MOTS, t. III, col. 1525. Cf. aussi G. W. Hopf, *Allitcration, Assonanz, Reim in der Bibel*, in-8°, Erlangen, 1883; J. M. Casanowicz, *Paronomasia in the old Testament*, in-8°, Boston, 1894.

Sur la poésie hébraïque en général, voir l'historique et l'exposé des systèmes anciens et modernes sur la métrique hébraïque dans J. Döller, *Rythmus, Metrik und Strophik in der biblisch-hebräischen Poesie*, in-8°, Paderborn, 1899; Ed. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik im Bezug auf die biblische Literatur*, in-8°, Leipzig, 1900, p. 346 sq. Sur les strophes en particulier, voir D. H. Müller, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, 2 in-8°, Vienne, 1896; F. Perles, *Zur hebraïschen Strophik*, Vienne, 1896; J. K. Zenner, S. J., *Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*, 2 in-4°, Fribourg-en-Brisgau, 1896; D. H. Muller, *Strophenbau und Responsion*, in-8°, Vienne, 1898. Voir aussi H. Grimme, *Psalmenprobleme, Untersuchungen über Metrik, Strophen und Pasek des Psalmenbuches*, in-4°, Fribourg (Suisse), 1902.

F. VIGOUROUX.

POÈTE (grec : ποιητής). Ce mot, désignant un écrivain qui a composé des vers, ne se lit qu'une fois dans l'Écriture. Saint Paul, dans son discours de l'Aréopage, cite littéralement à ses auditeurs un vers d'Aratus qui était comme lui originaire de Cilicie. Voir ARATUS, t. I, col. 882. Il ne le lui attribue pas d'ailleurs nommément, mais il s'exprime ainsi : « comme l'ont dit quelques-uns de vos poètes. » Act., XVII, 28. Cette manière de parler pourrait ne pas être prise à la rigueur de la lettre et s'entendre d'un seul poète, mais il est vrai que deux autres poètes grecs sont connus comme ayant écrit un vers semblable : 'Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν, dit Cléanthe, *Hymn. in Jov.*, 15. Ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος, dit Pindare, *Nem.*, 6. Voir Wetstein, *In Act.*, XVII, 28, *Novum Testam. gr.*, t. II, 1752, p. 570.

Saint Paul cite aussi un poète crétois, Tit., I, 12, également sans le nommer; il l'appelle « un prophète » des Crétois. Voir ÉPIMÉNIDE, t. II, col. 1894. Dans I Cor., XV, 33, il reproduit un vers de la *Thaïs* de Ménandre, mais sans aucune indication. Voir MÉNANDRE, t. IV, col. 960. Ce sont là les seuls poètes profanes cités dans le Nouveau Testament. — Dans l'Ancien Testament, on ne trouve qu'un mot qui, en hébreu, désigne les poètes en général, et encore ne s'applique-t-il directement qu'à ceux qui composent des *mâšâl*, poèmes gnomiques, didactiques et satiriques. Les Nombres, XXI, 27, rapportent les vers contre Moab, ℣. 27-30, en les attribuant aux *môšlîm* ou poètes. La Vulgate n'a pas traduit ce mot; les Septante l'ont rendu par *οἱ αἰνιγματισταί*. — Il est possible que le mot *nâbî'*, « prophète », eut accessoirement le sens de poète, parce que les prophètes écrivaient souvent ou s'exprimaient en vers, mais ce n'était certainement, en tout cas, qu'une signification secondaire et dérivée. Ben Sirach fait l'éloge des poètes sacrés (נושאי משל). Eccli., XLIV, 5.

F. VIGOUROUX.

POÉTIQUES (LIVRES) DE LA BIBLE. — 1° L'Écriture contient un certain nombre de livres écrits en vers et des morceaux poétiques se trouvent aussi dans plusieurs des livres écrits en prose. Voir t. III, col. 487. Les grammairiens hébreux n'ont noté que trois livres avec les accents poétiques, Job, les Psaumes et les Proverbes, mais on range aussi aujourd'hui parmi les livres poétiques le Cantique des Cantiques et les Lamentations. Plusieurs y ajoutent l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique dont une partie a été retrouvée dans le texte original. — Deux recueils de poésies qui contenaient des morceaux profanes avec des morceaux religieux, le Livre des Guerres du Seigneur, Num., XXI, 14, et le Livre des Justes ou du *Yâšâr* (Jos., IX, 13, etc. Voir JUSTES (LIVRE DES), t. III, col. 1873. Cf. LIVRES PERDUS, 1°, 2°, t. IV, col. 317), ne nous sont plus connus que par des citations. Il paraît avoir existé aussi un recueil d'élégies ou lamentions funèbres, *qînôṭ*. II Par., XXXV, 25.

On pourrait considérer également comme livres poétiques les écrits de plusieurs prophètes, qui se conforment en général aux règles de la poésie hébraïque, tels que Isaïe, Osée, Joël, Amos, Abdias, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, etc. Cependant ils s'astreignent d'ordinaire moins rigoureusement aux exi-

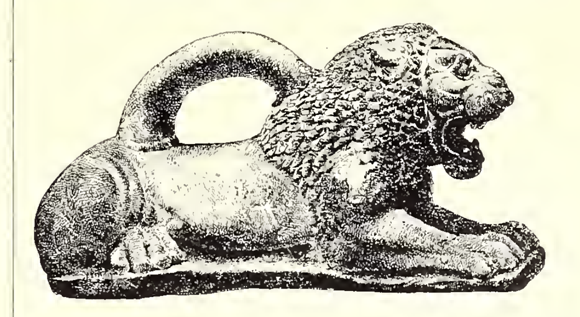
gences de la poétique hébraïque, de sorte qu'il n'est pas toujours facile de distinguer ce qui est vers de ce qui n'est que style oratoire, et de tracer une ligne exacte de démarcation entre les deux. Si nombre de morceaux renferment des chants, des psaumes ou des cantiques en vers réguliers, Is., XII, 1-6, etc., qu'on reconnait sans peine, il en est autrement ailleurs. Néanmoins même quand ils ne s'expriment pas en vers proprement dits, les prophètes, souvent, ne parlent pas en prose simple; ils se servent d'un langage mesuré, plus soigné, plus artificiel et plus rare, afin qu'il soit plus digne des oracles divins qu'il transmet aux hommes et afin qu'il frappe davantage l'imagination et l'esprit des auditeurs et des lecteurs. Il est, du reste, malaisé d'en fixer les règles précises. Tandis que, parfois, ils s'expriment de la manière la plus ordinaire, sans aucun effort et sans aucun artifice, Is., VII, 1-3; Jer., XXI, 1-10, d'autres fois, prose et poésie sont entremêlées, Is., VI; Jer., I, etc., et ailleurs, entre l'une et l'autre, apparait un langage rythmé, qui n'est ni la simple prose ni le vers de Job ou des Psaumes, et qui est caractérisé surtout par le parallélisme, mais avec des nuances et des variations infinies. F. VIGOUROUX.

POIDS, morceaux de pierre ou de métal d'une pesanteur déterminée, qu'on a employés, dès les temps les plus reculés, pour peser les objets de toute nature. Comme l'or et l'argent ne furent monnayés qu'à une époque relativement tardive et qu'il fallait les peser pour connaître leur valeur, chez les Hébreux, comme chez les Babyloniens et les Assyriens, les mêmes noms, talent, mine, sicle, etc., servent à désigner soit des poids, soit des monnaies. Voir MONNAIE, t. IV, col. 1235.

I. LES POIDS A L'ORIGINE. — 1° *Poids primitifs.* — De même que les membres du corps humain fournirent les premières mesures de longueur, par exemple, la coudée, le pied, l'empan, le palme, le doigt, voir MESURES, t. IV, col. 1041-1042, de même la nature procura aux hommes, sous la forme des graines de certaines plantes communes, telles que le blé, l'orge, les haricots, etc., les premiers poids dont ils firent usage. Voir Ridgeway, *Origin of metallic Currency and standard Weigths,* in-8°, Cambridge, 1892, p. 387. Divers passages du Talmud mentionnent encore ces poids primitifs. Voir le traité *Scheqâlîm.* Maimonide dit aussi, *Constitut. de Siclis,* Leyde, 1718, p. 1-2, que, sous les rois hébreux, le sicle pesait 320 grains d'orge. Néanmoins, il exista de très bonne heure, en Égypte et spécialement chez les Babyloniens, un système complet, fort bien agencé, en ce qui concerne cette partie de la métrologie.

2° *Noms.* — Le mot « poids » se dit en hébreu : *mišqâl,* מִשְׁקָל, ou *šéqel,* שֶׁקֶל, de la racine *šâqal,* « peser ». Cf. Gen., XLIII, 21; Ex., XXX, 14; Lev., V, 15; XXIX, 35, etc. Les poids des anciens Israélites furent tout d'abord de simples pierres, et c'est pour ce motif qu'on les nommait habituellement אֲבָנִים, *'ăbânîm,* « pierres ». Cf. Lev., XIX, 36; Deut., XXV, 13; II Reg., XIV, 26; Prov., XI, 1; XVI, 11; XX, 10, 23, etc. En fait, on a retrouvé, à Jérusalem et en d'autres endroits de la Palestine, plusieurs poids en pierre ordinaire, en hématite, etc. Voir TALENT. Plus tard, ils paraissent avoir été aussi quelquefois en plomb, cf. Zach., V, 7, et sans doute aussi en d'autres métaux.

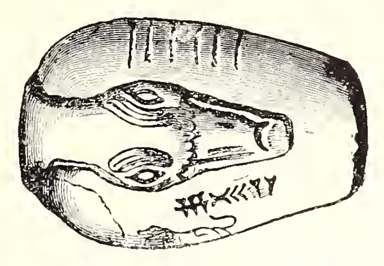
3° *Formes.* — Les Égyptiens, les Assyriens et les Babyloniens donnaient à leurs poids des formes d'animaux : notamment celle d'un lion accroupi, muni d'une anse qui le rendait plus maniable (fig. 102), celle d'un canard (fig. 103), celle d'une gazelle ou d'autres animaux. Voir BALANCE, t. I, fig. 420, col. 1403. C'est peut-être pour ce motif que le mot hébreu קְשִׂיטָה, *qesîṭâh,* Gen., XXXIII, 19, cf. Jos., XXIV, 32, et Job, XLII, 11, est traduit par « agneau » dans les Septante et dans la plupart des autres versions anciennes. Voir Gesenius, *Thesaurus,* t. III, p. 1241. Mais on ne peut rien dire de certain à ce sujet. Les poids hébreux, assyriens et babyloniens portaient d'ordinaire une ou deux inscriptions, qui marquaient leur valeur et le nom du roi qui les avait fait fabriquer. C'est ainsi que, sur un poids assyrien en forme de lion, on lit ces mots gravés en araméen : « deux mines du pays », et cette



102. — Poids assyrien en forme de lion. British Museum.

autre inscription en caractères cunéiformes : « Palais de Sennachérib; deux mines du roi. » Sur un poids babylonien en basalte vert, en forme de canard, on lit en caractères cunéiformes : « Trente mines de poids justifié. Palais d'Irba-Mérodach, roi de Babylone. »

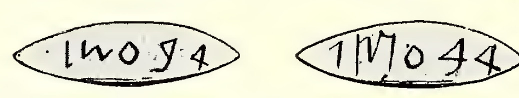
4° *Poids hébreux.* — On ne pouvait pas manquer de retrouver quelques anciens poids hébreux en Palestine; mais ils ne forment encore qu'une série très incomplète. Toutefois, il ne faut pas oublier que les sicles juifs qui sont parvenus jusqu'à nous sous forme de monnaie comptent aussi sous ce rapport, puisque, à



103. — Poids assyrien en forme de canard.

la façon de nos monnaies courantes, ils correspondaient à des poids fixes. — 1° M. Clermont-Ganneau a étudié dans son *Recueil d'archéologie orientale,* t. IV, 1900, p. 24-35, quelques-uns de ces poids. Un tout petit poids de 2gr54 seulement, a été découvert en Samarie; il porte deux inscriptions en hébreu : *rébaʿ néṣef,* רבע נצף, « quart d'une moitié » (?), et *rébaʿ šel,* רבע של, « quart d'un sicle » (?) (fig. 104). Trois autres poids sont l'un en pierre rougeâtre, l'autre rouge clair et le troisième en calcaire blanc; ils ont été trouvés à Tell-Zachariya; ils pèsent 10gr21, 9gr05 et 9 grammes (fig. 105). Sur chacun d'eux on a cru lire le mot hébreu *néṣef,* נֶצֶף, qu'on a traduit ordinairement par « moitié ». Un autre poids, également de petites dimensions, a la forme d'un grain de chapelet percé et est en pierre d'un jaune rougeâtre; il provient d'Anâtâ, l'ancienne Anathoth, près de Jérusalem, et correspond à 8gr61. Les hébraïsants ont beaucoup discuté au sujet de ces inscriptions, sans pouvoir se mettre entièrement d'accord. Quelques-uns d'entre eux ont lu *néṣég,* נצג, ou *késéf,* כֶּסֶף, « argent », au lieu de *néṣéf.* En tout

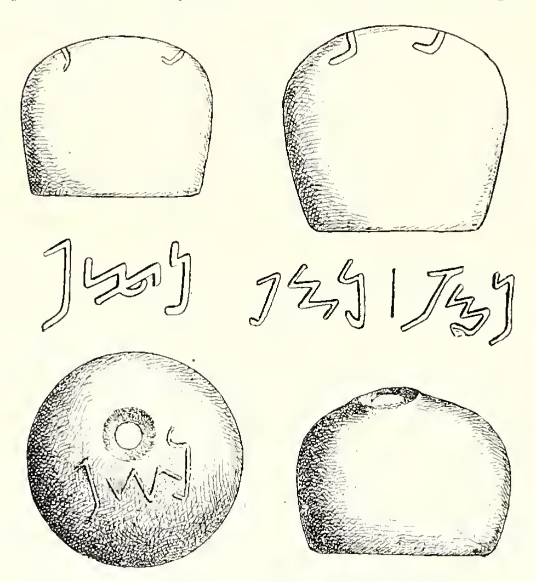
cas, le mot *reba'* désigne certainement un quart. Voir Ed. Kœnig, *Einleitung in das alte Testam.*, in-8°, Bonn, 1893, p. 485, n. 1; Driver, *Introd. to the Literature of the Old Test.*, in-8°, 6e édit., p. 449, note; *Palestine Explor. Fund, Quarterly Statement*, in-8°, 1890, p. 267-268; 1891, p. 69; 1893, p. 22; 1894, p. 220, 286-287; 1895, p. 187-190. — 2° Dans la même revue, 1892,



104. — Poids en hématite, en forme de navette, découvert à Samarie. D'après *Palestine Expl. Fund, Quart. Stat.*, 1890, p. 267; 1894, p. 287.

p. 114, M. Fl. Petrie analyse d'autres poids qu'on a aussi découverts en Palestine. Mais rien de tout cela ne conduit à des résultats définitifs.

II. Anciens systèmes métrologiques de l'Orient biblique en ce qui concerne les poids. — *I. Observations générales.* — Les Hébreux paraissent avoir eu assez tôt un système de poids bien complet. Ce système était le même, dans son ensemble, que celui de la plupart des peuples de l'Asie antérieure, en particulier des Phéniciens, des Syriens, de plusieurs provinces d'Asie Mineure, et tout spécialement le même que celui des Babyloniens. — On avait d'abord simple-



105. — Quatre poids israélites à inscriptions. D'après Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. iv, 1re et 2e livr., 1900, p. 25, 26, 18.

ment conjecturé, puis on a démontré de la manière la plus certaine qu'en ce qui regarde les poids, comme les mesures de longueur et de capacité, tous les systèmes métrologiques de l'antiquité, y compris ceux de l'Égypte, de la Grèce, de la Sicile, de l'Italie, etc., ont entre eux une ressemblance frappante, et que Babylone en est le centre, ou plutôt le lieu d'origine. Voir Böckh, *Metrologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfüsse und Maasse des Alterthums in ihrem Zusammenhange*, in-8°, Berlin, 1838. Bertheau, *Zur Geschichte der Israeliten*, in-8°, Gœttingue, 1842, a développé cette idée et cette démonstration par rapport aux anciens Hébreux; M. Brandis l'a reprise plus en grand, dans son ouvrage intitulé *Das Münz-, Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Grossen*, in-8°, Berlin, 1866. La preuve est devenue péremptoire à la suite des savants travaux de M. C. P. Lehmann. Voir surtout *Das altbabylonische Mass- und Gewichtssystem als Grundlage der antiken Gewicht-, Münz- und Maassysteme*, dans les *Actes du VIIIe Congrès international des Orientalistes*, Section sémitique B, in-8°, Leyde, 1893, p. 166-246. Cf. V. Duruy, *Histoire des Grecs*, t. i, Paris, 1887, p. 608. Naturellement, le système babylonien a subi des modifications et des transformations multiples chez les divers peuples qui l'ont emprunté, tout en demeurant au fond le même.

On peut regarder comme un point incontestable que, dès le xvie siècle avant J.-C., la partie du système métrologique des Babyloniens qui se rapporte aux poids avait pénétré dans les régions syriennes. Cela ressort de la façon la plus évidente du fait suivant : dans les inscriptions de Tell-el-Amarna, les tributs payés au roi d'Égypte Thothmès III par ses vassaux de Syrie sont énumérés en poids assyriens, c'est-à-dire, en talents et en mines, et non pas en poids égyptiens. Voir Lehmann, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. iii, 1888, p. 392. Il est vrai que, sur l'inscription du temple de Karnak, les mêmes tributs sont énoncés d'après le système métrologique égyptien. Mais il est visible, par la seule inspection des chiffres marqués, que ces chiffres ont été obtenus au moyen de calculs, et traduits pour ainsi dire en langue égyptienne; car ils sont souvent impairs, et même accompagnés de fractions, tandis que d'ordinaire les tributs étaient comptés par centaines et par milliers de talents, de mines, de sicles, etc. Cf. Nowack, *Handbuch der hebr. Archäologie*, t. i, p. 206; Benzinger, *Hebr. Archäologie*, p. 186. Suivant Hérodote, iii, 91, l'Égypte elle-même payait le tribut aux Perses d'après les poids babyloniens.

II. Les poids babyloniens. — Quelques indications à ce sujet sont ici à leur place, puisque c'est au système babylonien que les Hébreux ont emprunté leurs propres poids. Cette branche a été en quelque sorte révolutionnée de nos jours, non seulement par l'étude des textes assyriens et babyloniens, mais surtout par la découverte d'un nombre assez considérable de poids de Babylone et de Ninive. — Le principe sur lequel s'appuie tout ce système métrologique est le principe sexagésimal, ainsi nommé parce que le chiffre 60 joue chez les Babyloniens le même rôle que le chiffre 10 chez nous. Leur unité de poids était la mine, MA-NA des inscriptions, qui correspond à *mâneh* des Hébreux, au grec μνᾶ et au latin *mna* ou *mina*. Au dessus de la mine était le talent, appelé *gaggarou* dans les lettres de Tell-el-Amarna, *kikkar* en hébreu, τάλαντον, c'est-à-dire « poids », en grec, *talentum* en latin; il valait 60 mines. Au dessous de la mine était le sicle, en assyrien *šiklu*, *šeqél* en hébreu, σίκλος en grec, ou στατήρ, *siclus* en latin; elle formait la soixantième partie de la mine. Il fallait donc, en Chaldée et en Assyrie, 60 sicles pour faire une mine, 60 mines pour faire un talent. Les monuments découverts à Tell-Loh, dans la Babylonie méridionale, montrent que les Chaldéens se servaient aussi d'un poids inférieur, nommé *ché*, qui correspondait à 180 grains de blé (60×3).

On a remarqué qu'à Babylone et à Ninive il existait un double système de poids, et, dans chaque système, une double série, la série lourde et la série légère. Voir C. P. Lehmann, *Sitzungsberichte der archäolog. Gesellschaft zu Berlin*, 1888, p. 27-42; *Das altbabylonische Maas- und Gewichtssystem*, 1893, p. 6-20. La série lourde pesait exactement le double de la série légère. Le premier système a été surnommé royal, parce que les poids qui le représentent ont été trouvés dans les palais royaux et qu'il portent tous cette inscription : « Tant et tant de mines du roi. » La mine royale lourde a été évaluée, d'après ces modèles, à 1010 gr. (c'est le poids de la fig. 102), et la mine légère à 505 gr. (poids de la fig. 103). D'après cela, le talent royal de la série lourd

correspondait à 1010 gr. × 60, c'est-à-dire à 60 600 gr., et le talent royal de la série faible, à 505 gr. × 60, c'est-à-dire 30 300 gr. Le sicle royal lourd, qui était la 60e partie de la mine, valait 16gr83, et le sicle royal léger pesait 8gr41. Voir Lehmann, dans *Zeitschrift für Ethnologie,* 1889, p. 372-373. A côté de ce système de poids royaux, les Babyloniens en avaient un autre, dit commun ou usuel, dont on a également retrouvé des échantillons, marqués « une 1/2 mine, un 1/3 de mine, 1/6 de mine ». Ces poids étaient un peu plus faibles que les poids royaux. D'après les évaluations de M. Lehmann, la mine lourde y valait en moyenne 98gr24; la mine légère. 491gr2.

III. SYSTÈME DES POIDS HÉBREUX. — Il était en réalité, ainsi qu'il a été dit plus haut, la reproduction de celui des Babyloniens. A Jérusalem comme à Babylone, les poids principaux étaient le sicle, la mine et le talent. Le talent valait 60 mines, et tel était aussi le cas en Asie Mineure, en Grèce, en Syrie, en Perse. Mais le sicle avait cessé d'être la 60e partie de la mine; par un compromis entre le système sexagésimal et le système décimal, elle en était devenue la 50e partie. Nous ignorons à quelle époque précise et en quel endroit se fit tout d'abord cette transformation. Chez les Israélites, elle nous apparaît dès l'Exode, XXXVIII, 24-25, où nous voyons que leurs talents d'argent n'équivalaient pas à 3 600 sicles, comme à Babylone, mais seulement à 3000.

Les principaux poids des Hébreux sont mentionnés très souvent dans la Bible, mais toujours d'une manière indirecte, par conséquent sommaire et incomplète, car les écrivains sacrés supposaient à bon droit que ce sujet était familier à leurs lecteurs. Çà et là cependant, les rapports réciproques de plusieurs poids ou mesures sont indiqués en termes explicites. Cf. Exod., XV, 36; Ezech., XLV, 12.

1o *Le sicle.* — L'unité de poids des Israélites était le sicle, *šéqél,* qui valait, à l'époque des Machabées, et probablement aussi dès celle de Moïse, 14gr200. Les subdivisions du sicle envisagé comme poids, étaient: — 1. le 1/2 sicle ou *béqa',* בֶּקַע, de la racine *bâqa',* « diviser ». Cf. Gen., XXIV, 22; Ex., XXX, 13 et XXXVIII, 26, dans le texte hébreu. Voir BÉKA, t. I, col. 1555; — 2. Le *gérâh,* גֵּרָה, « grain », qui était la dixième partie du *béqa',* la vingtième partie du sicle. Cf. Exod., XXX, 13; Lev., XXVII, 25; Num., III, 47; XVIII, 16; Ez., XLV, 12. Voir OBOLE, t. III, col. 197. C'était le plus petit de tous les poids hébreux. — 3. L'Ancien Testament signale aussi le 1/3 de sicle, Neh., X, 32, et le 1/4 de sicle, appelé *réba',* « quart », Gen., XXIV, 22; I Reg., IX, 8. Plus tard, les Juifs donnèrent au *réba'* le nom de *zouz,* זוּז. Voir RÉBA.

2o *La mine.* — Au-dessus du sicle, il y avait la mine, en hébreu, *mâneh,* מָנֶה. Cf. III Reg., IX, 17; I Esd., II, 9; II Esd., VII, 71-72. Son poids était de 50 sicles, comme il a été dit plus haut. Il est vrai que, d'après Ézéchiel, XLV, 12, elle paraît avoir correspondu à 60 sicles, car on lit dans le texte hébreu de ce passage, et aussi dans la Vulgate: « Le sicle a 20 *gérah;* la mine doit avoir 20 sicles, 25 sicles, 15 sicles. » Or, 20 + 25 + 15 = 60. Mais, généralement, on préfère à cette leçon celle de la traduction grecque des Septante d'après le *Codex Alexandrinus* et le *Codex Vaticanus:* « Cinq (sicles) doivent être cinq (sicles), et dix sicles, dix, et (de) cinquante sicles sera votre mine. » Manière de dire que les poids doivent avoir leur valeur rigoureusement exacte, ni plus ni moins. Il est très possible, en effet, que le texte primitif ait été altéré en cet endroit. Voir F. Keil, *Bibl. Commentar über den Propheten Ezechiel,* in-8o, Leipzig, 1868, p. 460-461. Les mines mentionnées au Ier livre des Machabées, XIV, 24 et XV, 18, sont des mines attiques, qui avaient un poids distinct. Voir MINE, t. IV, col. 1102-1105.

3o *Le talent.* — Le poids le plus élevé, chez les Hébreux comme chez les Babyloniens, les Perses, etc., était le talent. Son nom hébreu, *kikkar,* כִּכָּר, a le sens de « rond, objet rond », sans doute parce que telle était sa forme primitive. Voir TALENT. Il équivalait à 60 mines, à 3 000 sicles. Cela ressort très évidemment du passage Exod., XXXVIII, 24-25, où nous voyons que 603 550 demi-sicles correspondaient en poids à 100 talents 1775 sicles. Comp. aussi Exod., XXV, 39; II Reg., XII, 30; III Reg., IX, 14; X, 10, 14; II Par., XXV, 9, etc.

4o *Poids dans le Nouveau Testament.* — Le Nouveau Testament ne mentionne qu'une nouvelle espèce de poids, la λίτρα, Vulgate, *libra,* la livre, Joa., XII, 3; XIX, 139: poids romain qu'on évalue à 326gr327, et qui se subdivisait en 12 onces. — Dans l'Apocalypse, XVI, 21, nous trouvons aussi la mention du talent en tant que poids: des grêlons pesant un talent. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* V, VI, 3. — On a trouvé à Jérusalem, en 1891, une grosse pierre ayant servi de poids et pesant 41kil900 grammes. Voir *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1892, p. 289-290; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e edit., t. I, p. 310.

5o *Les balances.* — Pour peser, on se servait de balances. Cf. Gen., XXIII, 16; XXIV, 22; Deut., XXV, 13; Prov., XI, 1; XX, 10; Is., XXIV, 6; Am., VIII, 5, etc. Voir BALANCE, t. I, col. 1400-1405. Les marchands les portaient avec eux, en même temps que les poids les plus usuels, placés dans une pochette. Cf. Deut., XXIII, 3; Prov., XVI, 4; Mich., VI, 11. Cela était d'autant plus nécessaire que, pendant longtemps, l'argent et l'or n'étaient pas monnayés, et qu'il fallait les peser chaque fois qu'ils étaient donnés en paiement. Cf. Jer., XXXII, 10. Voir MONNAIE, t. IV, col. 1235.

III. RAPPORT DES POIDS HÉBREUX AVEC NOTRE SYSTÈME DÉCIMAL. — Il est très difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer cette relation avec certitude, comme on le voit par les divergences qui existent entre les évaluations des savants qui se sont le plus occupés de ce problème. Les modèles qu'on a récemment découverts nous sont parvenus en trop petite quantité et dans un état de préservation trop incomplète, pour nous fournir autre chose que d'assez vagues indications. Du moins, nous pourrons établir l'équivalence d'une façon approximative. Pour fixer le rapport qui existe entre notre système décimal et les poids des anciens Israélites, les savants ont pris pour base le sicle d'argent de l'époque des Machabées, qu'ils ont supposé être de même pesanteur que celui des anciens Hébreux. Les deux tableaux qui suivent indiquent les résultats ainsi obtenus.

			béqa'	*gérah*		gr.
1 Talent =	60 mines	3 000 sicles	6 000	60 000	=	42 533,100
1 Mine =	. . . . .	50 —	100	1 000	=	708,850
1 Sicle =	. . . . .	. . . . .	2	20	=	14,200
1 *Béqa'* =	. . . . .	. . . . .	. . .	10	=	7,100
1 *Gérah* =	. . . . .	. . . . .	. . .	. . .	=	0,708

Ou bien:

Gérah	*béqa'*	sicle			gr.
1 =	. . .	. . .	. . .	. . .	0,708
10 =	1 =	. . .	. . .	. . .	7,100
20 =	2 =	1 =	. . .	. . .	14,200
1000 =	100 =	50 =	1 mine.	. . .	708,850
60 000 =	6 000 —	3 000 =	60 —	= 1 Talent =	42 533,100

IV. LE POIDS DU SANCTUAIRE ET LE POIDS DU ROI. — 1o On rencontre fréquemment dans le Pentateuque l'expression *šéqel haq-qôdéš,* שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ, « poids du sanctuaire », au sujet de laquelle on a fait des conjectures plus ou moins heureuses. Cf. Ex., XXX, 13, 24; XXXVIII, 24, 26; Lev., V, 15; XXVII, 3, 25; Num., III, 47, 50; VII, 13-14; XVIII, 16. Les rabbins l'expliquaient en ce sens qu'à côté du poids du sanctuaire, ou poids sacré, les Hébreux en auraient eu d'ordinaires, en quelque sorte civils, dont la valeur aurait été moindre

de moitié. Voir Maimonide, *Constitut. de siclis*, éd. de Leyde, 1718, p. 19; Bertheau, *Zur Gesch. der Israeliten*, Gœttingue, 1842, p. 26-27. Cette hypothèse rappellerait aussi le système babylonien; mais elle est sans fondement, car il n'est parlé nulle part d'un tel arrangement chez les Hébreux. D'autres ont supposé que le système de poids ainsi nommé dépassait au contraire les poids ordinaires. Voir Nowack, *Handbuch der hebr. Archäologie*, t. I, p. 209. — Il est plus simple et beaucoup plus naturel de dire, avec la plupart des interprètes, que la locution « poids du sanctuaire » indiquait des poids légaux, d'une exactitude rigoureuse, conformes aux étalons qui avaient été déposés, d'abord dans le tabernacle, puis dans le temple, pour servir de norme régulière. Le Talmud, *Kélim*, 17, 9, constate que c'est près de la porte orientale du temple que se trouvait ce dépôt. Cette hypothèse explique aussi pourquoi, d'après I Par., XXIII, 29, les fils d'Aaron paraissent avoir été préposés aux poids et mesures. Voir Keil et Delitzsch, *Bibl. Commentar über die nachexilischen Geschichtsbücher*, in-8°, Leipzig, 1870, p. 194; Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, III, 8; Michaelis, *Mosaisches Recht*, Francfort-sur-le-Main, 1775-1780, t. IV, § 227. Les Romains conservaient ainsi au Capitole, et les Athéniens dans les bâtiments de la monnaie, les étalons de leurs divers poids. Cf. V. Duruy, *Histoire des Grecs*, t. I, Paris, 1887, p. 390-391; *Histoire des Romains*, t. V, Paris, 1883, p. 504.

2° Nous lisons aussi dans l'Ancien Testament, mais une seule fois, II Reg., XIV, 26, l'expression « poids du roi », *'ébén ham-mélék*, littéralement « pierre du roi », Septante, τῷ σίκλῳ τῷ βασιλικῷ; Vulgate, *pondere publico*. Il est dit, dans ce passage, que la chevelure d'Absalom, lorsqu'il la coupait une fois par an, pesait 200 sicles d'après le poids du roi. Les avis des commentateurs sont également très divisés sur ce point, d'autant plus qu'une chevelure d'homme pesant 2^{kil}840 gr. (14^{gr}200 × 200) paraît chose impossible. Peut-être y aura-t-il eu ici une corruption du texte en ce qui regarde les chiffres. Du moins, d'après la plupart des auteurs, le poids du roi aurait été exactement le même que le poids du sanctuaire. Voir Bœckh, *Metrologische Untersuchungen über Gewichte...*, p. 61; Bertheau, *l. c.*, p. 28. D'autres ont pensé, à la suite de Josèphe, *Ant.*, VII, VIII, 5, que le poids du roi aurait dépassé en pesanteur le poids commun, de sorte qu'il n'aurait fallu que 40 sicles royaux au lieu de 50, pour valoir une mine. D'autres, au contraire, ont regardé le poids royal comme inférieur de moitié au poids ordinaire. On est dans l'incertitude sur ce point. Le plus vraisemblable est que le poids royal signifie poids juste et exact.

V. Les poids envisagés dans la Bible au point de vue moral. — La scrupuleuse fidélité par le maniement des poids est fréquemment exigée dans les livres les plus divers de l'Ancien Testament. Les auteurs inspirés insistent à ce sujet, soit à cause du caractère sacré de la propriété individuelle, soit en vue de la loyauté et de la paix des relations commerciales ou sociales. Lev., XIX, 35-36 : « Vous ne commettrez d'iniquité ni dans les jugements, ...ni dans les poids... Vous aurez des balances justes, des poids justes, » *'abné ṣédeq*. Deut., XXV, 13-16 : « Tu n'auras pas dans ton sac (dans la pochette) un poids et un poids, un gros et un petit...; tu auras un poids exact et juste (à la lettre, une pierre de perfection et de justice), afin que tes jours se prolongent dans le pays que le Seigneur ton Dieu te donne. » Prov., XI, 1 : « La balance fausse est en abomination au Seigneur; mais le poids juste lui est agréable. » Prov., XX, 10 : « Deux sortes de poids sont une abomination au Seigneur. » Eccli., XLII, 14, le fils de Sirach recommande instamment « la justesse de la balance et des poids », c'est-à-dire l'honnêteté dans tous les rapports commerciaux. Mich., VI, 11 : « Est-on pur avec des balances fausses et avec de faux poids dans le sac? » C'est en conformité avec ces conseils que les rabbins exigeaient, *Baba bathra*, V, 10 f, qu'on nettoyât soigneusement les poids et les balances, de crainte que les matières étrangères, en y adhérant, n'en diminuassent la parfaite justesse, aux dépens de l'acheteur.

VI. Bibliographie. — *Liber de mensuris et ponderibus*, Migne, t. XLIII, col. 271-274; Eisenschmidt, *De ponderibus et mensuris veterum Romanorum, Græcorum et Hebræorum*, Strasbourg, 1737; Paucton, *Métrologie ou traité des Mesures, Poids et Monnaies des anciens peuples et des modernes*, in-4°, Paris, 1780; X. Böckh, *Metrologische Untersuchungen uber Gewichte, Münzfüsse und Maasse des Alterthums*, in-8°, Berlin, 1838; V. Vasquez Queipo, *Essai sur les systèmes métriques et monétaires des anciens peuples*, 3 vol. in-8°, Paris, 1859; L. Herzfeld, *Metrologische Voruntersuchungen zu einer Geschichte des ibräischen resp. altjüdischen Handels*, Leipzig, 1863-1865; de Wette, *Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie*, in-8°, 4e édit., Leipzig, 1864, § 182-184; J. Brandis, *Das Münz-, Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien*, in-8°, Berlin, 1866, p. 43-45, 95, 102-103, 158; F. Hultsch, *Metrologicorum scriptorum reliquiæ*, 2 in-4°, 1864-1866; B. Zuckermann, *Das jüdische Maassystem in seinen Beziehungen zum griechischen und römischen*, in-8°, Breslau, 1867; J. Oppert, *L'étalon des mesures assyriennes*, in-8°, Paris, 1875; F. Hultsch, *Griechische und römische Metrologie*, in-8°, 2e édit., Berlin, 1882; M. C. Soutzo, *Étalons pondéraux primitifs*, 1884; C. F. Lehmann, *Altbabylonisches Maas und Gewicht*, dans les *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie*, Berlin, 1889; W. Ridgeway, *The Origin of Metallic Currency and Weigth Standards*, in-8°, Cambridge, 1892; C. F. Lehmann, *Das Altbabylon. Maas- und Gewichtssystem* (VIIIe Congrès des orientalistes, 1889), Leyde, 1893; W. Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie*, in-8°, Leipzig, 1894, p. 208-209; J. Benzinger, *Hebräische Archäologie*, in-8°, Friboug-en-Br., 1894, p. 182-189; R. Klimpert, *Lexikon der Münzen, Maasse, Gewichte sowie der Zählarten und Zeitgrössen aller Länder der Erde*, in-12, Berlin, 1896; F. Hultsch, *Die Gewichte des Altertums nach ihrem Zusammenhang dargestellt*, dans les *Abhandlungen der philolog.-histor. Classe der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, in-4°, t. IV, Leipzig, 1899.

L. Fillion.

POIL (hébreu : *śe'âr*; Septante : θρίξ; Vulgate : *pilus*), production épidermique, composée d'une racine bulbeuse enfermée dans la peau, et d'une tige extérieure qui s'élève plus ou moins au dessus de la surface cutanée. Cette tige est creuse et imbibée d'un liquide colorant qui détermine la nuance du poil. — Le système pileux de l'homme comprend les cheveux (voir t. II, col. 684), les sourcils, les cils, la barbe (voir t. I, col. 1450; t. IV, col. 1330), les poils et les poils follets. Chez les animaux, le système pileux couvre à peu près tout le corps. Voir Laine, t. IV, col. 34, et, pour les poils de chèvre, ou *'izzim*, Exod., XXVI, 7; XXXVI, 14; I Reg., XIX, 13, et de chameau, Cilice, t. II, col. 759.

1° Ésaü était velu, *śâ'ir*, δασύς, *pilosus*, « comme un manteau de poil. » Gen., XXV, 26; XXVII, 11. La même particularité se remarquait chez le prophète Élie. IV Reg., I, 8. — Le poil de l'homme a la propriété de se hérisser sous l'empire de la frayeur : les cheveux se dressent sur la tête de celui qui a grand' peur. Job, V, 15, dit qu'au passage d'un esprit, tous les poils de sa chair se hérissèrent. — 2° Pour leur purification, les lévites eurent à passer le rasoir sur tout leur corps, à cause des impuretés dont le système pileux peut être le siège. Num., VIII, 7. Cette prescription ne s'étendait pas aux prêtres. Lev., XXI, 5. On pense, du reste, qu'elle ne fut en vigueur qu'au désert. Cf. *Negaim*, XIV, 4. Chez les Égyptiens, pour raison de pureté, les prêtres se rasaient

le corps entier tous les trois jours. Hérodote, II, 37. — 3° Des indications minutieuses sur l'examen des poils sont consignées dans la loi sur les lépreux. Le poil devenu tout blanc est un signe de contagion. Lev., XIII, 3, 10, 20, 25. Le poil devenu jaunâtre indique une autre espèce de mal. Lev., XIII, 30. Les poils noirs constituent au contraire un signe favorable. Lev., XIII, 37. On comprend que le liquide qui remplit le canal pileux et le colore soit lui-même altéré et décoloré dans le cas où la contagion a atteint le tissu épidermique. Le lépreux que l'on jugeait guéri devait raser tout son poil le premier et le septième jour de sa purification légale. Lev., XIV, 8, 9. — 4° Pour faire périr le dragon vénéré des Babyloniens, Daniel lui fit avaler des boules composées de poix, de graisse et de poils. L'animal dut étouffer à la suite d'une absorption si indigeste. Dan., XIV, 26. — Sur Is., VII, 20, voir PIED, col. 355.

H. LESÊTRE.

POING (hébreu : *'egrôf ;* Septante : πυγμή ; Vulgate : *pugnus*), main dont les doigts sont repliés en dedans, de manière à former une sorte de masse offensive ou défensive. — Celui qui frappait un autre avec le poing et le rendait malade, avait la charge de le faire soigner et de l'indemniser de son chômage. Exod., XXI, 18. Isaïe, LVIII, 4, observe qu'un jeûne accompagné de querelles et de coups de poings ne saurait plaire à Dieu. — Sur la coutume de se laver les mains πυγμῇ, « avec le poing », voir LAVER (SE) LES MAINS, t. IV, col. 137.

H. LESÊTRE.

POINTS-VOYELLES, nom donné aux signes massorétiques marquant les voyelles dans les Bibles hébraïques qu'on appelle pour cette raison ponctuées. Leur nom provient de ce que ces signes sont des points ou des petits traits. Voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 467, pour leur forme et leur valeur; col. 504, pour leur origine. Voir aussi PONCTUATION.

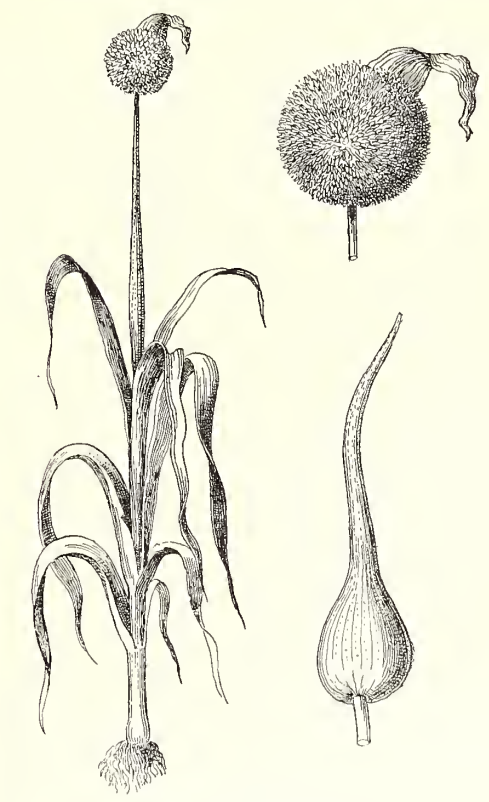
POIREAU (hébreu : *ḥâṣîr;* Septante : πράσα; Vulgate : *porri*), un des légumes appréciés des Israélites.

I. DESCRIPTION. — Diverses espèces d'*Allium* sont cultivées comme condiment à cause de leur saveur âcre, mais agréable; d'autres chez qui l'arôme est moins pénétrant comptent parmi les herbes potagères, ainsi l'Oignon. Voir t. IV, col. 1762. C'est aussi le cas du Poireau, *A. Porrum*, L. (fig. 106). Dans la nombreuse série des aulx, cette espèce se distingue par son bulbe simple et allongé et surtout par ses feuilles planes, jamais creuses, garnissant dans sa moitié inférieure la tige épaisse et cylindrique, qui peut atteindre la taille d'un mètre au moment de la floraison. L'inflorescence globuleuse très ample naît d'une spathe herbacée terminée par une pointe 4 fois plus longue qu'elle. Les pièces du périanthe, de couleur blanchâtre ou carnée, sont rapprochées en cloche d'où font saillie les étamines au nombre de 6; les 3 filets inférieurs portent de chaque côté une longue pointe stipulaire dépassant au début les anthères rougeâtres. Le style reste inclus; la capsule trigone-arrondie s'ouvre en 3 valves à la maturité, pour laisser échapper les nombreuses graines noires aplaties, ridées.

On ne connaît pas la plante à l'état sauvage, mais Vilmorin regarde comme très probable son origine dérivée de l'*Allium Ampeloprasum*, vulgairement appelé Ail d'Orient, qui croît spontanément dans la région méditerranéenne, et n'en diffère guère que par la production de caïeux abondants, la brièveté et la caducité de la spathe, enfin par la substitution fréquente de bulbilles aux graines.

F. HY.

II. EXÉGÈSE. — A s'en tenir à la signification ordinaire de *ḥâṣîr* on n'entendrait par ce mot que l'herbe, le gazon. Mais dans Num., XI, 5, ce terme semble bien désigner une plante particulière, une herbe potagère, comme les oignons et les aulx près desquels elle figure. Il nous souvient, disent les Israélites au désert, des poissons que nous mangions pour rien en Égypte, des concombres, des melons, *héḥaṣir,* des oignons et des aulx. » Ici toutes les versions, les Septante, la Vulgate, le syriaque, le chaldéen, l'arabe, le samaritain, toutes ont traduit *ḥaṣir* par poireau. Comme les hébreux désignaient par le terme très général *yérêq,* verdure, les légumes verts, ils pouvaient également appeler du nom d'herbe verte, *ḥaṣir,* le poireau, sa couleur verte lui méritant bien cette dénomination. Cependant en lisant ce verset du livre des Nombres on peut être étonné de voir après *haqqiššuim,* les concombres, et *'ăbattiḥim* les melons, et avant *beṣalim* les oignons et *šûmîm* les aulx, le mot *ḥâṣîr* mis au singulier. Sans doute ce pourrait être un collectif. Mais ne pourrait-on avancer une



106. — *Allium porrum.*

conjecture? חציר, *ḥâṣîr,* ne serait-il pas une faute de copiste pour חצים, *ḥêṣim?* (Dans l'ancienne écriture surtout le *m* et le *r,* rapidement écrits, peuvent avoir une grande ressemblance.) *Ḥêṣîm* serait le pluriel de *ḥêṣ,* nom emprunté aux Égyptiens pour désigner le poireau, qui se dit en effet ⲏϫⲓ, *hedji,* en copte et qui rappelle l'hiéroglyphe, *hedj, hets.* Le nom des oignons *béṣél, beṣâlim,* n'est-il pas déjà un mot égyptien, *badjar,* avec la même lettre hébraïque צ, *ṣ,* pour rendre le *dj* égyptien? T. IV, col. 1765. *'Abattiḥim,* les melons ou pastèques, dans le même texte est aussi un nom d'origine égyptienne. T. IV, col. 951. La faute d'un copiste, introduisant au lieu de *ḥaṣim,* nom d'origine égyptienne, un nom hébreu *ḥaṣir* bien connu, aurait été l'origine de la leçon actuelle du texte hébreu.

Le poireau était très apprécié, et il l'est encore en Égypte et en Palestine. On connaît la satire de Juvénal, XV, 9, sur les Égyptiens :

Porrum et cepe nefas violare, ac frangere morsu.
O sanctas gentes, quibus hæc nascuntur in hortis
Numina!

Les Égyptiens n'ont jamais adoré les poireaux. Tout ce qu'il y a de vrai dans ce texte c'est que le poireau était cultivé dans les jardins. Il entrait fréquemment dans l'alimentation. E. Levesque.

POIRIER. C'est par ce mot que les Septante traduisent *beka'im* dans I Par., xiv, 14, ἄπιον, et que la Vulgate rend le même terme hébreu, dans I Par., xiv, 14, et dans l'endroit parallèle, II Reg., v, 23, *pyrus*. Bien que le poirier, dont deux espèces sont indigènes, ait été connu et cultivé en Palestine, aucune raison ne permet cette identification. Les *beka'im* sont plutôt des mûriers. Voir t. iv, col. 1344.

POIS, légume cultivé en Palestine.

I. Description. — Le nom de pois a été attribué à plusieurs plantes annuelles de la famille des Légumineuses, tribu des Viciées, fournissant des graines alimentaires riches en fécule, sucre et gluten. Le genre *Cicer* se distingue aisément à ses gousses courtes et gonflées, renfermant chacune 2 graines bossuées et



107. — *Cicer Arietinum.*

ridées, et surtout à ses feuilles formées de 6 à 8 paires de folioles, terminées par une foliole impaire, sans vrille. L'espèce principale est le *C. Arietinum* L. (fig. 107), vulgairement pois-chiche. Les vrais *Pisum* ont de très larges stipules foliaires, plus développées même que les folioles, dont le nombre est réduit de 1 à 3 paires avec une vrille terminale et ramifiée. Les gousses longues et comprimées renferment des graines nombreuses. L'espèce cultivée communément dans les jardins sous le nom de *petit pois* est le *P. sativum* L. (fig. 108) à fleurs blanches ou bleuâtres, et à graines rondes. Elle n'est, sans doute, pas distincte spécifiquement du *P. arvense* à corolle plus teintée, surtout sur les ailes qui sont d'un pourpre noir, et à graines anguleuses par compression réciproque. Cette dernière forme, plus robuste et aussi plus résistante aux froids, se cultive en pleins champs comme plante fourragère. A l'heure actuelle on ne connait à l'état spontané ni l'une ni l'autre, mais seulement échappées des cultures. Aussi pense-t-on communément qu'elles sont dérivées de certains *Pisum* croissant dans les bois de la région méditerranéenne et de l'Asie centrale, et ayant pour type le *P. elatius* de Bieberstein. Les différences tirées de la dimension du pédoncule et des gousses paraissent insignifiantes. Celles même de la graine légèrement granuleuse chez la plante des broussailles, tandis qu'elle est lisse dans les races cultivées, ne dépassent pas non plus la limite des variations provoquées artificiellement. Or c'est de temps immémorial que les pois sont introduits dans la culture pour la nourriture de l'homme ou des animaux domestiques. F. Hy.

II. Exégèse. — Le pois se rencontre dans la Vulgate pour traduire le mot hébreu קָלִי, *qâlî*, qui est répété une seconde fois dans II Reg., xvii, 28. Lorsque David arriva à Mahanaïm, on vint lui offrir du froment, de l'orge, de la farine, et *qâlî* (Septante : ἄλιτον; Vulgate : *polentam*), « du grain grillé »; puis des fèves, des lentilles, et *qâlî* (omis dans Septante; Vulgate : *frixum cicer*), « des pois grillés ». Dans le premier cas, *qâlî* est regardé généralement comme étant du grain grillé. On vient apporter à David du froment et de l'orge, c'est-à-dire des grains de ces deux céréales en nature, et aussi en farine et en grains grillés. Les grains grillés sont une nourriture très usitée dans les pays orientaux. W. Thomson, *The Land and the Book*, in-8°, Londres, 1885, p. 648. Mais quand le mot *qâlî* revient pour la seconde fois dans le même verset, certains auteurs pensent que c'est le fait d'une distraction de copiste qui



108. — *Pisum sativum.*

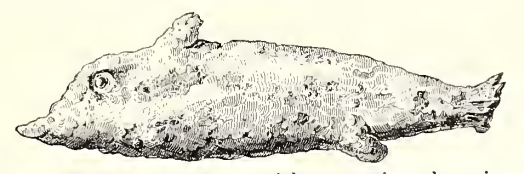
l'aurait répété à tort : aussi les Septante n'ont rien en cet endroit. D'autres au contraire croient que cette répétition est justifiée. Après avoir offert à David des céréales en nature et préparées, on lui présente aussi des graines légumineuses en nature et grillées : « des fèves, des lentilles et des pois grillés. » Rabbi Isaïe cité par O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. ii, p. 233 et aussi Rabbi Salomon, *Aboda Zarah*, f. 38, 2, admettent deux espèces de *qâlî*, ou grain grillé, l'une faite de blé ou d'orge, l'autre de graines légumineuses. On aurait ainsi une explication suffisante de *qâlî* dans le même verset. Pour J. Kitto, *Cyclopædia*, in-8°, Édimbourg, 1864, t. ii, p. 607, *qâlî* à la seconde fois, serait un mot différent du premier, mais par une ponctuation fautive, ramené à la même forme, et serait à rapprocher du sanscrit *kallæ*, *kullæ*, qui signifie graines de légumineuses, et spécialement pois, soit pois-chiche, soit pois gris et petit pois. Le pois qui était certainement cultivé en Palestine, serait ainsi mentionné à côté de la fève et de la lentille, et se serait nommé peut-être *qallî*. La conjecture est bien hasardée. O. Celsius, *Hierobotanicon*, t. ii, p. 231-234. — Les pois étaient vraisemblablement compris dans les espèces diverses de *zêr'ônim*, « graines légumineuses » dont se nourrissaient Daniel et ses trois compagnons à la cour de Nabuchodonosor. — Quelques auteurs, comme Reynier, *Economie des Arabes et des Juifs*, p. 430,

cherchent à identifier de *qêṣaḥ* d'Isaïe, XXVIII, 24-27, avec le pois-chiche; mais ce nom désigne la nielle (*Nigella sativa*) ou cumin noir. Voir Gith, t. III, col. 244. A. de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, in-8°, Paris, 1886, p. 259. E. LEVESQUE.

POISON (hébreu : *ḥêmâh*, « ce qui brûle; » *r'ôš*, ce qui vient de la plante vénéneuse; *merorâh;* Septante : ἰός; Vulgate : *venenum*), substance d'origine animale ou végétale, qui est nuisible ou mortelle pour l'organisme humain. — Il n'est guère parlé de poison qu'une seule fois dans le sens propre : Ptolémée Macron se donna la mort par le poison, φαρμακεύσας, *veneno*. II Mach., X, 13. Le mot φαρμακεία, employé dans le grec biblique, Exod., VII, 11; VIII, 7, 18, etc.; Gal., V, 10; Apoc., IX, 21, et traduit par *veneficium*, ne suppose pas l'usage des poisons, mais seulement les sortilèges et les pratiques magiques, tandis que le verbe φαρμακεύω des Machabées y signifie « empoisonner ». — Notre-Seigneur, en envoyant ses Apôtres, leur promet que s'ils prennent quelque breuvage mortel, θανάσιμος, ils n'en éprouveront aucun mal. Marc., XVI, 18. — Au figuré, le venin des reptiles, *ḥêmâh*, θυμός, *furor*, fera périr les ennemis de Dieu. Deut., XXXII, 24. Une peste venimeuse, *meriri*, les frappera. Deut., XXXII, 24. Leur raisin deviendra vénéneux et leur vin se changera en venin, *r'ôš*, θυμός, χολή, *venenum*, *fel*. Deut., XXXII, 32, 33. Pour *r'ôš*, dans le sens de venin, voir PAVOT, t. IV, col. 2239. Le pain du méchant se change en venin, *merorâh*, χολή, *fel*, Job, XX, 14, car lui-même a sucé le venin de l'aspic, Septante : « la langue du serpent le fera périr », Vulgate : *caput*, « tête, » sens ordinaire de *r'oš*, qui ne convient pas ici. Job, XX, 16. Le vin mord comme un serpent, Prov., XXIII, 32; d'après les versions, il répandra le venin, ἰός, *venena*. Dieu fait boire à son peuple infidèle et aux faux prophètes l'eau de poison, *r'oš*, χολή, *fel*. Jer., VIII, 14; IX, 14; XXIII, 15. Les riches d'Israël ont changé le droit en poison, c'est-à-dire qu'ils en font un moyen de nuire au peuple. Am., VI, 13. Le venin des impies, *ḥêmâh*, θυμός, *furor*, est semblable à celui des serpents, Ps. LVIII (LVII), 5; ils ont sous les lèvres le venin de l'aspic. Ps. CXL (CXXXIX), 4; Rom., III, 13. La langue, si l'on n'y prend garde, répand un poison mortel. Jacob., III, 8. L'apôtre compare ainsi à la langue du serpent venimeux celle de l'homme aux paroles impies et méchantes. H. LESÊTRE.

1. POISSON (hébreu : *dâg*, *dâ'g*, *dâgâh*, *ṭannîn*, « le monstre marin »; Septante : ἰχθύς, κῆτος; Vulgate : *piscis, cete, cetus*), animal vertébré, vivant dans l'eau et y respirant au moyen de branchies, organes qui empruntent à l'eau même l'oxygène nécessaire à la vie. Sur les mammifères qui vivent aussi au sein des eaux et sont généralement désignés par les mots *ṭannîn*, κῆτος, *cete*. Voir CÉTACÉS, t. II, col. 405. Les poissons forment de très nombreuses espèces, que les naturalistes divisent plus communément en cinq ordres. Ils ont l'intelligence nulle, la vue très courte, mais l'odorat très développé. Leur conformation et leur système musculaire leur permettent de se mouvoir très rapidement dans l'eau. Leur appétit est très vorace; ils se dévorent les uns les autres et sont doués d'une prodigieuse fécondité qui aide chaque espèce à survivre à toutes les exterminations.

I. REMARQUES GÉNÉRALES. — 1° La Sainte Écriture n'entre dans aucun détail caractéristique sur les poissons. Elle se contente de les mentionner d'une manière générale. Après avoir créé tout ce qui se meut dans les eaux, selon son espèce, Gen., I, 21, Dieu soumit les poissons à la domination de l'homme, Gen., I, 26, 28; IX, 2; Ps. VIII, 9, domination qui se borne pratiquement pour l'homme à s'emparer des poissons, quand il le peut, pour en faire sa nourriture. Œuvre de Dieu, comme tous les autres êtres, les poissons de la mer rendent témoignage à la puissance du Créateur. Job, XII, 8. Ils tremblent devant lui, c'est-à-dire ne sont que de pauvres créatures en face de sa majesté. Ezech., XXXVIII, 20. Leur abondance marque la bénédiction, Ezech., XLVII, 9, 10, et leur destruction, la colère de Dieu. Is., L, 2; Os., IV, 3; Soph., I, 3. — 2° Il était permis aux Israélites de manger des poissons, mais seulement ceux qui sont pourvus de nageoires et d'écailles. Les poissons sans nageoires ou sans écailles devaient leur être en abomination. Lev., XI, 9-12. La restriction n'était pas considérable. Elle comprenait les silures, par conséquent le *silurus auritus* du Nil, et d'autres de la même espèce qui sont très communs dans les eaux douces en Orient; les raies, qui habitent exclusivement la mer; les lamproies, qui au printemps remontent les fleuves et les rivières pour frayer; les squales, poissons marins très voraces qui forment plusieurs espèces. Les docteurs y joignirent par la suite les murénidés ou anguilles, dont les écailles sont petites et peu visibles. La plupart de ces poissons ont une chair agréable, mais parfois un peu indigeste. La principale raison de leur prohibition provenait donc uniquement de la volonté divine, qui s'affirmait en imposant aux Israélites

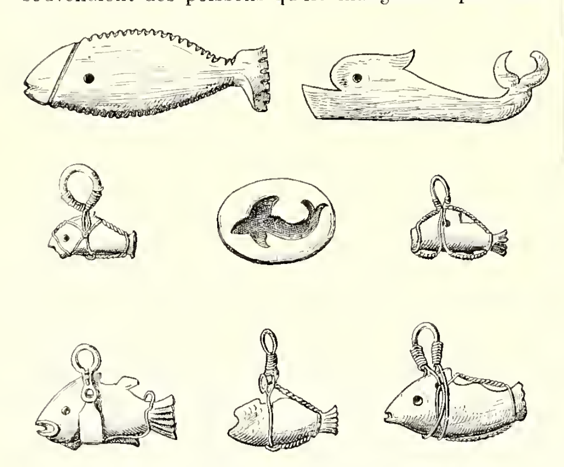


109. — Poisson en bronze trouvé dans une nécropole punique. D'après un dessin de M. J. d'Anselme (Delattre, *La nécropole punique de Douïmès, fouilles de 1893-1894*, fig. 3, p. 1).

une privation d'ailleurs assez légère. Saint Paul signale la différence qu'il y a entre la chair du poisson et celle des autres animaux. I Cor., XV, 39. — 3° Il est dit de Salomon qu'il disserta sur les poissons. III Reg., IV, 33. Il est à croire que le roi avait des connaissances assez étendues sur le grand nombre des espèces qui peuplent les eaux palestiniennes. Toutefois, il est remarquable, observe Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 284, qu'on ne trouve en hébreu aucun nom particulier de poisson, alors que la langue grecque en possède plus de quatre cents. — 4° La Loi défendait formellement « toute image de poisson qui vit dans les eaux au-dessous de la terre ». Deut., IV, 18. La prohibition n'était pas restreinte aux seuls poissons. Elle avait pour but de détourner les Israélites d'une forme d'idolâtrie commune aux peuples qui les entouraient. Les Philistins avaient leur dieu-poisson, Dagon, *dâgôn*, dont le nom vient de *dâg*. Voir DAGON, t. II, col. 1204. Les Phéniciens et les Carthaginois vénéraient les poissons; ils en portaient les images sur eux comme amulettes et se faisaient enterrer avec elles après leur mort. Le P. Delattre, dans ses fouilles des nécropoles puniques, en a trouvé un grand nombre en bronze (fig. 109), en os, en ivoire, en lapis-lazuli (fig. 110). D'après Hérodote, II, 72, les Égyptiens regardaient comme sacrés un gros poisson du Nil, appelé lépidote, et l'anguille. Les Chaldéens honoraient aussi un dieu-poisson, Oannès (t. I, fig. 316, col. 1154), qui passait pour avoir instruit les premiers hommes. Cf. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, Paris, 1880, t. I, p. 585. Il n'était donc pas inutile de prémunir sévèrement les Israélites contre tout danger d'imitation de ces cultes grossiers. Aujourd'hui encore, dans la Syrie occidentale, l'ancien culte rendu à Dagon se perpétue sous forme de vénération envers certains poissons qu'il est défendu de pêcher. Tel est le *capoeta fratercula* (fig. 111), nourri avec sollicitude dans des bassins spéciaux à Tripoli.

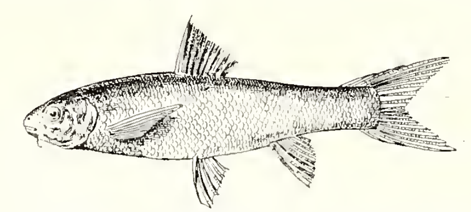
Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 58; Élien, *Hist. animal.,* x, 46; xii, 2; Xénophon, *Anabas.,* i, 4, 9; Strabon, xvii, 812; Diodore de Sicile, ii, 4.

II. Les poissons d'Égypte. — 1° En bénissant les fils de Joseph, Jacob dit : « Qu'ils multiplient (*îdgû,* qu'ils poissonnent) en abondance au milieu du pays ». Gen., xlviii, 16. Il y a là une allusion à la grande fécondité des poissons et à leur abondance particulière dans le Nil et ses canaux. Au désert, les Israélites se souvenaient des poissons qu'ils mangeaient pour rien



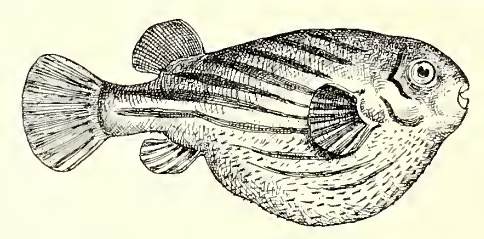
110. — Poissons en os, ivoire et lapis-lazuli, trouvés dans les nécropoles de Carthage. Celui qui est figuré au milieu en noir est gravé sur une pastille de verre. D'après le P. Delattre.

en Égypte, Num., xi, 5, tant ils étaient abondants et faciles à prendre. Ce sont ces poissons qui, pendant la première plaie, moururent à cause de l'infection du fleuve. Exod., vii, 18, 21; Ps. cv (civ), 29. Quand les Israélites se plaignirent de leur nourriture près du Sinaï, Moïse fit cette réflexion : « Leur ramassera-t-on tous les poissons de la mer, pour qu'ils en aient assez? » Num., xi, 22. — 2° Les poissons marins des côtes d'Égypte et de la Palestine sont ceux qu'on trouve dans toute la Méditerranée. Quelques espèces, les mulets par exemple, y abondent particulièrement. Certains



111. — *Capoeta fratercula.* D'après Lortet, *La Syrie,* p. 58.

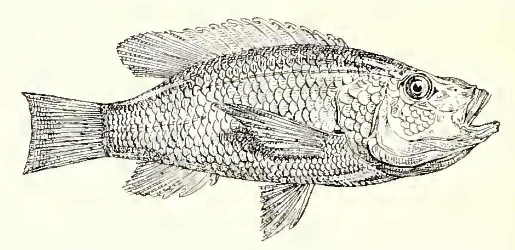
cétacés, marsouins et dauphins, y sont aussi très communs, mais ne pouvaient servir à la nourriture des Israélites. — 3° De nombreuses espèces peuplent le Nil et les divers canaux qui en dérivent. « Beaucoup de poissons de mer montent frayer en eau douce, les clupées, les mugils, les perches, le labre, et poussent leurs excursions très haut dans le Saïd. Les espèces qui ne sortent pas de la Méditerranée sont arrivées du fond de l'Éthiopie, et en arrivent encore chaque année avec la crue, le raschal, le raï, la tortue molle, le docmac, les mormyres. Plusieurs atteignent une taille gigantesque, le bayad et la tortue près de 1 mètre, le latus jusqu'à 3 mètres; d'autres se distinguent par leurs propriétés électriques, comme le silure trembleur. Le fahaka (fig. 112) est un poisson allongé, qui naît au delà des cataractes. Le Nil l'entraîne d'autant plus aisément qu'il a la faculté de s'emplir d'air et de se gonfler à volonté : quand il est tendu outre mesure, il bascule et file à la dérive, le ventre au vent et tout semé d'épines qui lui prêtent l'apparence d'un hérisson. Pendant l'inondation, il roule de canal en canal au gré du courant; les eaux en se retirant l'abandonnent dans les champs limoneux, où il devient la proie des oiseaux ou chacals, et sert de jouet aux enfants. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* Paris, 1895, t. i, p. 35, 36. Cf. J. Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire naturelle des poissons du Nil,* dans la *Description de l'Égypte,* t. xxiv, p. 176-217. Tous ces poissons sont en quantité prodigieuse. Si, même avant la promulgation de la loi sur les animaux impurs, les Israélites s'abstenaient de plusieurs d'entre eux par raison d'hygiène,



112. — *Fahaka* du Nil.
D'après Maspero, *Histoire ancienne,* t. i, p. 36.

particulièrement des silures, ils en avaient à leur disposition beaucoup d'autres appartenant aux genres brême, spare, perche, labre, carpe, chromis, etc. Voir t. ii, fig. 622, col. 2044, un eunuque apportant à une Égyptienne des poissons dans un panier. — 4° Dans sa prophétie contre l'Égypte, Isaïe, xix, 8, prédit le desséchement du fleuve et des canaux, l'infection des eaux et la perte des poissons, au grand désespoir des pêcheurs. Ezéchiel, xxix, 4, 5, annonce également la destruction des poissons, en punition de l'orgueil égyptien.

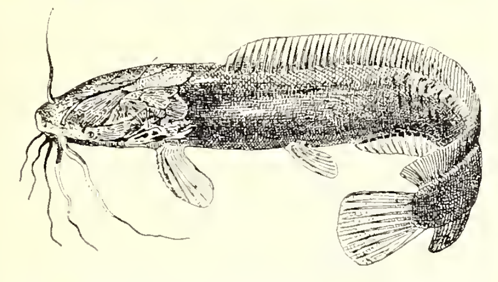
III. Les poissons de Palestine. — 1° *Au lac de Tibériade.* — Les poissons sont prodigieusement abondants dans ce lac. Comme ceux du Jourdain et de ses affluents, ils présentent une grande ressemblance avec les poissons du Nil, au point qu'autrefois on croyait à une



113. — *Chromis Simonis.* D'après Lortet, *La Syrie,* p. 507.

communication souterraine entre le fleuve égyptien et les eaux palestiniennes. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* iii, x, 8. Ces poissons forment parfois des bancs étendus et épais, qui agitent l'eau à la surface comme le ferait une violente averse. Ils appartiennent aux genres *chromis, clarias, capoeta, barbus, blennius, discognathus* et *nemachilus.* Les *chromis* sont représentés par de nombreuses espèces. Ces poissons, longs d'une vingtaine de centimètres à peine, ont la spécialité de garder leurs alevins dans leur gueule durant plusieurs semaines, jusqu'à ce que ceux-ci soient de taille à se suffire à eux-mêmes. « Une de ces espèces, le *chromis Simonis* (fig. 113), a une gueule énorme, comparée aux dimensions du corps; au printemps, les joues du mâle sont toujours gonflées par les œufs, ou le fretin, qu'il transporte ainsi partout avec lui... J'ai vu maintes

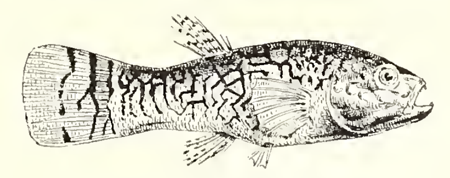
fois la femelle en pondre une quantité considérable, deux cents environ, au milieu des joncs et des roseaux, dans une petite excavation qu'elle creuse en se frottant dans la vase... Quelques minutes plus tard, le mâle prend avec ses lèvres les œufs, les uns après les autres, et les fait glisser dans l'intérieur de sa gueule, contre ses joues qui se gonflent alors d'une manière étrange... Au sein de cette cavité incubatrice d'un nouveau genre, les œufs subissent en quelques jours toutes leurs métamorphoses. Les petits, qui prennent rapidement un volume considérable, paraissent bien gênés dans leur étroite prison... et ne quittent cette demeure que lorsqu'ils sont longs de dix millimètres, et alors assez forts et agiles pour échapper facilement à leurs nombreux ennemis. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 506. L'*hemichromis sacra* se rencontre, au mois de juin, avec la gueule pleine d'œufs et d'alevins, atteignant parfois le nombre de deux cent cinquante. Les *chromis Tiberiadis, niloticus* et *microstomus*, de plus grande taille que les précédents, sont préférés par les pêcheurs. Les alevins que contient ainsi la gueule des chromis ont une couleur argentée et tombent sur le sable comme des gouttelettes de mercure. Ce fut très probablement dans la gueule d'un *chromis* que, sur l'ordre du Seigneur, saint Pierre trouva un jour, non plus des alevins, mais le statère destiné à payer le



114. — *Clarias macracanthus* des rives vaseuses et herbeuses du lac de Tibériade. D'après Lortet, *La Syrie*, p. 509.

tribut. Matth., XVII, 26. Le poisson, malgré la présence du statère dans sa bouche, n'eut pas plus de difficulté à saisir l'hameçon, que n'en avaient ses semblables pour saisir la proie destinée à les nourrir, dans le temps que leur bouche était encombrée par leurs alevins. Un des poissons les plus curieux du lac est un siluridé, le *clarias macracanthus* (fig. 114), analogue au *clarias anguillaris* d'Égypte, le *coracinus* de Josèphe, *Bell. jud.*, III, X, 8. Il atteint plus d'un mètre de longueur, peut vivre plusieurs jours hors de l'eau, et fait entendre, quand on le prend ou qu'on le frappe, des espèces de miaulements comme ceux d'un chat. Il a une vessie natatoire qu'il peut remplir d'air, qui lui permet de respirer hors de l'eau comme les dipneustes, et qui, en se contractant, imite le bruit d'un miaulement. Ce poisson, dépourvu d'écailles, ne pouvait être mangé par les Israélites. Les poissons du lac servent de proie aux pélicans et aux grèbes huppés, échassiers qui fréquentent la Palestine en très grand nombre. Ces derniers s'attaquent aux *chromis* pour les dévorer; mais, quand ils les trouvent trop gros, ils se contentent de leur enlever les yeux avec leur long bec. Aussi prend-on souvent des poissons aveugles dans le lac. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 508-510.

2° *Dans le Jourdain et ses affluents.* — Le Jourdain nourrit une grande quantité de poissons que chassent les martins-pêcheurs, mais qui se multiplient d'autant plus aisément que, par suite d'un préjugé, les Arabes n'y touchent jamais. Les espèces ne diffèrent pas de celles qui peuplent le lac de Tibériade. On pêche le plus fréquemment les *capoeta Syriaca, socialis* et *Damascina*, poissons argentés comme les truites de montagne; les *barbus canis* et *longiceps*, d'assez grande taille et pourvus de tentacules de chaque côté du museau; le *cyprinodon cypris*, petit poisson de cinq centimètres de long, et quelquefois le *clarias macracanthus*. Les torrents qui se jettent dans le Jourdain ont les mêmes espèces que le fleuve. Les petits ruisseaux du Kelt, aux environs de Jéricho, nourrissent le *capoeta Damascina*, le *Discognathus lamta* et le *cyprinodon cypris*. Le *barbus longiceps* abonde surtout dans le Jaboc. Le lac Houléh a les mêmes habitants que le lac de Tibériade. Mais tous les poissons qu'entraîne le violent courant du Jourdain périssent dès qu'ils atteignent les eaux de la mer Morte. Cf. Ezéch., XLVII, 9, 10. Voir JOURDAIN, t. III, col. 1739; MORTE (MER), t. IV, col. 1300. On trouve aussi en grande abondance dans des sources même salées ou chaudes, de petits poissons argentés, le *cyprinodon Sophiæ*, le *cyprinodon dispar*, et d'autres analogues. Le *cyprinodon dispar* (fig. 115), long de cinq centimètres à peine, est d'un gris argenté et verdâtre sur le dos. Des points pigmentaires d'un noir intense sont semés sur les flancs, le ventre et les nageoires. Ce poisson vit dans les sources chaudes, fortement salées et parfois quelque peu sulfureuses. Mais, comme tous les autres, il périt sitôt qu'on le plonge dans l'eau de la mer Morte. La source Aïn Sghaïr, salée, sulfureuse et d'une température de 20°, renferme des myriades de *cyprinodon Sophiæ*, longs



115. — *Cyprinodon dispar* de Palestine. D'après Lortet, *La Syrie*, p. 439.

de trois ou quatre centimètres à peine. Ces poissons sont d'un brun verdâtre, avec des raies argentées verticales sur les flancs. Ils se meuvent avec grande agilité et se nourrissent surtout de larves de moustiques. Près du lac Houléh, la source Aïn Mellâhâh nourrit des *cyprinodon dispar* et des *capoeta fratercula*. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 438, 439, 444, 540. Il arrivait parfois que les torrents aboutissant au Jourdain se tarissaient. Alors se réalisait ce que dit Isaïe, L, 2 : « Je changerai les fleuves en désert, leurs poissons pourriront faute d'eau et ils périront de soif. »

IV. LE POISSON DE JONAS. — Le texte sacré dit que « Jéhovah fit venir un grand poisson, *dâg gâdôl*, pour engloutir Jonas, et Jonas fut dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits. » Jon., II, 1. Dans saint Matthieu, XII, 40, le poisson est appelé un monstre marin, κῆτος, *cetus*. Tout d'abord, il n'est nullement nécessaire de supposer que Dieu ait créé un poisson spécial pour engloutir le prophète. Il « fit venir », c'est-à-dire prit soin que le monstre se trouvât là au moment voulu. Notre-Seigneur lui-même fait allusion à l'événement et le présente comme un signe, c'est-à-dire comme un fait miraculeux destiné à prouver ou à figurer quelque chose. Matth., XII, 39; Luc., XI, 29. Les mots *dâg gâdôl*, « grand poisson », κῆτος, employés par les Septante et par saint Matthieu, *piscis grandis* de la Vulgate, ne préjugent absolument rien quant à la nature de l'animal en question. Il ne saurait être la baleine dont le pharynx est beaucoup trop étroit pour avaler une proie considérable. Voir BALEINE, t. I, col. 1413. Mais dans la Méditerranée se trouvent d'autres monstres capables d'engloutir un homme tout entier. Tels sont par exemple le *pristis* ou scie, dont la

taille peut atteindre de trois à cinq mètres; le squale, poisson de grande taille dont la voracité est prodigieuse; la lamie, de dimension extraordinaire et dont le poids peut atteindre 15000 kilogrammes, et surtout le requin ou *carcharias,* d'une force et d'une voracité étonnantes et dont la taille peut aller jusqu'à neuf et dix mètres. Tous ces poissons appartiennent à la famille des sélaciens ou plagiostomes, dont la bouche est placée transversalement au-dessous du museau. Dans leur mythe d'Hercule englouti par un monstre marin qu'avait envoyé Neptune, puis rejeté sain et sauf, les Grecs faisaient intervenir un *carcharias,* κάρχαρος κύων, *canis carcharias* ou requin. Cf. Lycophron, *Cassandr.,* 34. On cite plusieurs cas d'hommes engloutis tout entiers par des requins, entre autres celui d'un matelot qui, en 1759, tomba à la mer dans la gueule d'un requin qui suivait le navire. Le monstre, blessé à coups de fusil, rendit aussitôt le matelot un peu contusionné. Cf. S. Muller, *Des Ritt. von Linné volst. Natursystem.,* Nuremberg, 1774, p. 268, 269. Le cas d'un homme englouti par un poisson, comme le fut Jonas, est donc naturellement possible. Il est dit que le prophète resta trois jours et trois nuits dans le ventre du monstre. Jon., II, 2. Cette expression doit s'entendre, à la manière hébraïque, non de 72 heures, mais de beaucoup moins, peut-être de 30 ou 40. Ce séjour de Jonas au sein du poisson, sa survivance dans un pareil milieu et ensuite sa délivrance sur le rivage ne sont pas présentés par le texte sacré comme des faits naturels. On ne peut donc leur opposer d'autres objections que celles qu'on fait contre tous les miracles. Voir Jonas 2, t. III, col. 1608-1609. Cf. F. Baringius, *De ceto Jonæ,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 217-219; Rosenmüller, *Prophetæ minores,* Leipzig, p. 354-356, 374; T. J. Lamy, *Jonas,* dans le *Diction. apologétique* de Jaugey, p. 1705-1714. Sur les représentations de Jonas et du poisson dans l'iconographie chrétienne primitive, voir Martigny, *Diction. des antiquités chrétiennes,* Paris, 1877, p. 398.

V. Le poisson de Tobie. — Le jeune Tobie descendait sur la rive du Tigre pour se laver les pieds, quand un poisson énorme, ἰχθὺς μέγας, *piscis immanis,* sortit pour le dévorer, ou, d'après le *Sinaïticus,* chercha à lui happer le pied. Tobie fut épouvanté, mais, sur l'ordre de l'ange, il tira le poisson par les ouïes jusque sur la rive. Tob., VI, 2-4. Le texte sacré ne dit rien sur la nature de ce poisson. L'Euphrate et le Tigre sont très poissonneux. Les riverains n'ont longtemps vécu que de poisson, qu'ils mangeaient frais, salé ou fumé. Ils le séchaient au soleil, le pilaient dans un mortier, tamisaient la poudre et en faisaient des sortes de pains ou de gâteaux. Hérodote, I, 200. Le barbeau, la carpe, l'anguille, la murène, le silure prospèrent et prennent de fortes dimensions dans ces eaux lentes. On y trouve aussi une curieuse espèce de grondin. « Il séjourne dans l'eau à l'ordinaire, mais l'air libre ne l'effraie point : il saute sur les berges, grimpe aux arbres sans trop de peine, s'oublie volontiers sur les bancs de boue que la marée découvre et s'y vautre au soleil, sauf à s'enlizer en un clin d'œil si quelque oiseau l'avise de trop près. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. I, p. 556. On a conjecturé que le poisson de Tobie était un silure, mais on a contesté qu'il ait pu s'élancer pour attaquer l'homme. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* p. 293. Le *Sinaïticus* et la Vulgate parlent d'un grand poisson. Le texte grec de la Sixtine dit seulement qu' « un poisson s'élança du fleuve ». Il ne serait pas impossible que ce poisson non qualifié, qui sauta du fleuve, ne fût autre que le grondin. Il devait, en tous cas, être à la fois de taille assez faible pour que le jeune homme pût le tirer à lui, et pourtant assez volumineux pour fournir les provisions qui suffirent aux deux voyageurs jusqu'à Ragés. Tob., VI, 6. Une fresque du cimetière de Thrason représente Tobie offrant à l'ange le poisson qu'il vient de prendre (fig. 116). Cf. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne,* Paris, t. I, 1899, p. 303. Sur l'emploi du fiel de poisson pour la guérison des yeux, voir Fiel, t. II, col. 2234. Voir aussi Tobie.

VI. Le marché aux poissons. — Dans l'ancienne Jérusalem, il y avait une porte des Poissons, ainsi nommée parce que les provisions de poisson arrivaient par là, de la mer et du lac de Tibériade. II Par., XXXIII, 14; II Esd., III, 3; XII, 38; Soph., I, 10. Des marchands tyriens vendaient le poisson dans la ville; Néhémie fut même obligé de prendre des mesures rigoureuses pour les empêcher d'exercer leur commerce le jour du sabbat. II Esd., XIII, 16. Le poisson qu'ils vendaient n'était pas frais, à cause de la distance à parcourir, mais salé ou séché au soleil. Voir le marchand de poisson d'un ancien bazar égyptien, t. II, fig. 512, col. 1555. Le poisson de mer frais ne pouvait guère venir à Jérusalem que de Joppé. Les Phéniciens avaient de grandes pêcheries maritimes et exportaient en Palestine une partie de leur

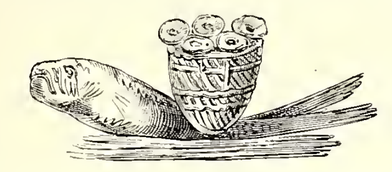


116. — Tobie offrant à l'ange le poisson.
Peinture de la catacombe des Saints-Thrason-et-Saturnin.
D'après Martigny, *Dictionnaire,* p. 760.

poisson. Les habitants de plusieurs bourgs de la côte ne vivaient que de leur pêche. Le lac de Tibériade fournissait les poissons d'eau douce. Un grand nombre de bateaux y pêchaient au temps de Notre-Seigneur. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* III, X, 9. Des poissons salés arrivaient aussi d'Égypte. Le τάριχος ou salaison s'y préparait en un grand nombre d'endroits, d'où la fréquence du nom de lieu Ταριχέαι. *Machschirin,* VI, 3. Cf. Hérodote, II, 149. Le thon salé ou *kolias* provenait d'Espagne, dont les salaisons étaient renommées. *Schabbath,* XXII, 2; *Machschirin,* VI, 3. Cf. Pline, *H. N.,* XXXII, 146; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* Leipzig, t. II, 1898, p. 57, 58. Sauf au bord de la mer et du lac tous les poissons n'étaient transportés et utilisés qu'après avoir été salés ou séchés au soleil. Le peuple se contentait de cette nourriture.

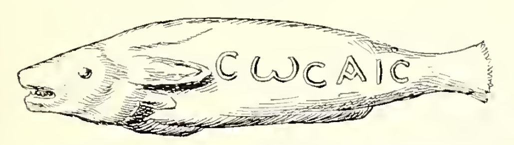
VII. Les poissons dans l'Évangile. — Les évangélistes mentionnent les poissons à propos des pêches ordinaires, Matth., XIII, 47, ou miraculeuses. Luc., V, 6; Joa., XXI, 6-13. Voir Pêche, col. 6. Ils en parlent surtout au point de vue de la nourriture. Notre-Seigneur dit qu'un père ne donnerait pas un serpent à son enfant qui lui demande un poisson. Matth., VII, 10; Luc., XI, 11. Le poisson et le serpent ont une certaine ressemblance; mais l'un est comestible et l'autre nuisible. A la première multiplication des pains, un enfant a deux poissons, assez petits, sans doute, puisqu'il peut les porter en chemin avec cinq pains. Matth., XIV, 17; Marc., VI, 38, 41; Luc., IX, 13; Joa., VI, 9. A la seconde multiplication, on trouve parmi les assistants quelques

petits poissons. Matth., xv, 34. Ces poissons, salés ou séchés, faisaient partie des provisions de route dont se munissait ordinairement l'Israélite. — Après la résurrection, au cénacle, les Apôtres offrent à Notre-Seigneur un morceau de poisson rôti. Luc., xxiv, 42. A son tour, sur les bords du lac de Tibériade, le Sauveur a disposé



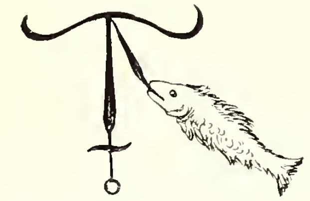
117. — Poisson, personnifiant Notre-Seigneur, portant une corbeille de pains.
D'après Martigny, *Dictionnaire*, p. 291.

pour eux du poisson qui rôtit sur des charbons ardents. Joa., xxi, 9. — Les miracles de la multiplication des pains suggérèrent aux premiers chrétiens l'idée d'un symbole eucharistique qu'on trouve représenté dans les catacombes. C'est un poisson portant une corbeille de pains (fig. 117). Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 3e édit., p. 291. Cf. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Paris, 1900, t. ii, p. 170.



118. — Poisson de bronze, figure de Notre-Seigneur.
D'après Martigny, *Dictionnaire*, p. 655.

A cause de son nom grec, le poisson devint lui-même le symbole du Christ. On observa de bonne heure que les cinq lettres du mot ἰχθύς fournissaient les initiales des cinq mots Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱός σωτήρ, « Jésus-Christ, de Dieu Fils, Sauveur. » Des poissons de verre ou de métal étaient portés comme objets de piété, au moyen desquels les chrétiens se reconnaissaient entre eux. On gravait des poissons sur des anneaux, sur



119. — Ancre debout, figurant une croix, d'où descend une ligne à laquelle est pris un poisson, image du chrétien.
D'après Martigny, *Dictionnaire*, p. 657.

l'ivoire, les pierres précieuses, etc. Parfois des inscriptions étaient tracées sur le poisson lui-même, pour accuser davantage sa signification. On lit sur un poisson de bronze (fig. 118) le mot CωCAIC, « sauve », ce qui fait que l'ensemble constitue cette invocation : « Jesus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur, sauve-nous. » Le poisson pris à l'hameçon (fig. 119) figure le chrétien converti par la prédication évangélique. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, p. 653-659.

H. Lesêtre.

2. POISSONS (PORTE DES) à Jérusalem. Voir Jérusalem. 2°, t. iii, col. 1364.

POITRINE (hébreu : *ḥazéh*; chaldéen : *ḥădin*; Septante : στῆθος, στηθύνιον; Vulgate : *pectus, pectusculum*), partie antérieure du corps, située entre le ventre et le cou. — 1° Le mot *ḥazéh* n'est employé que pour désigner la poitrine des victimes offertes dans les sacrifices pacifiques. Cette poitrine était détachée, balancée devant le Seigneur et ensuite appartenait ordinairement aux prêtres. Exod., xxix, 26, 27; Lev., vii, 30, 31; ix, 20, 21; x, 1. — 2° Dans plusieurs passages, les versions prennent la poitrine pour désigner le ventre, Gen., iii, 14, et surtout les organes du sentiment, tels que les concevaient les auteurs sacrés, le cœur, Judith, iii, 11, les reins, les entrailles, le sein, etc. La statue vue en songe par Nabuchodonosor avait la poitrine et les bras d'argent. Dan., ii, 32. Au moment de l'attentat d'Héliodore, les femmes de Jérusalem se couvrirent la poitrine d'un cilice, en signe de deuil. II Mach., iii, 19. Les sept anges de l'Apocalypse, xv, 6, portaient des ceintures d'or autour de la poitrine. — 3° Dans le deuil ou le repentir, on se frappe la poitrine. Nah., ii, 7; Luc., xviii, 13; xxiii, 48. Ce geste est naturel; c'est la révélation publique de ce qui est caché au fond du cœur, douleur ou regret. Cf. S. Augustin, *Serm.*, 67, t. xxxviii, col. 433. — A la dernière Cène, saint Jean reposa sa tête sur la poitrine de Jésus, Joa., xiii, 25; xxi, 20, ce qui marquait l'amour du Sauveur pour le disciple, et celui du disciple pour son divin Maître.

H. Lesêtre.

POIVRETTE COMMUNE, nom vulgaire de la nigelle ou nielle cultivée, dont la graine servait de condiment dans l'Orient et qui était appelée *gith* en latin. Voir Gith, t. iii, col. 244.

POIX (hébreu : *zéfét*; Septante : πίσσα; Vulgate : *pix*), substance résineuse ou bitumineuse, extraite des pins et des sapins. Cette substance est de la térébenthine qui se fond à chaud dans l'eau; d'aspect jaunâtre, elle est grasse au toucher, tient aux mains et est imperméable à l'eau; elle se ramollit seulement à la chaleur. — La corbeille de jonc dans laquelle Moïse fut exposé sur le Nil était enduite de bitume et de poix, pour que l'eau n'y pénétrât pas. Exod., ii, 3. — Dans sa prophétie contre Édom, Isaïe, xxxiv, 9, dit que les torrents de son territoire seront changés en poix et que la terre elle-même deviendra de la poix brûlante. Le prophète fait allusion à la configuration du pays qui, situé au sud-ouest de la mer Morte, a vu les éruptions de matières bitumineuses dans lesquelles ont péri Sodome et les villes coupables. Voir t. iii, col. 830. Les phénomènes qu'il prédit ne sont que des images du châtiment qui menace l'Idumée. — Celui qui touche de la poix souille sa main, à cause de la nature adhésive de cette substance; de même, celui qui fréquente l'orgueilleux devient vicieux à son contact. Eccli., xiii, 1. — Pour augmenter la combustion de la fournaise babylonienne, on y jetait de la poix, matière résineuse qui activait le feu. Dan., iii, 46. Pour tuer le dragon qu'adoraient les Babyloniens, Daniel lui fit avaler des boulettes composées de poix, de graisse et de poils. Dan., xiv, 26. La graisse devait allécher l'animal, la poix, retenue par les poils, s'arrêter dans sa gorge et l'étouffer. C'est ce qui se produisit.

H. Lesêtre.

POLE Matthieu. Voir Poole.

POLICE, institution chargée de maintenir l'ordre public. — 1° *Police civile.* — On a fort peu de renseignements sur ce sujet. Les choses devaient d'ailleurs se passer très simplement chez les Hébreux. La police rentrait naturellement dans les attributions des anciens, placés à la tête de chaque agglomération. Voir Anciens, t. i, col. 555-556. Dans les affaires criminelles, les parents, le lésé lui-même ou les témoins amenaient le coupable devant les juges. Voir Jugement, t. iii, col. 1844.

Les rois exerçaient le droit de police sur tout le pays soumis à leur juridiction. III Reg., XVIII, 10; IV Reg., I, 9, 11, 13; Jer., XXXVII, 12-14; Matth., XIV, 3; Act., XII, 1-3. Dans certains cas de flagrant délit, on voit les juges prendre l'initiative des poursuites et citer ou saisir eux-mêmes le coupable. Dan., XIII, 27, 29; Joa., VIII, 3.

2° *Police religieuse.* — Le blasphème et les crimes contre la religion appelaient la surveillance des juges locaux, III Reg., XXI, 10-13, et surtout des prêtres de Jérusalem. Jer., XXVI, 8, 9. Le grand sanhédrin exerça plus tard cette surveillance sur tout le pays juif et même sur les communautés juives vivant hors de la Palestine. Les hommes qu'il employait pour sa police sont appelés ὑπηρέται, *ministri*, « serviteurs ». Il en est question dans le Nouveau Testament. Matth., XXVI, 58; Marc., XIV, 54; Joa., VII, 32, 45; XVIII, 3, 12, 22; XIX, 6; Act., V, 22, 26. La police du sanhédrin fut mise en mouvement pour suivre partout Notre-Seigneur pendant sa vie publique et espionner ses paroles et ses démarches. Le soin de cet espionnage ne fut pas confié aux simples serviteurs; des scribes et des pharisiens envoyés de Jérusalem s'y employèrent. Matth., XV, 1-6; XVI, 1; Luc., V, 17; XI, 53, 54. A Jérusalem, le sanhédrin chercha à faire arrêter Jésus par les serviteurs. Joa., VII, 30, 32, 44. Ceux-ci n'osèrent pas une première fois et furent réprimandés par leurs maîtres. Joa., VII, 45-47. Peu avant la dernière Pâque, le sanhédrin donna ordre à quiconque le savait de dénoncer le séjour de Jésus, afin qu'on pût l'arrêter. Joa., XI, 56. Pour plus de sûreté, il voulait agir par ruse. Matth., XXVI, 4. Mais, grâce à la trahison de Judas, on put trouver une occasion favorable pour s'emparer de la victime. Matth., XXVI, 16. La troupe qui fut envoyée à Gethsémani comprenait une cohorte, mais aussi des agents dépendant du sanhédrin. Matth., XXVI, 47; Marc., XIV, 43; Joa., XVIII, 3. Ces derniers appartenaient à la police des grands-prêtres. L'un d'eux se permit de souffleter le Sauveur en plein tribunal. Joa., XVIII, 22. Cf. A. Lémann, *La police autour de la personne de Jésus-Christ*, Paris, 1895. Les mêmes agents se saisirent plus tard des apôtres, les mirent en prison, mais se gardèrent ensuite de les maltraiter, quand ils constatèrent leur délivrance miraculeuse. Act., VII, 18, 22, 26. Lorsque Saul s'en allait à Damas, pour ramener à Jérusalem les chrétiens enchaînés, il disposait évidemment d'une force de police à la solde du sanhédrin. Act., IX, 2.

3° *Police du Temple.* — Dans le premier Temple, la police était confiée à des lévites. Voir PORTIER; I Par., IX, 17, 24-27; XXVI, 12-18. Dans le second, les lévites occupaient la nuit vingt et un postes, à savoir : les cinq portes de la montagne du Temple, les quatre angles intérieurs, les cinq portes du parvis intérieur, les quatre angles extérieurs de ce parvis, la chambre de l'oblation, celle du voile, la partie postérieure du Saint des Saints, la porte Nitzotz au nord, la chambre Aftines au-dessus de la porte des Eaux et l'endroit appelé Beth mokéd, dans lequel dormaient les prêtres. Dix lévites veillaient à chaque poste, et avec eux dix prêtres dans chacun des trois derniers. Cf. Num., XVIII, 4; Ps. CXXIV (CXXIII), 1, 2. *Tamid*, I, 1; *Middoth*, I, 1. Un préfet du Temple, nommé *'îš har hab-baît*, « homme de la montagne de la maison », faisait des rondes pendant la nuit pour s'assurer que chacun veillait à son poste. S'il trouvait quelque gardien à dormir, il pouvait le frapper de verges et même mettre le feu à ses vêtements. Cf. *Middoth*, I, 2. L'Apocalypse, XVI, 15, fait peut-être allusion à cet usage. On renforça cette garde de nuit, après l'attentat commis, sous le procurateur Coponius, par des Samaritains, qui profitèrent de l'ouverture du Temple après minuit durant les fêtes de la Pâque pour semer des ossements de morts dans le lieu saint. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 2. Pendant le jour, la police du Temple veillait également pour interdire l'entrée du péribole à ceux qui n'avaient pas le droit de le franchir. Voir PÉRIBOLE, col. 142; Philon, *De præm. sacerdot.*, 6, édit. Mangey, t. II, p. 236. Le préfet du Temple avait la police des parvis extérieurs; un autre fonctionnaire, appelé *'îš hab-bîrâh*, « homme de l'édifice », surveillait le Temple lui-même. Cf. *Orla*, II, 12. Le mot *bîrâh* désigne certainement ici le Temple, comme I Par., XXIX, 1, 19; *Pesachim*, III, 8; VII, 8, etc. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J.-C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 273, 274. Dans le Nouveau Testament, le préfet du Temple porte le nom de στρατηγός, *magistratus*. Judas s'aboucha avec les princes des prêtres et les magistrats, vraisemblablement les deux préfets mentionnés plus haut et commandant la police du Temple. Luc., XXII, 4. Les forces policières qui procédèrent à l'arrestation du Sauveur à Gethsémani étaient d'ailleurs accompagnées de princes des prêtres, d'anciens et des préfets du Temple, στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ, *magistratus templi*. Luc., XXII, 52. L'un des deux préfets intervint à plusieurs reprises au sujet des Apôtres. Act., IV, 1; V, 24, 26. C'est plutôt le préfet des parvis dont il est question dans ces derniers passages.

4° *Police romaine.* — Les procurateurs romains exerçaient en Judée le droit de haute police. De l'an 6 à l'an 41 après J.-C., ils surveillèrent même les finances du Temple. Ce droit passa ensuite, jusqu'en 66, aux princes juifs, Hérode de Chalcis et Agrippa II, qui d'ailleurs nommaient le grand-prêtre. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, I, 3; IX, 7. Jusqu'à l'an 36, le procurateur garda, dans la citadelle Antonia, les ornements du grand-prêtre, ne les remettant au titulaire qu'aux trois grandes fêtes et au jour de l'Expiation. Vitellius en rendit alors aux Juifs le libre usage, que le procurateur Cuspius Fadus chercha en vain à restreindre de nouveau en 44. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, IV, 3; XX, I, 1, 2. Les Romains s'en emparèrent définitivement à la prise de Jérusalem. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, VIII, 3. A l'époque des grandes fêtes, qui attiraient à Jérusalem une population nombreuse et très remuante, le procurateur quittait sa résidence ordinaire de Césarée pour venir dans la capitale juive, afin de parer à tout événement imprévu. Il habitait alors soit la citadelle Antonia, soit l'ancien palais d'Hérode. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIV, 8; XV, 5. La garnison de Jérusalem se composait habituellement d'une cohorte. Voir t. II, col. 827. Celle-ci était commandée par un χιλίαρχος, *tribunus*. Act., XXI, 31; XXII, 24; XXIII, 10, 15; XXIV, 7, 22. Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 8, parle d'un τάγμα de Romains en garnison à l'Antonia; mais pour lui, cf. *Ant. jud.*, XX, VI, 1; *Bell. jud.*, II, XII, 5, le τάγμα est la σπεῖρα, la cohorte, cf. Act., XXI, 31, et non la légion. La cohorte romaine prêtait main forte aux autorités juives dans certains cas. Elle fournit les soldats qui prirent part à l'arrestation du Sauveur, Joa., XVIII, 3, et à son crucifiement, Joa., XIX, 23, 24, sous la conduite d'un ἑκατόνταρχος, *centurio*. Matth., XXVII, 54; Marc., XV, 39; Luc., XXIII, 47. La garde, κουστωδία, *custodia*, apostée au sépulcre, Matth., XXVII, 65, se composait aussi de soldats romains, comme le prouve ce qui se passa après la résurrection. Matth., XXVIII, 14. De l'Antonia, deux escaliers donnaient accès dans le Temple et permettaient d'y faire pénétrer des soldats en cas de troubles. Aux jours de fête, des postes étaient établis sous les portiques qui entouraient le parvis des gentils. Cf. Josèphe *Ant. jud.*, XX, V, 3; VIII, 11; *Bell. jud.*, II, XII, 1; V, V, 8. Le tribun de la cohorte intervenait pour maintenir l'ordre, Act., XXI, 31-40; XXIII, 10, et il expédiait des détachements composés de piétons et de cavaliers, pour conduire des prisonniers jusqu'à Césarée. Act., XXIII, 23, 24. Le centurion qui conduisait des prisonniers, même par mer, en était responsable. Act., XXVII, 42-43.

H. LESÊTRE.

POLITARQUE (grec : πολιτάρχης; Vulgate. *princeps civitatis*), nom local des chefs de la ville de Thessalonique. Act., XVII, 6, 8. On a retrouvé un certain nombre de leurs inscriptions. Voir Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2e édit., p. 237-256. Leur nombre paraît avoir varié selon les époques. Une inscription en mentionne deux, une autre six, une autre sept, etc. On trouve des politarques dans d'autres villes de la Macédoine. Quand saint Paul prêcha l'Évangile à Thessalonique, les Juifs irrités voulurent s'emparer de sa personne et, ne l'ayant pas trouvé, ils traînèrent Jason chez qui il logeait devant les politarques; ceux-ci ne laissèrent en liberté Jason et les frères qu'on avait arrêtés avec lui que contre caution. Act., XVII, 1-9.

POLITESSE, ensemble d'usages qui président aux bonnes relations des hommes entre eux. — Ces usages varient suivant les pays et suivant les temps; mais la dignité extérieure a toujours été en grande estime chez les Orientaux, ce qui fait que parmi eux, même l'homme du peuple, le pauvre, le nomade, ne sont jamais vulgaires. Les Israélites avaient des règles de politesse auxquelles la Sainte Écriture fait assez souvent allusion.

1° En se rencontrant, on échangeait des salutations très expressives et parfois très cérémonieuses. Voir SALUTATION. En certaines circonstances, on donnait un baiser. Voir BAISER, t. I, col. 1388. On voit Joab saisir de la main droite la barbe d'Amasa pour le baiser. II Reg., XX, 9. Pour marquer un plus grand respect, on se prosternait, voir ADORATION, t. I, col. 233, et PROSTERNEMENT. A la rencontre d'un supérieur, celui qui était sur sa monture en descendait et se prosternait. I Reg., XXV, 23.

2° L'inférieur donnait à son supérieur le nom de seigneur et lui-même se déclarait son esclave, Gen., XVIII, 3; XIX, 2; XXXIII, 14; Jud., XIX. 19; I Reg., XXVI, 18, etc.; il parlait de lui à la troisième personne. Gen., XLIV, 18, 19, etc. Une femme prenait aussi le nom d'esclave devant son supérieur, I Reg., I, 16; XXV, 24; IV Reg., IV, 2, 16, etc., cependant même un serviteur pouvait parler à sa maîtresse sans qu'aucun terme spécial de respect fût mentionné. I Reg , XXV, 14, 17.

3° On avait des égards particuliers pour les vieillards. La loi faisait une obligation de se lever devant eux. Lev., XIX, 32. Le jeune homme devait garder une attitude modeste et réservée :

Parle, jeune homme, s'il y a utilité pour toi,
A peine deux fois, si l'on t'interroge.
Abrège ton discours, dis beaucoup en peu de mots.
Sois comme quelqu'un qui a la science et sait se taire.
Au milieu des grands, ne te fais pas leur égal,
Et, où il y a des vieillards, sois sobre de paroles...
L'heure venue, lève-toi sans tarder.
Eccli., XXXII, 7-10.

4° Quand on allait chez quelqu'un, on commençait par se tenir hors de la maison, et, si l'on arrivait chez un grand personnage, on se faisait annoncer. III Reg., I, 23. Il eût été impoli d'entrer rapidement dans la maison, de se courber à l'entrée pour voir à l'intérieur et d'écouter à la porte. Eccli., XXI, 25-27. Voir VISITE. Les visites comportaient différentes attentions mutuelles. Le nouvel arrivant pouvait apporter des présents, voir PRÉSENT; son hôte lui donnait le baiser, lui lavait les pieds, voir LAVEMENT DES PIEDS, t. IV, col. 132, et le parfumait. Voir ONCTION, t. IV, col. 1810; PARFUM, col. 2163. S'il y avait quelque festin ou quelques autres réjouissances, il fallait éviter de s'attribuer la première place, voir PREMIÈRE PLACE, et ensuite prendre soin de se comporter convenablement. Voir FESTIN, t. III, col. 2212; REPAS. Quand le visiteur venait de loin, le devoir de l'hospitalité s'imposait envers lui. Voir HOSPITALITÉ, t. III, col 760.

5° La conversation était fort dans le goût des Israélites, comme de tous les Orientaux. Job, XXIX, 9-11, etc. Mais elle devait respecter la convenance des assistants. Aussi était-il dit à l'adresse du vieillard qui assistait à un repas, Eccli., XXXII, 3-4 :

Parle, vieillard, avec justesse et doctrine, c'est ton rôle,
Mais sans faire obstacle à ta musique.
Lorsqu'on (l')écoute, ne te répands pas en paroles,
Et n'étale pas ta sagesse à contre-temps.

Il y a en effet « un temps pour se taire et un temps pour parler. » Eccle., III, 7. Fleury. *Mœurs des Israélites,* I, XII, fait les remarques suivantes au sujet du langage des Hébreux : « Ils usaient volontiers, dans leurs discours, d'allégories et d'énigmes ingénieuses. Leur langage était modeste et conforme à la pudeur, mais d'une manière différente de la nôtre : ils disaient l'eau des pieds pour dire l'urine; couvrir les pieds, pour satisfaire aux autres besoins, parce qu'en cette action, ils se couvraient de leurs manteaux, après avoir creusé la terre, Deut., XXIII, 14; ils nommaient la cuisse pour les parties voisines que la pudeur défend de nommer. D'ailleurs, ils ont des expressions qui nous paraissent fort dures, quand ils parlent de la conception et de la naissance des enfants, de la fécondité et de la stérilité des femmes; et ils nomment sans façon certaines infirmités secrètes de l'un et l'autre sexe, que nous enveloppons par des circonlocutions éloignées. Toutes ces différences ne viennent que de la distance des temps et des lieux. La plupart des mots qui sont déshonnêtes, suivant l'usage présent de notre langue, étaient honnêtes autrefois, parce qu'ils donnaient d'autres idées... Les livres de l'Écriture parlent plus librement que nous ne ferions de ce qui regarde le matériel du mariage, parce qu'il n'y avait personne parmi les Israélites qui y renonçat, et que ceux qui écrivaient étaient des hommes graves et des vieillards pour l'ordinaire. » Les récits que font parfois les historiens sacrés et le langage que tiennent certains prophètes ne doivent donc pas étonner. Ils n'accusent nullement un manque de savoir-vivre et de délicatesse; ils portent seulement la marque d'un temps et d'un pays où les choses ne s'appréciaient pas comme dans les nôtres, où la grâce de l'Évangile n'avait pas encore fait sentir son influence et où la politesse ignorait certains raffinements dont des civilisations plus avancées couvrent leurs vices. La simplicité des mœurs autorisait d'ailleurs celle du langage en bien des circonstances. — Il était considéré comme malséant de rire bruyamment. Eccli., XXI, 23.

6° Dans l'Évangile, on rencontre un bon nombre de formules de politesse très simples, mais d'autant plus expressives que souvent les interlocuteurs s'adressent l'un à l'autre sans se donner aucune appellation spéciale. Ceux qui parlent au Sauveur lui disent ordinairement « Seigneur », Matth., VIII, 6, 8, 25; IX, 28; XV, 22; Luc., V, 8, 12; Joa., IV, 49; V, 7; XI, 21, 27, etc., ou « Maître, Rabbi, Rabboni », Matth., XXII, 16; XXVI, 49; Marc., IV, 38; IX, 16; X. 51; Luc., VII, 40; VIII, 24; X, 25; XVII, 13; XVIII, 18; XIX, 39; Joa., VIII, 4; IX, 2; XI, 8, etc. Lui-même, suivant les personnes auxquelles il s'adresse, dit « mon fils », Matth., IX, 2; Marc., II, 5; « homme », Luc., V, 20; « jeune homme », Luc., VII, 14; « femme », Matth., XV, 28; Luc., XIII, 12; Joa., VIII, 10, même quand il parle à sa mère, Joa., II, 4; XIX, 26; « ma fille. » Marc., V, 34; Luc., VIII, 48. Parfois, il interpelle directement quelqu'un par son nom. Matth., XVII, 24; Luc., VII, 40; X, 41; XIX, 5; Joa., XIV, 9; XXI, 15, 17. Dans les paraboles, le fils dit « mon père », Matth., XXI, 28; Luc., XV, 12, 21; le père dit « mon fils », Luc., XV, 31; le serviteur dit à son maître « seigneur ». Matth., XXV, 20; Luc., XIII, 8; XIV, 22;

xix, 16, 25, etc. On dit « ami » même à des hommes répréhensibles ou méchants. Matth., xx, 13; xxii, 12; xxvi, 50; Luc., xiv, 10. Abraham dit même « mon fils » au mauvais riche de l'enfer. Luc., xvi, 25. La femme qui pousse une acclamation au milieu d'un discours de Notre-Seigneur, Luc., xi, 27, fait preuve à son égard d'une courtoisie très délicate. Le Sauveur veut que ses disciples, en entrant dans une maison, y souhaitent la paix, Matth., x, 12; Luc., x, 5, et, quand on a à réprimander quelqu'un, il recommande de le faire tout d'abord seul à seul. Matth., xviii, 15. Le convive malappris auquel le maître dit sèchement : « Cède la place à cet autre, » Luc., xiv, 9, a bien mérité cette leçon de politesse. — Après sa résurrection, Notre-Seigneur salue gracieusement ceux auxquels il se montre, Matth., xxviii, 9; Luc., xxiv, 36; Joa., xx, 21, 26, et il appelle ses Apôtres « enfants ». Joa., xxi, 5.

7° Saint Paul réprouve la vaine politesse; il prescrit aux chrétiens d'avoir « une charité sans hypocrisie », par conséquent, une politesse extérieure qui s'inspire des sentiments d'une charité sincère, et il veut qu'ils soient remplis d'affection les uns pour les autres, se « prévenant d'honneur les uns les autres ». Rom., xii, 9, 10. Il rappelle à Timothée qu'il doit avoir des égards pour tous et de l'honneur pour les vraies veuves. I Tim., v, 1, 3.

H. Lesêtre.

POLONAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. Voir Slaves (Versions) de la Bible.

POLYCARPE, chorévêque syrien jacobite, du ve au vi^e siècle. Philoxène, évêque de Mabboug, le chargea, en l'an 508, de traduire toute la Bible du grec en syriaque. Cette version est appelée philoxénienne et il n'en reste que des fragments. La version philoxénienne du Nouveau Testament fut corrigée par Thomas d'Harkel (ou d'Héraclée) et constitua ainsi la revision héracléenne dont nous possédons encore de nombreux manuscrits. Il n'est pas facile, à l'aide de la revision héracléenne, de reconstituer la traduction faite par Polycarpe, car les astérisques et les obèles qu'elle porte peuvent avoir déjà été introduits par Polycarpe lui-même, comme l'a montré M. D. Gottlob Christian Storr. C'est donc à tort sans doute que MM. Wetstein et White croyaient pouvoir formuler la règle suivante : « Lorsque Thomas a trouvé dans ses manuscrits grecs des choses différentes de celles qui étaient dans la version de Polycarpe, il les a écrites en marge; il a marqué d'un obèle les mots qui manquaient dans ses manuscrits, et il a introduit dans le texte, en les marquant d'une astérisque, les mots qui manquaient dans la traduction philoxénienne », *Repertorium für Biblische und Morgenländische Litteratur,* Leipzig, 1780, t. vii, p. 48-74. Cf. Rubens-Duval, *La littérature syriaque,* 3e édition, p. 50.

F. Nau.

POLYCHRONIUS, écrivain ecclésiastique du ve siècle. Tout ce que l'on connaît de la vie de cet exégète tient dans le maigre renseignement fourni par Théodoret, *H. E.,* v, 39, t. lxxxii, col. 1277. L'histoire nous apprend que Polychronius était le frère cadet du fameux Théodore de Mopsueste, et qu'en 428, il occupait le siège d'Apamée en Syrie, qu'il illustra par son éloquence et l'éclat de ses vertus. Il ne semble pas qu'il ait survécu longtemps à son frère, mort en 428, car, au concile d'Éphèse, ce n'est plus son nom qui figure comme titulaire d'Apamée. On a cru pouvoir appliquer à l'évêque d'Apamée les nombreux détails que Théodoret, *Religiosa historia,* xxiv, t. lxxxii, col. 1457-1464, rapporte d'un saint ermite du nom de Polychronius. Mais il n'y a nulle identité entre ces deux personnages qui doivent demeurer distincts. C'est sur l'exégèse de l'Ancien Testament que s'est portée toute l'activité littéraire de Polychronius, et lui aussi est un des principaux compilateurs de *Chaînes.* Voici l'indication de ses œuvres aujourd'hui connues. — 1° Scolies sur le livre de Job. Elles furent publiées d'abord sous le nom d'Olympiodore, diacre d'Alexandrie, en traduction latine, par Paul Comitolus, S. J., à Lyon, en 1586; l'année suivante, en 1587, une seconde édition parut à Venise, avec deux additions. Le texte grec fut édité à Londres en 1637 par Patrice Junius, et c'est cette dernière édition que Migne a reproduite. *Patr. Gr.,* t. xciii, col. 13-470. — 2° On trouve, dans la seconde édition des Scolies sur Job, celle de Venise, 1587, le prologue d'un commentaire sur le livre de Job. En 1738, D. O. Wahrendorf en publie le texte grec original, dans ses *Meditationes de resurrectione præsertim Jobi,* Göttingen. — 3° La même édition de Venise dont nous avons parlé, donne aussi en latin, p. 38-38, un petit traité sur les causes de l'obscurité de l'Écriture Τί ἐστιν ἡ ἀσάφεια τῆς Γραφῆς. Toutefois, on possédait depuis longtemps le texte grec de ce fragment dans les *Questions à Amphiloque* de Photius, *Quæst.,* clii, t. ci, col. 815-816. — 4° Des Scolies sur le livre de Daniel ont été découvertes et publiées par le cardinal Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* t. i, part. 2, Rome, 1825, p. 105-160. Le savant éditeur accompagne le texte grec d'une version latine. Toutefois, celle-ci, ainsi que bon nombre de notes, a été supprimée dans la seconde publication que le cardinal Mai fit de ce travail de Polychronius dans *Scriptorum veterum nova collectio,* t. i, part. 3, p. 1-27. — 5° Enfin des Scolies sur Ézéchiel ont été également trouvées et éditées par Mai dans sa *Nova Patrum Bibliotheca,* t. vii, part. 2, Rome, 1854, p. 92-127. Au tome clxii de la Patrologie grecque, Migne a repris les éditions des Scolies sur Daniel et Ézéchiel faites par Mai. En 1617, J. Meursius publia à Leyde son *Eusebii, Polychronii, Pselli in Canticum Canticorum expositiones græcæ.* Ces commentaires sur le Cantique des Cantiques ne sont pas de l'évêque d'Apamée, comme l'a démontré O. Bardenhewer, *Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese,* Fribourg-en-Brisgau, 1879. M. Bardenhewer, dans le même travail, défend aussi Polychronius, contre toute suspicion de nestorianisme, qui du reste ne repose que sur le fait de sa parenté avec Théodore de Mopsueste. Alors que celui-ci, par exemple, mettait en doute le caractère canonique du livre de Job, Polychronius, au contraire, insiste sur la canonicité de cette partie de l'Écriture Sainte. Polychronius se révèle comme un des plus grands exégètes de la célèbre école d'Antioche, dont il pratique tous les principes. Il s'attache surtout à épuiser l'explication du texte qu'il a sous les yeux et à l'occasion il s'élève fortement contre la méthode allégorique d'Origène.

J. Van den Gheyn.

POLYGAMIE, mariage d'un seul homme avec plusieurs femmes à la fois.

I. À l'époque patriarcale. — 1° Du récit de la création du premier homme et de la première femme ressort nettement cette idée que, dans l'intention du Créateur, l'union constitutive de la famille doit exister entre un seul homme et une seule femme. Gen., ii, 21-24. La suite du récit ne suppose toujours qu'une seule femme à Adam. Gen., iv, 25. Dans la postérité de Caïn, le cinquième patriarche, Lamech, est noté comme ayant pris deux femmes, Ada et Sella. Gen., iv, 19. Le fait est enregistré comme digne de remarque. Il introduit en effet une modification notable dans la constitution de la famille humaine. Rien ne laisse supposer que Lamech ait été autorisé à agir ainsi ; il n'est pas blâmé, sans doute, mais il suffit que l'usage s'introduise par un descendant de Caïn pour qu'il soit suspect. Les autres patriarches des deux lignées de Caïn et de Seth

paraissent n'avoir eu qu'une seule femme. La chose n'est pourtant dite assez clairement que pour Noé. Gen., VIII, 18. — Avec Abraham, la polygamie apparaît comme chose normale. Le patriarche a une première femme, Sara. Gen., XII, 5. Comme celle-ci ne lui donne pas d'enfant, il prend une seconde femme, Agar. Gen., XVI, 1. Il faut remarquer toutefois que cette dernière n'a pas la même situation que Sara. C'est une épouse de rang inférieur, une de celles que l'on appelle concubines dans un sens particulier à la Sainte Écriture, c'est-à-dire des femmes légitimes, mais de second rang, et quelquefois des esclaves que le mari prend ou reçoit quand la première femme est stérile. Ce fut le cas pour Abraham. Le patriarche épouse Cétura, après la mort de Sara, Gen., XXV, 1, et il est ensuite fait mention de concubines. Gen., XXV, 6. Il n'est question que de Rébecca pour Isaac. Gen., XXIV, 51. En principe, semble-t-il, Jacob ne pense qu'à Rachel. Lia est substituée frauduleusement à la première, et, comme Jacob ne veut pas renoncer à l'épouse de son choix, il se trouve en avoir deux. Or Rachel est d'abord stérile. Elle fait agréer par le patriarche Bala, son esclave; puis Lia, de son côté, agit de même et présente à Jacob son esclave Zelpha. Gen., XXIX, 25, 29; XXX, 2, 9. Ésaü a trois femmes, Gen., XXXVI, 1, 2. Il n'est plus parlé de plusieurs femmes à l'occasion des personnages bibliques jusqu'à Moïse, soit qu'en effet ils n'en aient pris qu'une, soit que les auteurs sacrés n'aient eu ni occasion ni motif pour mentionner une circonstance qui paraissait toute naturelle. On voit en effet que Rachel considère Bala comme une autre elle-même auprès de Jacob. « Qu'elle enfante sur mes genoux, dit-elle, et par elle j'aurai, moi aussi, une famille. » Quand Bala a enfanté, Rachel s'en félicite en disant : « Dieu m'a rendu justice, et même il a entendu ma voix et m'a donné un fils. » Elle ajoute, après la naissance du second enfant de Bala : « J'ai lutté auprès de Dieu à l'encontre de ma sœur et je l'ai emporté. » Gen., XXX, 3-8. Comme Bala appartient à Rachel, les enfants de Bala sont regardés comme lui appartenant aussi. De fait, on ne voit aucune différence de traitement entre les douze fils de Jacob: enfants des deux femmes libres, enfants des deux esclaves, tous sont au même titre enfants de Jacob.

2° L'attribution à Lamech du premier exemple de polygamie et l'absence totale de scrupule qui caractérise les multiples unions d'Abraham, indiquent assez qu'à l'époque du patriarche la tolérance de la polygamie était tout à fait entrée dans les mœurs. De fait, le code d'Hammourabi, art. 144-146, voir t. IV, col. 336, prévoit, à côté de l'épouse de premier rang, l'existence légale d'une concubine ou d'une esclave présentée au mari par l'épouse. Les rois babyloniens avaient dans leurs harems de nombreuses femmes de condition variée. Dans la classe bourgeoise et dans le peuple, le nombre des épouses dépendait des ressources du mari. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 741-742. Il en était de même en Égypte. Le pharaon possédait de nombreuses femmes, filles de grands seigneurs ou de hauts fonctionnaires, ou étrangères, filles de petits princes des pays soumis à l'Égypte, venues à la cour en qualité d'otages. La plupart de ces femmes demeuraient simples concubines, quelques-unes prenaient rang d'épouses royales, et une au moins recevait le titre de grande épouse ou de reine. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 270. Les seigneurs possédaient aussi leur harem, proportionné à leur situation de fortune; les hommes de moindre condition constituaient leur famille selon leurs moyens. Ce que l'on sait des Babyloniens, des Égyptiens, et plus tard des Perses, cf. Hérodote, I, 135, donne l'idée de ce qu'était la polygamie des anciens temps. Le nombre des femmes était le signe d'un luxe proportionnel aux ressources des riches et des puissants. Comme d'autre part on estimait à très haut prix l'avantage d'une descendance multiple et assurée, on faisait normalement appel à une seconde femme quand la première n'avait pas donné d'enfants. Abraham et Jacob ne firent donc que se conformer aux usages de leur temps et de leur pays, Jacob avec moins de réserve que son grand-père, il est vrai, mais sous la pression de circonstances indépendantes de sa volonté.

II. Chez les Israélites. — 1° *La législation mosaïque.* — 1. Les traditions reçues des ancêtres chaldéens sur l'usage de la polygamie et le spectacle de ce que les Hébreux eurent devant les yeux, sous ce rapport, en Égypte, ne permettaient pas à Moïse de passer la question sous silence. La loi mosaïque n'approuve ni ne blâme la polygamie; elle tend seulement à la ramener à la bigamie, telle que la prévoyait le code babylonien. Elle examine le cas où un homme a donné à son fils une esclave israélite pour épouse; si le fils prend une autre épouse, il doit cependant garder la première et ne rien lui ôter de ce qui lui est dû pour la nourriture, le vêtement et l'habitation. Exod., XXI, 9, 10. Des entraves considérables sont ensuite apportées à la pratique de la polygamie. Les rapports sexuels entraînent une impureté légale qui nécessite des ablutions et met, pour ainsi dire, hors de la société jusqu'au soir. Lev., XV, 18. On ne peut prendre pour seconde épouse la sœur de sa femme. Lev., XVIII, 18. Les eunuques ne sont pas admis dans la société israélite, Deut., XXIII, 1, et sans eux la tenue d'un harem est pratiquement impossible. La loi prévoit qu'un homme puisse avoir deux femmes. Deut., XXI, 15. Elle n'indique pas dans quelles conditions. Le code babylonien est plus précis et plus restrictif. Il règle que celui auquel son épouse n'a pas donné d'enfants peut prendre une concubine; mais celui-ci n'en peut prendre une seconde, s'il a déjà reçu de sa femme une esclave dont il a eu des enfants. Art. 144, 145, t. IV, col. 336. Le cas d'Abraham est, dans le principe, conforme à cette législation; il ne prend Agar qu'à cause de la stérilité de Sara. Le cas de Jacob n'est pas conforme à la littéralité du code babylonien; car le patriarche a déjà des enfants de Lia, quand il s'unit à l'esclave Zelpha, sans parler de ses deux autres unions. Les rois s'autorisaient de leur situation pour s'accorder de nombreuses épouses. Le législateur hébreu songe à ce qui pourra un jour se passer en Israël, et il recommande expressément au roi futur de ne pas prendre un grand nombre de femmes, de peur que son cœur ne se détourne de Dieu. Deut., XVII, 17. — 2. Les concessions faites par la loi mosaïque furent considérées plus tard comme un pis-aller. Dans plusieurs passages, Prov., V, 18, 19; XII, 4; XIX, 14; XXXI, 10-31; Ps. CXXVIII (CXXVII), 3; Eccli., XXVI, 1-4, les auteurs sacrés semblent supposer la présence d'une seule femme au foyer domestique. Cependant on ne peut tirer de leurs paroles une conclusion rigoureuse, à cause de l'étroite subordination dans laquelle vivaient l'esclave ou la concubine et leurs enfants vis-à-vis de l'épouse principale. Les prophètes envisagent aussi sous la figure d'une union conjugale les rapports de Dieu avec son peuple choisi. Voir Mariage, t. IV, col. 769. Ce symbolisme n'avait de sens qu'autant que la monogamie était la règle du mariage. Mais il n'y a là encore qu'une improbation lointaine de la polygamie. Ce sont les mœurs qui peu à peu réagirent contre l'usage toléré par la loi.

2° La coutume israélite. — 1. On ne peut pas interpréter de la polygamie ce qui est dit des fils d'Issachar. I Par., VII, 4. Mais Saharaïm, de la tribu de Benjamin, eut d'abord deux femmes moabites qu'il renvoya, puis une troisième. I Par., VIII, 7, 8. A l'époque des Juges, la polygamie est pratiquée sans mesure par certains personnages que les événements mettent en

lumière, mais qui devaient vivre comme ceux de leur condition. Gédéon a 70 fils et beaucoup de femmes et de concubines. Jud., VIII, 30, 31. Jaïr a 30 fils. Jud., X, 4. Abesan a 30 fils et 30 filles. Jud., XII, 9. Abdon a 40 fils. Jud., XII, 14. Elcana, père de Samuel, a deux femmes qui paraissent de même condition, Anne et Phénenna. La seconde prenait plaisir à affliger sa rivale à cause de sa stérilité. I Reg., I, 2, 6. La situation de la famille d'Elcana représente ce qu'étaient les familles moyennes en Israël. La bigamie y régnait. Peut-être même Elcana n'avait-il pris Phénenna qu'à raison de la stérilité d'Anne, qu'il préférait à l'autre et traitait en conséquence. I Reg., I, 5. De là des dissentiments, des jalousies et des propos amers, conséquences inévitables de la polygamie déjà constatées dans les familles d'Abraham et de Jacob. — 2. Sous les rois, les recommandations du Deutéronome, XVII, 17, sont interprétées avec une largeur excessive. A Saül ne sont attribuées qu'une femme et une concubine. II Reg., III, 7. Mais déjà David prend Michol, I Reg., XVIII, 27, Abigaïl, I Reg., XXV, 42, Bethsabée, II Reg., XI, 5, et un certain nombre de femmes et de concubines, II Reg., XII, 8, en possession desquelles se met publiquement Absalom, le jour où il veut s'emparer de la royauté paternelle. II Reg., XVI, 21, 22. Salomon dépasse toutes les bornes avec son innombrable harem. III Reg., XI, 3. Cf. Cant., VI, 8-9, Roboam a 18 femmes et 60 concubines; il établit ses fils dans les différentes places du royaume et leur donne beaucoup de femmes. II Par., XI, 21, 23. Abia a 14 femmes. II Par., XIII, 21. Joram en a un nombre qui n'est pas indiqué. II Par., XXI, 17. Quand le grand-prêtre Joïada veut établir le jeune roi Joas, il lui fait prendre deux femmes. II Par., XXIV, 3. Les renseignements font défaut au sujet des autres rois de Juda; mais c'est probablement parce qu'ils ont plusieurs épouses que l'historien sacré prend soin de nommer la mère de chaque nouveau roi. III Reg., XXII, 42; IV Reg., XII, 1; XIV, 2; XV, 2, 33; XVIII, 2; XXI, 1, 19; XXII, 1; XXIII, 31, 36; XXIV, 8. Par ce que l'on sait des rois de Juda, on peut juger de ce que dut être la polygamie parmi les rois d'Israël. — 3. Après la captivité, on ne trouve plus mention de polygamie chez les écrivains sacrés. Il est seulement question de l'admission d'Esther dans le harem d'Assuérus. Esth., II, 8. A cette occasion, l'historien fournit de curieux détails sur le recrutement et le fonctionnement du harem royal de Suse. On commence par chercher dans tout l'empire des jeunes filles, « vierges et belles de figure », qu'on rassemble à Suse. L'eunuque Égée a pour fonction de faire un choix, d'enfermer les élues dans la maison des femmes, sous une surveillance rigoureuse, et de leur assurer des soins appropriés pendant de longs mois. Au bout d'un an, chacune était présentée au roi, passait une nuit dans son palais, puis était reléguée dans une seconde maison des femmes, où elle restait désormais confinée sous la garde d'un autre eunuque, à moins que le roi ne la fît rappeler. Esth., II, 2-14. Esther eut la faveur de plaire à Assuérus plus que toutes les autres, et elle fut élevée à la dignité de reine, ce qui lui permettait d'avoir ses entrées auprès du roi, et d'habiter dans un palais particulier où elle pouvait donner des festins même au roi et à son ministre. Esth., II, 16, 17; V, 1-8. La polygamie était en vigueur chez les Perses, cf. Strabon, XV, 733; Hérodote, I, 135, chez les Mèdes et chez les Indiens. Cf. Strabon, XI, 526; XV, 714. — 4. On a pu remarquer que, pour la période royale, la Sainte Écriture parle de polygamie à propos des rois, mais se tait en ce qui concerne les particuliers. Même silence pour la période qui s'étend de la captivité à Jésus-Christ. Faut-il en conclure que la coutume était totalement tombée en désuétude, en dehors des cours? On ne doit pas se hâter de tirer cette conclusion. Le roi Hérode eut en tout dix femmes, dont plusieurs à la fois. A ce propos, Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXIV, 2, observe que cette pluralité était permise aux Juifs en vertu de leurs usages particuliers, et que d'ailleurs le roi aimait avoir plusieurs femmes. En un autre endroit, *Ant. jud.*, XVII, I, 2, il dit: « C'est pour nous une coutume nationale d'avoir en même temps plusieurs femmes. » Il adresse cette remarque à ses lecteurs grecs et romains, chez lesquels la polygamie était mal vue. D'après la Mischna, *Sanhedrin*, II, 4, un roi pouvait se permettre dix-huit femmes. Quant aux particuliers, ils avaient droit d'aller jusqu'à quatre, cf. *Yebamoth*, IV, 11; *Kethuboth*, X, 1-6, ou cinq. Cf. *Kerithoth*, III, 7; *Kidduschin*, II, 7; *Bechoroth*, VIII, 4. Saint Justin, *Dial. cum. Tryphon.*, 134, t. VI, col. 785, confirme ces indications de la Mischna, quand il déclare que les docteurs juifs « en sont encore à permettre à chacun d'avoir quatre ou cinq femmes. » La polygamie s'est, paraît-il, perpétuée chez les Juifs allemands jusqu'au moyen âge. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J.-C.*, Leipzig, t. I, 1901, p. 407.

III. Dans le Nouveau Testament. — Les écrivains du Nouveau Testament ne font nulle part mention expresse de la polygamie. Par deux fois, saint Paul exige bien que l'évêque soit μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ, « mari d'une seule femme ». I Tim., III, 2; Tit., I, 6. Mais ce qu'il exclut ici, ce n'est pas la polygamie simultanée, étrangère aux mœurs des Grecs et des Romains, c'est la polygamie successive. Il veut de même que la veuve admise au service de l'Église soit ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή, « femme d'un seul homme », c'est-à-dire évidemment « n'ayant eu qu'un seul mari ». Le silence des écrivains du Nouveau Testament démontre qu'à leur époque malgré les concessions des docteurs juifs, la polygamie était assez exceptionnelle et assez décriée pour qu'il fût inutile de la réprouver. C'était donc un abus qui tombait totalement en désuétude, surtout au contact du monde gréco-romain, qui avait bien d'autres vices, mais ignorait celui-là. S'il en eût été autrement, Notre-Seigneur en aurait parlé, comme il a fait pour le divorce. — 2. D'ailleurs la condamnation de la polygamie est nécessairement renfermée dans celle du divorce. Notre-Seigneur déclare que « quitter sa femme pour en prendre une autre, c'est commettre l'adultère. » Matth., XIX, 9; Marc., X, 11; Luc., XVI, 18. Le mal ne consiste pas nécessairement à se séparer de sa femme, puisque dans certains cas la séparation est permise, mais à prendre une seconde femme du vivant de la première. Au regard de la loi évangélique, la bigamie a donc le caractère de l'adultère; à plus forte raison en est-il ainsi de la polygamie. Le divin Maître attribue à la dureté de cœur des Hébreux, c'est-à-dire à leur manque d'intelligence, de délicatesse et de sens moral, l'autorisation du divorce que Moïse a dû leur accorder. Matth., XIX, 8. La même cause a certainement inspiré le législateur quand il a toléré tacitement la polygamie. Les Hébreux d'autrefois n'auraient pu se passer de cette tolérance, au milieu de peuples qui en jouissaient à leur aise. Une défense portée par la loi n'eût servi qu'à multiplier les transgressions. Rom., VII, 7-11. La loi ancienne a donc toléré un abus qui ne se heurtait à aucun article essentiel de la loi naturelle et qui respectait suffisamment les fins principales du mariage, l'union mutuelle de l'homme et de la femme et la propagation de la race. Mais la loi nouvelle, plus parfaite et d'ailleurs universelle, ne pouvait laisser se perpétuer cette tolérance. « Au commencement, il n'en fut pas ainsi. » Matth., XIX, 8. Notre-Seigneur le disait du divorce; c'était également vrai de la polygamie. Adam n'avait reçu de Dieu qu'une seule femme et n'en avait qu'une, ainsi que ses descendants pendant plusieurs générations. — 3. Quels qu'aient pu être les avantages résultant de la tolérance de la polygamie pour les anciens Hébreux,

il est incontestable que ces avantages étaient secondaires, locaux et prêtant à de nombreux et graves abus, tels que la mésentente entre les femmes dans les familles d'Abraham, de Jacob et d'Elcana, la discorde entre les enfants dans la famille de David, la multiplication scandaleuse des épouses et des concubines autour de Salomon et de plusieurs rois. La loi évangélique rétablissait les choses à l'état primitif, qui était conforme au plan providentiel. L'expérience a d'ailleurs prouvé que la polygamie n'était favorable ni à l'union des époux, ni à la dignité de la femme, ni au bonheur des enfants, ni à la multiplication de la population. Cf. Bergier, *Œuvres complètes,* Paris, 1859, t. IV, p. 1529-1534. On a la démonstration de cette vérité chez les peuples qui ont conservé la polygamie, spécialement chez les Musulmans. Avant Mahomet, les Arabes avaient huit ou dix femmes. Mahomet crut devoir restreindre ce nombre : « N'en épousez que deux, trois ou quatre. Choisissez celles qui vous auront plu. Si vous ne pouvez les maintenir avec équité, n'en prenez qu'une, ou bornez-vous à vos esclaves. Cette conduite sage vous facilitera les moyens d'être justes et de doter vos femmes. » *Koran,* IV, 3. La restriction de la polygamie n'est ici qu'une question de ressources ; l'intérêt social et la cause de la morale n'ont rien à gagner à la règle ainsi formulée. On sait comment quelques protestants du XVI[e] siècle crurent pouvoir autoriser ou pratiquer la polygamie. En 1540, Luther, Mélanchton et Bucer accordèrent même au landgrave Philippe de Hesse la permission d'adjoindre une seconde épouse à celle qu'il avait déjà. Cf. Bossuet, *Histoire des variations,* VI, *Œuvres,* Bar-le-Duc, 1870, t. III, p. 239-242. La loi évangélique n'en subsiste pas moins dans sa rigueur salutaire. H. LESÊTRE.

POLYGLOTTES. — I. DÉFINITION. — Sous le nom abrégé de « Polyglottes » ou sous la dénomination plus complète de « Bibles polyglottes », on désigne, conformément à la signification étymologique : πολύς, « plusieurs », γλῶττα, « langue », des recueils contenant, en tout ou en partie, le texte original de la Bible accompagné de deux versions, au moins, en langues différentes. Ces textes doivent être reproduits dans le même volume et sur des colonnes parallèles ou superposées. Faute d'avoir dans l'esprit cette notion suffisamment précise, des bibliographes mal avisés ont appelé Polyglottes des éditions de la Bible, contenant auprès de l'original une seule traduction soit en latin soit dans une langue vulgaire. Généralement toutefois on exige pour une Polyglotte trois textes bibliques au minimum : l'original et deux versions, sans compter les traductions littérales qui les accompagnent. Cette notion écarte donc de la catégorie des Polyglottes les manuscrits bilingues du Nouveau Testament, grecs et latins, D^1, D^2, W^c, Δ (Évangiles), E, G^b (Actes et Épîtres catholiques), grecs et coptes, T^a, T^f, T^h, T^i, T^k, T^l, T^m, T^n, T^o, T^p, T^q, T^v, T^w, grec et arabe, Θ^h, les Psautiers bilingues, trilingues ou quadruples, manuscrits qui reproduisaient plusieurs versions latines des Psaumes et parfois le texte grec, aussi bien que le *Quintuplex Psalterium,* que Le Fèvre d'Étaples fit imprimer en 1509, les éditions du Nouveau Testament avec une version interlinéaire ou avec une traduction latine, récente ou ancienne, les éditions de plusieurs versions sans le texte original, telles que celle du Cantique et des Épîtres catholiques en éthiopien, en arabe et en latin, faite en 1654 et 1655 par Nissel et Petraüs, et la *Biblia pentapla* de Wansbeck, 1711, comprenant quatre versions allemandes et une néerlandaise, enfin les éditions reproduisant le texte original, une ancienne version et la traduction de celle-ci en langue étrangère, telle que le Nouveau Testament de Le Fèvre de la Boderie, publié à Paris en 1584 et contenant le grec, la Peschito et une traduction latine de cette version syriaque.

Ainsi limitée, la notion de Polyglotte exclut toute édition de la Bible en plusieurs langues faite dans un but pratique d'édification. La Polyglotte, en effet, est un ouvrage destiné à favoriser l'étude et les travaux scientifiques sur la Bible. Son but principal est de faciliter la comparaison du texte original des Livres Saints avec les anciennes versions, en présentant ces textes, non pas en des volumes différents, mais dans un seul, et sur la même page en des colonnes parallèles ou superposées. Les Polyglottes sont donc un instrument d'étude presque nécessaire aux mains de ceux qui veulent se livrer à la critique textuelle, à la reconstitution et à l'interprétation du texte et de la pensée des écrivains sacrés. Aussi, dans l'encyclique *Providentissimus Deus,* Léon XIII a-t-il déclaré les Polyglottes d'Anvers et de Paris *sinceræ investigandæ sententiæ peraptas.* Voir t. I, p. XVI. Les Polyglottes présentent encore un autre avantage : elles facilitent aux étudiants l'étude des langues sacrées, si vivement recommandée par le même pape. Voir *ibid.,* p. XXVII. La juxtaposition des textes permet les comparaisons et rend le même service qu'une version interlinéaire, et le maniement fréquent des textes parallèles ainsi groupés est une condition de progrès à réaliser dans la connaissance de ces langues.

II. LES QUATRE GRANDES POLYGLOTTES. — Dans l'antiquité chrétienne, les Hexaples d'Origène (voir t. III, col. 689-701) sont le seul travail qui soit une véritable Polyglotte. Ce n'est qu'au XVI[e] siècle que la renaissance des études bibliques provoqua la publication de recueils des textes originaux et des anciennes versions de la Bible. Les quatre Polyglottes d'Alcala, d'Anvers, de Paris et de Londres méritent par leur ampleur et leur importance d'être signalées les premières.

1° *La Polyglotte d'Alcala.* — 1. *Histoire.* — On la doit à l'initiative et à la magnificence du grand cardinal François Ximénès de Cisneros, archevêque de Tolède et ministre du roi de Castille. C'est pendant l'été de 1502, durant son séjour à Tolède, qu'il conçut le projet d'une Polyglotte pour raviver l'étude scientifique de la Bible et permettre aux théologiens, par la comparaison des textes, de remonter aux originaux. Il confia le travail à des philologues, qui étaient professeurs à son université d'Alcala : Antoine de Lebrija (voir t. I, col. 709), Démétrius Ducas, Lopez de Zuniga, Nunez de Guzman, à qui il associa trois savants juifs convertis : Alphonse d'Alcala, Paul Coronell et Alphonse de Zamora. Le cardinal acheta des manuscrits hébreux et rassembla de divers côtés des manuscrits grecs et latins. Nous indiquerons ceux qu'on a pu identifier. Quoique le cardinal pressât les travailleurs, ce ne fut qu'au mois de janvier 1514 qu'un premier volume, contenant le Nouveau Testament, sortit des presses d'Arnold Guillaume de Brocario. C'est le tome V dans le plan général de l'ouvrage. Quelques mois plus tard, à la fin de mai 1514, fut achevé un second volume, le t. VI ; il contient deux dictionnaires, hébreu et chaldaïque, et une grammaire hébraïque, œuvres d'Alphonse de Zamora et devant servir d'introduction à l'Ancien Testament. Les quatre autres volumes, t. I-IV, sont consacrés à l'Ancien Testament ; le dernier sortit des presses le 10 juillet 1517. Le cardinal mourut quatre mois plus tard, le 8 novembre 1517. Toutefois, son grand ouvrage ne fut mis en vente qu'en 1520, après que Léon X, à qui il avait été dédié, l'eût approuvé par bref en date du 22 mars 1520. Il n'en avait été tiré que 600 exemplaires, et quoique la dépense totale s'élevât à plus de 50 000 ducats, le prix de chaque exemplaire fut fixé à six ducats et demi seulement. La Polyglotte d'Alcala ne fut guère connue qu'en 1521. Elle est d'une extrême rareté ; aussi le prix des exemplaires, qui reparaissent sur le marché, est très élevé.

2. *Description.* — Le titre général de l'ouvrage, qui forme 6 in-f°, est : *Biblia sacra Polyglotta,* etc. Celui de l'Ancien Testament est : *Vetus Testamentum multiplici lingua nunc primo impressum.* Dans le t. I, consacré tout entier au Pentateuque, à la suite des prologues et de divers traités, viennent les textes reproduits . hébreu, latin, grec, disposés sur trois colonnes dans la partie supérieure de chaque page, sans que les lignes correspondent, en raison de la différence des caractères. Le texte hébreu est ponctué et le texte grec est accentué. Dans la colonne, toujours la plus rapprochée de la marge intérieure, le grec des Septante est surmonté d'une version latine, littérale et interlinéaire, faite par les éditeurs; les mots latins sont exactement au-dessus des mots grecs correspondants. De petits caractères latins indiquent le rapport de la Vulgate avec le texte hébreu. La partie inférieure de la page est divisée en deux colonnes inégales, dont la plus large contient le texte chaldéen ponctué du targum d'Onkelos, et la moins large une version latine de ce texte. A la marge extérieure, sont indiquées les racines des mots et des formes hébraïques et chaldaïques, imprimées dans la colonne voisine. Le t. II comprend les livres de Josué jusqu'aux Paralipomènes inclusivement. Comme les targums, bien que traduits en latin par ordre de Ximénès, n'y sont pas reproduits, la page entière est divisée en trois colonnes, dans lesquelles les textes sont disposés comme dans le volume précédent. La prière de Manassé, à la fin du t. II, n'est éditée qu'en latin. Le t. III renferme les deux livres d'Esdras, Tobie, Judith, Esther, Job, le Psautier, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, la Sagesse et l'Ecclésiastique. La disposition générale est la même que dans les volumes précédents, sauf quelques particularités. Dans le Psautier, la version latine ordinaire ou le *Psalterium gallicanum* sert de version interlinéaire au texte grec, et le *Psalterium hebraicum* de saint Jérôme occupe la colonne du milieu. Pour les livres deutérocanoniques, bien que le texte hébreu fasse défaut, on a maintenu la division en trois colonnes : la version interlinéaire du grec des Septante est imprimée à part dans la colonne réservée ailleurs à l'hébreu. Le t. IV contient tous les prophètes et les trois livres des Machabées. Pour le troisième de ces livres, il n'y a que deux colonnes, contenant séparément le texte grec et une version latine. Dans le t. V, consacré au Nouveau Testament, après diverses pièces qui servent d'introduction, les quatre Évangiles sont imprimés sur deux colonnes, dont la plus large contient le texte grec et la moins large la Vulgate. Les passages parallèles et les citations bibliques sont notés en marge. Chaque Évangile est suivi d'un prologue. Deux dissertations grecques, dont la seconde est d'Euthalius, précèdent les Épîtres de saint Paul, reproduites sur deux colonnes. Chaque Épître est précédée d'un prologue et d'un sommaire. Deux prologues précèdent aussi les Actes, qui sont suivis des Épîtres catholiques et de l'Apocalypse. Cinq pièces de poésie, deux en grec et trois en latin, à la louange de Ximénès et de son œuvre, terminent le volume, avec une liste des noms propres, une petite grammaire grecque et un court lexique grec-latin. Le texte grec n'est pas accentué, parce que les autographes ne l'étaient pas, afin de se rapprocher ainsi le plus possible de l'original. Le rapport du texte grec avec la Vulgate est indiqué par de petites lettres latines, inscrites au-dessus des mots correspondants. Cf. Van Praet, *Catalogue des livres imprimés sur vélin qui se trouvent dans des bibliothèques tant publiques que particulières,* Paris, 1824, t. I, p. 1-4.

3. *Valeur et influence.* — *a*) *Texte hébreu.* — Bien que n'appartenant pas aux incunables hébreux, son édition a fait époque et elle est la première édition catholique de ce texte. Elle a été considérée comme une œuvre scientifique. Ses inexactitudes et ses nombreuses fautes d'impression ne diminuent pas la valeur critique du texte. D'après les travaux de Baer, ses variantes sont meilleures que les leçons traditionnelles massorétiques. Ximénès avait fait acheter sept manuscrits hébreux, qui lui avaient coûté à eux seuls 4000 ducats. Ils provenaient des synagogues de Tolède et de Maquéda. Ils sont conservés à la bibliothèque de l'université de Madrid. Cinq ne sont que des Pentateuques avec des commentaires ordinairement défectueux et corrigés par Zamora. Deux sur parchemin contiennent la Bible hébraïque en entier. Ils ont appartenu au collège de Saint-Ildefonse d'Alcala. L'un est du XIIIe siècle et a été acheté à Tolède en 1280 par deux médecins juifs, l'autre a été transcrit l'an 6242 depuis la création à Tarazona en Aragon. Les collations que Franz Delitzsch, *Complutensische Varianten zu dem alttestamentlichen Text,* in-4°, Leipzig, 1878, p. 6-38, a faites de quelques passages avec d'autres documents, lui ont permis de conclure que les éditeurs avaient utilisé au moins un manuscrit hébreu, différent des deux Bibles hébraïques conservées, que le texte édité, malgré ses fautes, a une haute valeur critique et surpasse souvent les autres éditions du texte hébreu. Cette édition a été reproduite dans la Polyglotte d'Heidelberg et utilisée dans celle d'Anvers.

b) *Texte des Septante.* — Les éditeurs de la Polyglotte, pour cette édit on *princeps* des Septante, eurent à leur disposition deux manuscrits de la bibliothèque vaticane : 346 (Holmes 248) contenant les livres sapientiaux, Esdras, Tobie, Judith, Esther, et 330 (Holmes 108) contenant les livres historiques depuis le Pentateuque jusqu'à Esther avec un fragment de Tobie. Voir t. IV, col. 682. Ces manuscrits, qui paraissent être du XIIIe siècle, furent envoyés à Alcala par Léon X la première année de son pontificat; prêtés pour un an, ils ne furent rendus que le 9 juillet 1519. Les éditeurs eurent aussi la copie faite avec grand soin, envoyée par le sénat de Venise et conservée à la bibliothèque de Madrid comme provenant du collège Saint-Ildefonse d'Alcala, d'une partie d'un manuscrit grec très correct copié par le crétois Jean Rhosos pour le cardinal Bessarion et conservé à la bibliothèque Saint-Marc de Venise (Marc V; Holmes 68). La copie comprend les Juges, Ruth, les quatre livres des Rois, les deux livres des Paralipomènes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, le Ier livre d'Esdras (apocryphe), Esdras et Néhémie, Esther, la Sagesse, Judith, Tobie, les trois livres des Machabées. Les collations de ces manuscrits avec le texte des Septante de la Polyglotte, que Franz Delitzsch a faites, *Fortgesetzte Studien zur Entstehungsgeschichte der Complutensischen Polyglotte,* in-4°, Leipzig, 1886, p. 4-28, ont permis de déterminer l'usage que les éditeurs ont fait des manuscrits mis à leur disposition. Ils n'ont pas reproduit textuellement les manuscrits 330 et 346. Les nombreuses différences de leur texte avec celui du premier manifestent des corrections arbitraires, faites d'après l'hébreu qu'ils préféraient, non pas, comme dit Richard Simon, « en une infinité d'endroits, » *Catalogue des principales éditions de la Bible,* dans *Histoire critique du Vieux Testament,* Amsterdam, 1685, p. 516, ou « en un assez grand nombre d'endroits », *Bibliothèque critique,* Amsterdam, 1708, t. III, p. 485, mais seulement pour une petite part. ou plus souvent des emprunts à la copie du manuscrit de Bessarion ou au Vatican 346, dont ils corrigeaient les fautes de transcription. Pour le Psautier, qui n'est pas dans les trois manuscrits précédents, ils ont utilisé un manuscrit spécial en cursive, du XIIIe ou XIVe siècle, qui est à la bibliothèque de Madrid. On ignore de quels manuscrits ils disposaient pour les livres prophétiques. A défaut de renseignements précis, on a recherché à quelle recension appartenait le texte de leur édition et on a constaté qu'il ressemblait à celui des manuscrits I, V et VI de Saint-Marc de

Venise (Holmes 23, 68, 122), qui ont servi à l'édition Aldine de 1518. *Ibid.*, p. 53-57. Le texte des Septante de la Polyglotte de Complute a été reproduit dans les Polyglottes d'Anvers et de Paris, dans la Bible de Vatable ou de Bertram, Genève, 1586-1587, 1599, 1616, et dans celle de D. Wolder, Hambourg, 1596. Cf. Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1900, p. 171-173.

c) *Texte grec du Nouveau Testament.* — L'édition de Complute est aussi l'édition *princeps* du texte original du Nouveau Testament. On ignore sur quels manuscrits elle a été faite. Lopez de Zuniga (Stunica), qui, sans avoir eu la part principale à cette édition, comme on le pensait, a travaillé au moins au texte des Actes et des Épîtres, parle de manuscrits grecs corrigés, mais il n'en nomme qu'un, le *Rhodiensis*, vraisemblablement envoyé de Rhodes au cardinal Ximénès et contenant les Épîtres. On ne l'a pas encore retrouvé. On ne sait si, pour le Nouveau Testament, des manuscrits grecs du Vatican furent envoyés à Alcala. La comparaison du texte édité avec les manuscrits du Vatican, 1158 (Ev. 140 et 366, Act. 72, Paul 79, Apoc. 37), les seuls dont il puisse être question, ne permet pas de conclure à leur emploi. Franz Delitzsch estime que le texte des Actes et des Épîtres est apparenté à celui du *Hafniensis* 1 (Ev. 234, Act. 57, Paul 72), qui est à Copenhague, mais qui était encore à Venise en 1699, et qui a été copié par Théodore d'Hagios Petros, et à celui du *Laudianus* 2 (Ev. 51, Act. 32, Paul 38), qui est à la Bodléienne à Oxford et qui est une copie du précédent. *Fortgesetzte Studien*, p. 30-51. Wettstein et Semler avaient prétendu que les éditeurs de la Polyglotte d'Alcala avaient altéré le texte grec, en y insérant des leçons de la Vulgate. Gœze, *Vertheidigung der Complut. Bibel*, Hambourg, 1765; *Ausführlichere Vertheidigung des Compl. N. T.*, *ibid.*, 1766; *Fortsetzung der ausführl. Vertheidigung des Compl. N. T.*, Halle, 1769, a surabondamment prouvé la fausseté de ce sentiment. Seul, le verset, I Joa., v, 7, a été certainement emprunté à la Vulgate; les passages, Rom., XVI, 5; II Cor., v, 10; VI, 15; Gal., III, 19, en proviennent peut-être. En résumé, bien que les manuscrits consultés aient été probablement récents, le texte édité comprend beaucoup de bonnes leçons que les critiques postérieurs ont admises, surtout pour l'Apocalypse, moins pour les Évangiles et très rarement dans les autres livres. Il diffère beaucoup de celui qu'Érasme éditait à la même époque; il est moins incorrect, malgré ses fautes évidentes. Franz Delitzsch, *Studien zur Enstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Cardinals Ximenes*, Leipzig, 1871; Ed. Reuss, *Bibliotheca N. T. græci*, Brunswick, 1872, p. 15-26; S. Berger, *La Bible au seizième siècle*, Paris, 1879, p. 49-54; Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1902, t. II, p. 924-928; A. Bludau, dans *Der Katholik*, 1902, t. II, p. 27 sq.

Le texte grec du Nouveau Testament d'Alcala n'a pas eu au XVIe siècle l'influence qu'Hefele lui a attribuée. Aucune édition ne l'a reproduit exactement. Les éditeurs des Polyglottes d'Anvers et de Paris et ceux qui dépendent de ces Bibles lui ont emprunté un plus ou moins grand nombre de leçons. Ed. Reuss, *op. cit.*, p. 74-83. Au XIXe siècle, il a été fidèlement réédité par Gratz dans son édition du Nouveau Testament, 2 in-8°, Tubingue, 1821; Mayence, 1827, 1851. Van Ess, dans son édition, in-8°, Tubingue, 1827, a mêlé les leçons de Complute avec celles d'Érasme. Ed. Reuss, *op. cit.*, p. 45.

d) *Texte latin de la Vulgate.* — L'édition d'Alcala a précédé la Bible clémentine. Son origine est peu connue. Ximénès dit bien qu'il a rassemblé des manuscrits latins, mais sans plus d'explication. La bibliothèque de l'université de Madrid a trois Bibles latines qui viennent d'Alcala et qui contiennent le verset des trois témoins célestes. Elles ont dû servir aux éditeurs de la Vulgate. Franz Delitzsch, *Fortgesetzte Studien*, p. 51-52. De l'examen du texte édité, on a conclu que ces éditeurs ont corrigé des exemplaires courants de leur époque d'après les manuscrits plus anciens et plus corrects, dont ils rapportaient quelques-uns, écrits en lettres gothiques, au VIIe ou au VIIIe siècle, mais parfois aussi sur l'hébreu et le grec, en particulier pour supprimer ce qui n'avait pas de termes correspondants dans les originaux. R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Amsterdam, 1685, p. 313, 516. — Sur la Polyglotte de Complute, voir encore Hefele, *Der Cardinal Ximenes*, 2e édit., Tubingue, 1851, p. 113-147; trad. franç., Tournai, 1856, p. 141-177; Vercellone, *Dissertazioni academiche di vario argumento*, Rome, 1864, p. 407; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., Inspruck, 1906, t. II, col. 1132-1134.

2° *La Polyglotte d'Anvers.* — 1. *Histoire.* — Dès 1566, l'imprimeur Christophe Plantin, établi à Anvers, avait formé le projet de publier une Polyglotte. Par l'intermédiaire du cardinal de Granvelle, son protecteur, il s'assura l'intervention de Philippe II, roi d'Espagne. Ce prince donna un subside de 12000 florins à rembourser en exemplaires de la nouvelle Bible et envoya Arias Montanus pour surveiller le travail et corriger les épreuves. Ce savant espagnol arriva à Anvers le 15 mai 1568. Il apportait d'Alcala la version latine des targums sur les prophètes, et un très ancien manuscrit hébreu qui lui appartenait. Pendant que Plantin faisait fondre les caractères nécessaires, gravés par Robert Granjon et Guillaume Le Bée (on se servit pour l'hébreu des caractères employés pour la Bible de Bomberg), Arias Montanus préparait les matériaux. Il fut aidé par André Maes, François Luc de Bruges, Guy Le Fèvre de la Boderie et son frère Nicolas, François Ravlenghien, plus tard gendre de Plantin, et son frère Nicolas-Guy, le jésuite Jean Willem (Harlemius), etc. Voir t. I, col. 954-955. Les caractères et le papier étaient plus beaux que ceux de la Polyglotte d'Alcala. L'impression commença au mois de juillet 1568 et fut terminée le 31 mai 1572. Le t. IV est daté de 1570, le t. V de 1571 et les *Apparatus* de 1572. On tira 960 exemplaires ordinaires, 200 meilleurs, 30 fins, 10 extra-fins et 13 sur parchemin. Arias Montanus avait demandé à Pie V son approbation. Le pape hésita à cause de la version latine de Pagnino et de quelques traités de l'*Apparatus* qui paraissaient suspects. Le Talmud et Sébastien Munster y étaient trop souvent cités. On consulta des théologiens belges et espagnols. Montanus alla à Rome s'expliquer et présenta un mémoire. Pie V était mort le 1er mai. Grégoire XIII, élu le 12 du même mois, se montra plus favorable et adressa à Philippe II, le 20 octobre 1572, un bref, dans lequel il appelle la Polyglotte d'Anvers *opus vere regium*. D'ailleurs, l'*Apparatus* fut réimprimé du 2 août 1572 au 14 août 1573 avec des modifications, faisant droit aux critiques précédentes. Max Rooses, *Christophe Plantin, imprimeur Anversois*, 1882, p. 123. Cependant Léon de Castro, professeur de langues orientales à Salamanque, dénonça Arias Montanus à l'Inquisition espagnole. Il lui reprochait d'avoir présenté la traduction de Pagnino comme la version la plus exacte des textes hébreu et grec et d'avoir recommandé de recourir aux sources originales, contrairement, prétendait-il, au décret du concile de Trente sur la Vulgate. Arias Montanus se défendit en 1576. Mariana, comme inquisiteur, signala des fautes très réelles, mais déclara qu'elles n'étaient pas suffisantes pour faire condamner la Polyglotte du roi d'Espagne. L'affaire ne fut terminée qu'en 1580. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1883, t. I, p. 575-576. La Polyglotte « royale » reçut bon accueil du public et elle fut ap-

prouvée par plusieurs universités, notamment par celle de Paris. L'empereur et le roi de France autorisèrent sa vente dans leurs États. Les exemplaires furent vite distribués et devinrent rares et recherchés. On les a vendus chez les antiquaires 120, 150 et 180 marks.

2. *Description.* — La Polyglotte de Plantin est intitulée : *Biblia hebraice, chaldaice, græce et latine,* et elle comprend 8 in-folio. Les quatre premiers volumes contiennent l'Ancien Testament. Pour les livres protocanoniques, chaque page a deux colonnes, reproduisant, au verso, le texte hébreu sans version interlinéaire et la Vulgate, et au recto, le texte grec des Septante á droite avec sa traduction latine á gauche. Au bas des pages, on trouve, pour tous les livres qui en ont, les targums ou paraphrases chaldaïques et leur version latine. Celle-ci était celle que le cardinal Ximénés avait fait faire et qu'Arias Montanus avait apportée d'Espagne. Le texte chaldaïque avait été emprunté à des manuscrits espagnols et vénitiens. On en avait retranché les fables les plus grossiéres. Les livres deutérocanoniques n'ont que trois colonnes, sur une seule page, reproduisant de gauche á droite la version latine du texte grec, ce texte lui-même et la Vulgate. Dans le t. III, on a imprimé, sans pagination, le seul texte latin des IIIe et IVe livres d'Esdras. Le t. V contient le Nouveau Testament. Les textes y sont disposés dans cet ordre. La page de gauche présente dans une première colonne la Peschito, qui n'a que les livres protocanoniques, en caractéres syriaques, et dans une seconde colonne, sa version latine, œuvre de Guy Le Févre de la Boderie. La page de droite reproduit d'abord la Vulgate latine, puis le texte grec. Sous ces quatre colonnes, et par conséquent sur les deux pages, le texte syriaque est transcrit en caractéres hébraïques avec points-voyelles pour les lecteurs qui ne sauraient pas lire le syriaque. Les trois derniers volumes ont le titre d'*Apparatus.* Le t. VI contient une grammaire hébraïque et un abrégé du *Thesaurus* de Pagnino par François Ravlenghien, une grammaire chaldaïque et un dictionnaire syro-chaldaïque par Guy Le Févre de la Boderie, une grammaire syriaque et un vocabulaire intitulé : *Peculium Syrorum* par Maes, une grammaire et un dictionnaire grecs, dont l'auteur est inconnu. Le t. VII renferme plusieurs dissertations d'archéologie biblique par Arias Montanus, et des recueils de variantes ou de notes philologiques et critiques de divers auteurs. Ces dissertations et recueils forment un total de 18 traités distincts. Le t. VIII comprend la version latine des livres de la Bible hébraïque, faite par Pagnino et revisée par Arias Montanus; elle a été examinée par les censeurs de Louvain. Il contient ensuite le texte grec du Nouveau Testament, la version latine interlinéaire, correspondant aux mots grecs; les différences du grec et du latin sont imprimées en marge avec des caractères spéciaux. Enfin, viennent les *Communes et familiares hebraicæ linguæ idiotismi* d'Arias Montanus. Mais l'ordre de ces volumes et des matières qu'ils contiennent est divergent selon les exemplaires qui sont d'éditions différentes. Van Praet, *Catalogue des livres imprimés sur vêlin de la bibliothèque du Roi,* Paris, 1821, t. I, p. 1-5; C. Ruelens et A. de Backer, *Annales plantiniennes,* Paris, 1866, p. 128-135. La version interlinéaire a été souvent réimprimée à part. Voir t. I, col. 954-955. Richard Simon l'a jugée trés sévérement. *Histoire critique du Vieux Testament,* l. II, c. XX, Amsterdam, 1685, p. 316-318; *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques,* Paris, 1730, t. II, p. 213-216.

3. *Valeur et influence.* — Les textes, hébreu et grec, ont été empruntés á la Polyglotte de Complute, et celui des Septante sans modifications; mais l'hébreu a été collationné avec la Bible de Bomberg. Quant á l'édition grecque du Nouveau Testament, elle diffère de celle de Complute par un certain nombre de leçons qui se trouvent dans l'édition de Robert Estienne de 1550. Sur les mille passages que Reuss a étudiés, elle est 709 fois d'accord avec les deux éditions précédentes. Dans les 291 autres, 39 sont d'accord avec R. Estienne, 3 avec Érasme, 1 est tout spécial et les 249 derniéres sont exclusivement conformes á la Bible de Complute. Le texte grec du t. VIII diffère de celui du t. V en 14 passages dans lesquels la leçon de Complute est abandonnée pour celle d'Estienne, sauf Apoc., I, 6, dont le texte est nouveau, en trois autres dans lesquels la leçon d'Estienne est remplacée par celle de Complute, enfin, I Pet., II, 3, la leçon Érasmienne est remplacée par le texte ordinaire. L'édition d'Arias Montanus suit donc une voie spéciale et elle a plus de valeur que les critiques le disaient. Elle a été souvent reproduite exactement ou avec quelques corrections, dans ses deux états. On trouvera le détail de ces rééditions dans Reuss, *Bibliotheca N. T. græci,* p. 74-83. Cf. Gregory, *Textkritik des N. T.,* t. II, p. 936. La Vulgate latine est de même nature que celle de la Polyglotte d'Alcala. Finalement, les travaux préparatoires de la Bible d'Anvers ont laissé beaucoup à désirer. Les éditions ne sont pas en progrés notables sur celles de Complute, et les recueils de variantes, dans l'*Apparatus,* sont parfois peu considérables.

3° *La Polyglotte de Paris.* — 1. *Histoire.* — Le cardinal du Perron et Jacques de Thou, bibliothécaire du roi, avaient conçu le projet de rééditer la Polyglotte d'Anvers avec l'aide de deux maronites, Gabriel Sionite et Jean Hesronite, ramenés d'Orient par Savary de Brèves. Ils avaient obtenu le privilége royal en 1615. Mais la mort du premier en 1617 et du second en 1618 arrêta l'entreprise, qui pourtant fut louée, en 1619, par l'Assemblée du clergé réunie á Blois. Guy-Michel Le Jay, avocat au parlement, reprit le projet. Le cardinal de Bérulle lui conseilla, en 1626, d'y ajouter le Pentateuque samaritain et la version samaritaine. L'édition de ces textes fut confiée á l'oratorien Jean Morin. Philippe d'Aquin fut chargé de l'hébreu, Gabriel Sionite et Jean Hesronite des versions syriaques et arabes, Abraham Echellensis et d'autres érudits collaborérent á l'entreprise. L'impression fut remise á Antoine Vitré, qui fit graver des caractères hébreux, chaldéens, grecs et latins par le fils de Le Bée. Jacques de Sanlecque grava les caractéres samaritains et syriaques, dont Sionite avait fourni le modèle. Il prépara aussi des matrices nouvelles d'arabe sur les poinçons de M. de Brèves. On fit fabriquer un papier spécial, si beau qu'on l'a appelé *carta imperialis.* A. Bernard, *Antoine Vitré et les caractères orientaux de la Bible polyglotte de Paris,* in-8°, Paris, 1857; Id., *Histoire de l'imprimerie royale du Louvre,* in-8°, Paris, 1867, p. 55-64. L'impression fut commencée au mois de mars 1628. Les quatre premiers volumes étaient achevés en 1629, et le t. VI en 1632; la première partie du t. V est datée de 1630, et la seconde de 1633. Le t. VIII fut terminé vers la fin de 1635. L'impression du t. VII, qui était commencée á cette date, fut interrompue par suite du refus de Sionite de remettre la copie nécessaire. Il ne voulait pas non plus se dessaisir des manuscrits orientaux, ayant appartenu á Savary de Brèves. Au mois de janvier 1640 il fut enfermé au château de Vincennes par ordre du roi, et les manuscrits remis á Vitré. Libéré le 12 juillet, Sionite reprit sa traduction latine de la version syriaque, et le t. VII fut achevé en 1642. Son travail traîna en longueur, et le t. IX sortit des presses au mois de mai 1655 seulement. La Polyglotte entière parut enfin, avec une préface, datée du 1er octobre 1645, en tête du premier volume. L'Assemblée du clergé l'avait approuvée, le 24 janvier 1636. Le Jay avait emprunté 100000 écus que Richelieu s'offrit de payer. L'éditeur refusa cette offre aussi bien que la proposition des éditeurs anglais de lui racheter

600 exemplaires. La Polyglotte de Walton empêcha la vente de celle de Paris, dont le prix était de 200 francs. Beaucoup d'exemplaires furent vendus au poids du papier, et Le Jay, entièrement ruiné, ne put payer ses dettes. La Polyglotte fut présentée au public, en 1666, par trois libraires hollandais sous un nouveau titre : *Biblia alexandrina heptaglotta,* comme étant publiée sous les auspices d'Alexandre VII, mais leur ruse fut déjouée. Mabillon, *Musæum italicum,* Paris, 1687, t. I, p. 95-96. Elle est magnifique par la beauté du papier et l'exécution typographique; mais la grandeur du format rend son emploi fort difficile. Elle présente enfin le désavantage de n'avoir pas publié dans le même volume tous les textes, puisqu'il faut recourir à deux volumes pour les avoir ensemble sous les yeux.

2. *Description.* — Elle comprend 9 tomes en 15 volumes grand in-folio et est intitulée : *Biblia.* 1. *hebraica.* 2. *samaritana.* 3. *chaldaica.* 4. *græca.* 6. *latina.* 7. *arabica, quibus textus originales totius Scripturæ Sacræ, quorum pars in editione Complutensi, deinde in Antuerpiensi regiis sumptibus extat, nunc integris ex manuscriptis toto fere orbe quæsitis exemplaribus exhibentur.* En raison de son contenu, elle comprend deux parties bien distinctes. Les cinq premiers volumes, sauf une préface non paginée de Le Jay : *Instituti operis ratio,* et une autre préface de J. Morin sur le Pentateuque samaritain et sa version samaritaine, en tête du premier volume, ne sont guère que la reproduction intégrale des cinq premiers volumes de la Polyglotte d'Anvers. La disposition typographique est la même, ainsi que les textes. Les seules différences notables consistent en ce que le t. v, au lieu du syriaque en lettres hébraïques, contient une version arabe du Nouveau Testament et sa traduction latine, et aussi le texte syriaque des quatre Épîtres catholiques et de l'Apocalypse qui manquaient dans la Peschito. La seconde partie, formant les quatre derniers tomes, est seule nouvelle. Le t. VI contient le Pentateuque syriaque et arabe avec leurs traductions latines, puis le Pentateuque samaritain et sa version samaritaine, qui n'ont qu'une seule traduction latine. Ces deux textes étaient imprimés pour la première fois. Les t. VII-IX ont les versions syriaque et arabe, avec leurs traductions latines, de tout le reste de l'Ancien Testament, sauf que pour Job il n'y a qu'une seule traduction latine des deux textes.

3. *Valeur.* — Quant à la première partie, qui n'est presque que la reproduction de la Polyglotte d'Anvers, la Polyglotte de Paris n'a pas réalisé les progrès que pourtant il eût été facile d'accomplir. Le texte hébreu est mal reproduit et fort incorrect; il aurait pu aisément être constitué d'après les bons manuscrits massorétiques qui se trouvaient à Paris à la bibliothèque du roi. Pour les targums, le texte d'Anvers est mêlé à celui de la Bible de Bomberg. Il eut été à propos d'imprimer, pour les Septante, l'édition romaine faite d'après le *Vaticanus,* et pour la Vulgate, la Bible clémentine. Pour le texte grec du Nouveau Testament, Reuss, *Bibliotheca N. T. græci,* p. 75, n'a remarqué que neuf différences d'avec le prototype. Cf. Gregory, *Textkritik des N. T.,* t. II, p. 940-941. Relativement aux textes nouveaux, l'absence de préfaces et d'*Apparatus* critique prive de renseignements sur leur origine, si l'on excepte le Pentateuque samaritain et sa version samaritaine. Ils provenaient des manuscrits achetés à Damas par le voyageur Pietro della Valle pour le compte de M. de Sancy, ambassadeur de France à Constantinople, et donnés par ce dernier, qui était devenu oratorien, à la bibliothèque de l'Oratoire (n. 1 et 2 du fonds samaritain de la Bibliothèque nationale). Le manuscrit de Peiresc, demandé dès 1630 par Vitré, avec des manuscrits arabes, ne fut apporté à Paris qu'en 1632 par Denis Guillemin et ne put être utilisé. L. Dorez, *Notes et documents sur la Bible polyglotte de Paris,* dans le *Bulletin de la Société d'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France,* 17e année, 1890, p. 84-94. La version arabe des Évangiles a été éditée d'après le texte arabe, publié à Rome en 1591, et la traduction latine est celle de J.-B. Raymond, revue par Gabriel Sionite. Pour le reste du Nouveau Testament, on avait quelques manuscrits arabes, venus d'Alep, entre autres un seul sur l'Apocalypse, provenant de S. de Brèves. On a reproché à Gabriel Sionite d'en avoir modifié le texte. Les versions, syriaque et arabe, de l'Ancien Testament, furent éditées à l'aide d'éditions antérieures (le Pentateuque arabe, publié à Constantinople, en 1546; un Psautier syriaque et arabe édité au Mont-Liban, en 1610; un Psautier syriaque, Paris, 1625; un Psautier arabe, Genève, 1516; Rome, 1613), et de six ou sept manuscrits seulement. En 1640, Sionite avait rapporté de Rome un manuscrit syriaque, légué par Risius. La Polyglotte de Paris, supérieure à celle d'Anvers par les nouveaux textes qu'elle contenait, n'eut guère d'influence, supplantée qu'elle fut bientôt par la Polyglotte de Londres.

4° *Polyglotte de Londres.* — 1. *Histoire.* — Comme la Bible de Le Jay était incommode à manier et très chère, les Anglais décidèrent de publier une Polyglotte plus commode et moins coûteuse. Brian Walton, qui fut plus tard évêque anglican de Chester, s'en chargea avec de savants collaborateurs. Edmond Castle surveilla l'édition des textes samaritains, syriaques, arabes et éthiopiens; il fit la traduction latine de la version éthiopienne du Cantique et composa le *Lexicon heptaglotton,* annexé à la Polyglotte. Samuel Clarke s'occupa du texte hébreu et des targums, et traduisit en latin la version persane des Évangiles. Thomas Hyde transcrivit le Pentateuque persan et en fit la traduction latine. Alexandre Huish surveilla l'impression des textes grecs et latins, et recueillit les variantes du *Codex Alexandrinus.* La nouvelle Polyglotte fut publiée par souscription sous le patronage de Cromwell, qui lui accorda l'exemption des droits sur le papier. Le premier volume parut en septembre 1654; il sortait, comme les suivants, des presses de Thomas Roycroft, à Londres. Il contient une dédicace au Protecteur. Après la restauration des Stuarts, on remplaça cette dédicace par une autre à Charles II. On distingue par suite les exemplaires royaux et les exemplaires républicains; ceux-ci, qui sont les plus rares, sont les plus recherchés. Le t. II est daté de 1655. Le t. VI et dernier parut en 1657. En 1669, on y joignit le *Lexicon heptaglotton* de Castle en deux in-folio. La Polyglotte de Londres, qui avait été mise à l'Index par décret du 29 novembre 1663, à cause de ses prolégomènes (voir H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher,* Bonn, 1885, t. II, p. 124-125), ne figure plus dans l'édition officielle du catalogue des livres prohibés, publiée en 1900.

2. *Description.* — Cette Bible, qui forme 6 in-f°, est intitulée : *SS. Biblia polyglotta complectens textus originales hebraicos cum Pentateucho Samaritano, chaldaicos, græcos versionumque antiquarum samaritanæ, chaldaicæ, latinæ Vulgatæ, æthiopicæ, græcæ Sept., syriacæ, arabicæ, persicæ, quicquid comparari poterat ex mss. antiquis undique conquisitis optimisque exemplaribus impressis summa fide collatis.* Les quatre premiers tomes sont remplis par l'Ancien Testament. Le Ier, à la suite de la préface et de prolégomènes, dans lesquels Walton parle des langues sacrées, des éditions et des versions de la Bible, et qui constituent une véritable introduction critique, reproduit le Pentateuque en huit langues. Les textes sont disposés sur deux pages en cet ordre : au verso, en haut de la page sur quatre colonnes parallèles, le texte hébreu avec la version interlinéaire de Sante Pagnino revue par Arias Montanus, la Vulgate latine de la Bible clémentine, le grec des Septante d'après l'édition romaine du *Vaticanus* avec les variantes de l'*Alexan-*

drinus, placées au-dessous, la version latine de ce texte grec, empruntée á l'édition de Flaminius Nobilius; la version syriaque, accompagnée de sa traduction latine est dans le bas de cette page; au recto, le haut de la page contient parallélement le targum d'Onkelos selon l'édition de Bâle, sa version latine, le texte hébreu samaritain et sa version latine; la version arabe et sa traduction latine occupent le bas de la page. Le t. II contient les livres historiques, de Josué à Esther. La disposition est à peu près la même que dans le t. I, sauf qu'au recto, il n'y a que le targum du pseudo-Jonathan pour les livres qui en sont dotés, avec sa traduction latine, et la version arabe (qui manque pour Esther). Le t. III renferme Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, les grands et les petits prophètes. La disposition typographique varie suivant les livres. Sans entrer dans plus de détails, signalons seulement un texte nouveau : la version éthiopienne des Psaumes et du Cantique. Le t. IV débute par la Priére de Manassé, en grec et en latin, le IIIe livre d'Esdras (latin, grec, syriaque, avec traduction latine du grec et du syriaque), le IVe livre d'Esdras, en latin seulement. On trouve ensuite Tobie (le texte hébreu selon les deux éditions de Fage et de Sébastien Munster avec leurs traductions latines correspondantes, la Vulgate, le grec et la version syriaque). Pour Judith, les parties deutérocanoniques de Jérémie et de Daniel et les deux livres canoniques des Machabées, il n'y a que trois grands textes (latin, grec et syriaque); une version arabe est en plus pour la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch. Les passages deutérocanoniques d'Esther ne sont qu'en grec et en latin. Après les textes grec et syriaque de III Mach., on trouve la version arabe de II Mach. La seconde partie de ce t. IV contient les deux targums du Pentateuque, dits du pseudo-Jonathan et de Jérusalem, intercalés l'un dans l'autre et accompagnés de leurs traductions latines, la version persane des mêmes livres avec traduction latine. Le t. V est consacré au Nouveau Testament. Il contient superposés, au verso, le texte grec (édition Robert Estienne) avec la version latine interlinéaire d'Arias Montanus, les versions syriaque et éthiopienne avec leurs traductions latines, au recto, la Vulgate et les versions arabe et perse (celle-ci pour les Évangiles seulement), avec leurs traductions latines. Le t. VI sert d'Appendice et renferme des notes de divers auteurs et des recueils de variantes, avec l'*Index* de l'ouvrage entier. Le *Lexicon heptaglotton* de Castle, 2 in-f°, Londres, 1669, est souvent ajouté à la Polyglotte de Walton.

3. *Valeur.* — La Polyglotte de Londres est la plus compléte et la meilleure qui ait été publiée. Elle est loin cependant d'être parfaite. Les Prolégoménes de Walton, qui ont été réédités á part, in-f°, Zurich, 1673, et par Dathe, Leipzig, 1777, ont été critiqués en plusieurs points par Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* Rotterdam, 1685, p. 481-510. Cf. *Réponse de Pierre Ambrun, ministre du saint Évangile, à l'Histoire critique du Vieux Testament, ibid.,* p. 46-48; *Lettres choisies,* Paris, 1730, t. II, p. 275; t. III, p. 122. Les éditeurs ont emprunté aux Polyglottes d'Anvers et de Paris la version interlinéaire de l'hébreu, le Pentateuque samaritain et sa version samaritaine, la version syriaque de l'Ancien Testament et la version arabe du Nouveau. Au lieu de rééditer ces versions, prises á la Polyglotte de Paris « par un larcin public », comme dit R. Simon, on aurait pu reproduire de meilleurs textes ou, au moins, revoir les traductions latines correspondantes, qui sont mal faites. Elle a, en progrés sur les précédentes, reproduit l'édition romaine des Septante, l'édition de l'Italique par Flaminius Nobilius et la Vulgate clémentine. Elle a produit aussi des textes nouveaux : un Psautier éthiopien, déjà imprimé á Cologne et á Rome, la version éthiopienne du Cantique et du Nouveau Testament, publiée pour la première fois, et la version persane des Évangiles, tirée d'un manuscrit de Pococke. Les trois targums du Pentateuque étaient empruntés á l'édition de Buxtorf, et la version persane de ce livre á l'édition de Constantinople. Le texte grec du Nouveau Testament provenait de l'édition d'Estienne de 1550, dont le texte n'est modifié qu'en trois passages. Ed. Reuss, *Bibliotheca N. T. græci,* p. 56. A la marge, on lit les variantes du *codex Alexandrinus,* recueillies par Huish. Les notes et les variantes, éditées dans l'appendice ont généralement peu de valeur. Gregory, *Textkritik des N. T.,* t. II, p. 941-942. Nonobstant ces défauts, la Polyglotte d'Angleterre reste un instrument très utile pour l'étude critique de la Bible.

III. POLYGLOTTES PARTIELLES OU MOINS IMPORTANTES FAITES AUX XVIe, XVIIe ET XVIIIe SIÈCLES. — 1° *Le Psautier de Justiniani.* — Bien qu'imprimé après le Nouveau Testament d'Alcala, il a été publié en 1516, avant la Polyglotte de Ximénès. Son éditeur, Augustin Justiniani, religieux dominicain et évêque de Nebbio, avait projeté la publication d'une polyglotte qu'il ne put exécuter. Il n'a donné que le psautier en cinq langues : *Psalterium hebræum, græcum, arabicum et chaldaicum cum tribus latinis interpretationibus et glossis,* in-f°, Gênes, 1516. Chaque page comprend quatre colonnes, qui contiennent, au verso, l'hébreu, sa traduction latine, la Vulgate et le texte grec, au recto, la version arabe, le targum, la version latine du targum et des scolies et remarques.

2° *Le Psautier de Polken.* — Jean Polken, prévôt de la collégiale Saint-Georges de Cologne, a fait imprimer, en 1518, un Psautier en quatre langues : hébreu, grec, latin et éthiopien (qu'il appelle chaldéen). Cette version éthiopienne a été reproduite dans la Polyglotte de Londres.

3° *Les deux Pentateuques polyglottes des Juifs de Constantinople.* — En 1546, les Juifs de Constantinople firent imprimer le Pentateuque en plusieurs langues. Au milieu de la page se trouve le texte hébreu en gros caractéres, il est accompagné d'un côté du targum d'Onkelos en caractéres médiocres et de l'autre de la paraphrase persane. En dehors de ces trois colonnes, il y a en haut de la page la version arabe de Saadias Gaon, et au bas le commentaire de Rabbi Isaac Iarchi. Les textes arabe et persan sont imprimés en caractéres hébreux. L'année suivante, 1547, parut dans la même ville un autre Pentateuque polyglotte avec la même disposition des textes. Le texte hébreu, qui est aussi au milieu, est accompagné d'une traduction en grec vulgaire et d'une version espagnole; ces deux traductions sont imprimées en caractéres hébreux avec points-voyelles. Au haut de la page, court le targum d'Onkelos et au bas, le commentaire de Jarchi.

4° *Essais de Draconitès.* — Jean Draconitès (1494-1566) avait entrepris une *Biblia pentapla.* Il n'en a publié que de courts fragments ou spécimens : les six premiers chapitres de la Genése, in-f°, Wittemberg, 1563; les deux premiers Psaumes, *ibid.,* 1563; les sept premiers chapitres d'Isaïe, Leipzig, 1563; les Proverbes, Wittenberg, 1564; Malachie, Leipzig, 1564; Joël, Wittemberg, 1565; Zacharie, *ibid.,* 1565; Michée, *ibid.,* 1565. Ces textes étaient imprimés en cinq langues : hébreu, chaldéen, grec, latin, version allemande de Luther. Par une disposition bizarre, ces cinq textes sont superposés ligne par ligne. Les Septante, la Vulgate et la traduction allemande sont corrigés d'après l'hébreu. Les passages messianiques sont en encre rouge. Un commentaire est encore au-dessous de ces cinq lignes du texte, dont la suite est de la sorte maladroitement interrompue.

5° *La Polyglotte de Bertram, ou de Heidelberg.* — Un calviniste d'origine française, Corneille-Bonaventure Bertram, professeur d'hébreu á Genève (1566-1584), puis

prédicateur à Frankenthal, mort en 1594, publia une *Biblia sacra, hebraice, græce et latine,* 2 in-f°, Heidelberg, 1587. Elle ne contenait que l'Ancien Testament en hébreu, en grec, avec la Vulgate et la version de Pagnino. Bien que le titre ajoute : *Omnia cum editione Complutensi diligenter collata,* l'édition n'est qu'une reproduction de la Polyglotte d'Anvers; elle lui a emprunté aussi les deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Une deuxième édition parut en 1599. La troisième, faite chez Commelin, en 1616, comprend en outre le Nouveau Testament avec la version latine d'Arias Montanus, le tout emprunté encore à la Polyglotte d'Anvers. Voir Ed. Reuss, *Bibliotheca N. T. græci,* p. 78-79. Ce n'est donc pas une Polyglotte pour le Nouveau Testament. Comme cette Bible contenait des notes de Vatable, on l'appelle parfois la Bible de Vatable.

6° *La Polyglotte d'Hambourg.* — On la rencontre rarement complète. Elle comprend : 1. le texte hébreu de la Bible hébraïque d'Élie Hutter, in-f°, 1587, dont la date est remplacée par celle de 1596, et dans laquelle les lettres de la racine sont typographiquement distinguées des autres caractères; 2. l'édition de David Wolder qui contient en 6 in-f° et sur quatre colonnes le texte grec de l'Ancien et du Nouveau Testament, la Vulgate, la traduction latine de l'Ancien Testament par Pagnino et celle du Nouveau par Théodore de Bèze, enfin la version allemande de Luther. Les deux ouvrages sortent des presses de Jacques Lucius, à Hambourg, 1596. Le texte grec du Nouveau Testament est emprunté, sauf de rares modifications, à l'édition de Samuel Selfisch, in-8°, Wittenberg, 1583. Cf. Ed. Reuss, *Bibliotheca N. T. græci,* p. 63-64. Cette Polyglotte, qui est très imparfaite, ruina son éditeur, bien que le gouvernement danois ait obligé toutes les églises du Schleswig à l'acheter.

7° *Les Bibles de Hutter.* — Élie Hutter, ancien professeur d'hébreu de l'électeur de Saxe et imprimeur à Nuremberg, avait la passion des Polyglottes. Il en publia plusieurs qui sont toutes imparfaites. — 1. Il avait commencé un Ancien Testament en six langues et en quatre éditions différentes. Le seul volume paru, in-f°, Nuremberg, 1599, comprend six textes en six colonnes. Sur la page de gauche, on trouve l'hébreu entre le targum et le grec, le tout d'après la Polyglotte d'Anvers; sur la page de droite, il y a la version allemande de Luther entre la Vulgate et une autre version récente, qui diffère selon les exemplaires, destinés à des nations différentes. La sixième colonne, en effet, reproduit, ou bien la version slavonne de l'édition de Wittemberg, ou bien la traduction française de Genève, ou bien la version italienne de Genève, ou bien la version saxonne faite sur la traduction allemande de Luther. Ce volume ne dépasse pas le livre de Ruth. — 2. Un Psautier hébreu, grec, latin et allemand, in-8°, Nuremberg, 1602. — 3. Un Nouveau Testament en douze langues, 2 in-f°, Nuremberg, 1599. Les douze textes sont disposés sur six colonnes de la manière suivante : Au verso, dans la 1re colonne, la version syriaque de l'édition de Trémélius, 1569 (l'auteur a suppléé les passages manquants : le récit de la femme adultère, le verset des témoins célestes, les quatre Épîtres catholiques et l'Apocalypse, qu'il a traduits en syriaque d'après le grec), avec la version italienne, de Brucciol, 1526, l'une sous l'autre, verset par verset; dans la 2e colonne, un texte hébreu que l'éditeur avait fabriqué, imprimé en caractères de deux sortes, et la traduction espagnole de Cassiodore Reina, 1569; dans la 3e, le grec et la version française de Genève, de 1588. Au recto, la 1re colonne contient la Vulgate et la version anglaise de 1562, la 2e, la version de Luther et la traduction danoise de 1589, et la 3e, la version bohémienne de 1693 et la version polonaise de 1596. Hutter reproduisit l'Épître aux Laodicéens qu'il avait lui-même traduite en grec sur le texte latin. Cette œuvre n'a aucun caractère scientifique, et rien n'égale l'audace et l'arbitraire avec lesquels l'éditeur constitue ses textes. Pour le grec du Nouveau Testament, il n'a pas tenu compte des règles critiques, mêlant les leçons anciennes à sa guise et en fabriquant impudemment en conformité avec les doctrines luthériennes. Ed. Reuss, *Bibliotheca N. T. græci,* p. 105-106. — 4. Un autre Nouveau Testament en quatre langues : hébreu, grec, latin et allemand, emprunté au précédent sans grandes modifications, in-4°, Nuremberg, 1602. On en fit un nouveau titre en 1615, pour représenter une soi-disant édition d'Amsterdam, chez J. Walschaert. Ed. Reuss, *op. cit.,* p. 106. — 5. Hutter a édité aussi quelques prophéties et les quatre Évangiles en douze langues.

8° *La Polyglotte de Reineccius ou de Leipzig.* — Chr. Reineccius, curé de Weissenfels, prépara une nouvelle Polyglotte en quatre langues, qui parut à deux époques assez éloignées l'une de l'autre. Le Nouveau Testament fut édité, in-f°, à Leipzig, en 1713, sous ce titre : *Biblia sacra quadrilinguia N. T.* A la suite d'une préface de Reineccius et de prolégomènes en allemand, tirés de Luther, les textes sont imprimés sur cinq colonnes parallèles. Sur la page de gauche, se trouve le texte grec entre la version syriaque et une traduction en néo-grec; sur la page de droite, on lit la version latine de Sébastien Schmid et la version allemande de Luther. Les passages parallèles sont indiqués à la marge extérieure; des variantes grecques et allemandes, celles-ci prises à la première édition de Luther avec des notes marginales de Luther et des annotations de Reineccius, sont au bas de la page. En appendice, se trouvent des additions critiques et exégétiques de diverse nature. Le texte grec, qui ressemble souvent à celui de Pritius, mêle les leçons de Robert Estienne et des Elzévier. Il a été souvent réédité à part. Ed. Reuss, *op. cit.,* p. 157-159. L'impression de l'Ancien Testament était déjà commencée en 1713, mais elle subit de longs retards. Quand elle fut fort avancée, en 1747, l'imprimeur fit un nouveau titre au Nouveau Testament, et enfin, trois et quatre ans plus tard, en 1750 et 1751, parut l'Ancien Testament en 2 in-f°. Ces volumes contiennent le texte hébreu, le texte grec des Septante, la version latine de Schmid et la version allemande de Luther.

IV. Projet d'une nouvelle Polyglotte par Richard Simon. — En 1678, dans son *Histoire critique du Vieux Testament,* édit. de Rotterdam, 1685, p. 521-522, Richard Simon avait esquissé le projet d'une nouvelle Polyglotte, qui ne serait qu'un abrégé de la Polyglotte de Londres. Au lieu d'imprimer, dans des volumes lourds, difficiles à manier et chers, toutes les anciennes versions, il ne reproduirait que les variantes de celles qui sont dérivées. Par conséquent, la nouvelle Polyglotte ne devait être composée que de trois textes complets : le texte hébreu, la version des Septante et la Vulgate latine. Le P. Simon avait d'abord pensé y joindre l'*Itala* d'après l'édition de Flaminius Nobilius. Il ne voulait éditer ni le Pentateuque samaritain, ni la version samaritaine, ni les targums; leurs variantes auraient seulement été indiquées à la marge en face de l'hébreu. Les autres targums, qui sont plutôt des commentaires que des versions, pourraient être négligés, sauf à noter à la marge leurs leçons propres. Quant aux autres versions, leurs variantes seraient signalées en face de l'hébreu pour celles qui dérivent de ce texte, ou en face des Septante pour celles qui en suivent le texte. De celles qui sont mixtes, comme la version syriaque remaniée d'après les Septante, on ne noterait que les leçons vraiment spéciales. Les variantes latines accompagneraient aussi la Bible clémentine. Retiré à Dieppe, dès 1681, Simon avait préparé l'Ancien Testament conformément à ce plan. Il avait pris un exemplaire de la Polyglotte de Walton, et au moyen

de bandes de papier collées, il avait couvert ce qu'il voulait omettre, et écrit ce qu'il désirait ajouter ou substituer. En 1684, sous forme de lettre adressée à Ambroise par Origène, il développait son projet : *Novorum Bibliorum polyglottorum synopsis,* in-8°, Utrecht, datée du 20 août 1684. Il aurait mis aussi au bas des pages les passages conservés des versions d'Aquila et de Symmaque et différents des Septante. Dans une réponse d'Ambroise à Origène : *Ambrosii ad Origenem epistola de novis Bibliis polyglottis,* datée du 1er décembre 1684, in-8°, Utrecht, 1685, il annonce que sa Polyglotte serait heureusement complétée par un dictionnaire et une grammaire hébraïque, dont il dressait le plan. Cf. Bayle, *Nouvelles de la République des lettres,* octobre 1684, art. 13, t. I, p. 153-155; janvier 1685, art. 9, t. I, p. 209-211; *Journal des Sçavans,* 30 juillet 1685. Voir aussi R. Simon, *Réponse de Pierre Ambrun, ministre du saint Évangile, à l'Histoire critique du Vieux Testament,* Rotterdam, 1685, p. 48. Ce projet fut loué par Le Clerc et blamé par Jurieu. Au premier, qui sous le pseudonyme de Cristobulus Hierapolitanus, écrivit à Origène une longue lettre latine, datée du 4 novembre 1684, publiée partiellement par R. Simon, *Réponse au livre intitulé : Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament,* Rotterdam, 1686, p. 2-5, et intégralement par Le Clerc, *Défense des Sentimens,* etc., 1686, p. 421 sq., Simon demanda des conseils et des renseignements dans un billet en flamand, traduit en français dans la *Réponse au livre,* etc., p. 5-6. Jurieu, de son côté, avait attaqué le projet de Simon dans son livre sur l'*Accomplissement des prophéties.* Simon répliqua violemment. *Réponse à la Défense des Sentimens,* etc., Rotterdam, 1687, p. 194-198. Il continua la préparation de cette Polyglotte, qui devait être complète en un seul volume. Si elle n'a pas été imprimée, ce ne fut pas, comme l'a dit le Père Lelong, parce qu'aucun imprimeur n'a voulu en faire la dépense; ce fut seulement parce qu'il ne s'en trouva aucun assez habile pour imprimer un ouvrage qui exigeait, sur la même page, tant de caractères différents. La première feuille fut imprimée; elle fourmillait de tant de fautes qu'il fut impossible de les corriger. R. Simon, *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques,* Paris, 1730, t. II, p. 449-450. Quand R. Simon écrivait ce dernier ouvrage, la meilleure partie de la copie de sa polyglotte était prête. Son travail passa, après sa mort, à la bibliothèque du chapitre cathédral de Rouen, à qui il avait légué ses manuscrits. L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire,* édit. Ingold et Bonnardet, Paris, 1905, t. IV, p. 273-275; Saas, *Notice des manuscrits de la bibliothèque de l'Église métropolitaine de Rouen,* in-12, Rouen, 1746, p. 41 sq.; A. Bernus, *Richard Simon et son Histoire critique du Vieux Testament,* Lausanne, 1869, p. 29, 107. Le manuscrit dont des parties manquaient déjà en 1746, ne se trouve pas à la bibliothèque municipale de Rouen, qui a hérité des autres manuscrits de Richard Simon.

V. Polyglottes manuelles publiées au xixe et au xxe siècle. — 1° *La Polyglotte de Bagster.* — L'éditeur anglais Bagster a donné au public : *Biblia sacra Polyglotta textus archetypos versionesque præcipuas ab Ecclesia antiquitus receptas necnon versiones recentiores,* 2 in-f°, Londres, 1831. Après des prolégomènes dus à S. Lee, cette Polyglotte reproduit en petits caractères l'hébreu de Van der Hooght, le Pentateuque samaritain de Kennicott, les Septante, la Vulgate, la Peschito, le texte grec du Nouveau Testament (édition de Mill), les traductions, allemande de Luther, italienne de Diodati, française d'Osterwald, espagnole de Scio et la version anglaise dite autorisée. Elle a été rééditée sous ce titre : *Bagster's Polyglot Bible in eight languages,* 2 in-f°, Londres, 1874. Elle ne comprend que les livres protocanoniques. Bagster a aussi publié : *Hexapla Psalter,* in-4°, 1843, contenant les Psaumes en hébreu, en grec, en latin, *Psalterium hebraicum et gallicanum,* de saint Jérôme et deux divisions anglaises.

2° *La Polyglotte de Stier et de Theile.* — Stier et Theile ont publié une Polyglotte manuelle : *Polyglotten-Bibel zum praktischen Handgebraueh,* 4 in-8° en 6 parties, Bielefeld, 1846-1855. Elle contient, pour l'Ancien Testament, l'hébreu, les Septante, la Vulgate et la version allemande de Luther, et pour le Nouveau, le grec, avec quelques variantes, le latin et l'allemand. Elle a eu plusieurs éditions dont la dernière date de 1890. Dans les trois premières qui ont été stéréotypées, la quatrième colonne, pour le Nouveau Testament, est remplie de variantes de diverses traductions allemandes. Dans la quatrième (1855) et la cinquième (1858), cette colonne est occupée par une version anglaise. Dans l'édition de 1875, on a ajouté en appendice les principales variantes du *Sinaiticus.* Sur la constitution du texte grec du Nouveau Testament, voir Éd. Reuss, *Bibliotheca N. T. græci,* p. 265. Ce texte diffère peu du texte reçu. L'hébreu, revu par Böckel et Landschreiber, n'est pas très bon. Les deutérocanoniques manquent.

3° *Biblia tetraglotta* de Bunsen, 1859, sous la direction de Lagarde, est demeurée à l'état de projet.

4° Ed. de Levante a publié une Hexaglotte et une Triglotte : *Hexaglott Bible, comprising the holy Scriptures of the Old and New Testament,* 6 in-4°, Londres, 1876, qui contient l'hébreu, les Septante, la version syriaque du Nouveau Testament, la Vulgate, la version anglaise autorisée, une version allemande et une version française; *Biblia Triglotta continens Scripturas sacras Veteris et Novi Testamenti,* 2 in-4°, Londres, 1890, qui est un extrait de l'Hexaglotte et qui contient, pour l'Ancien Testament, l'hébreu, les Septante et la Vulgate, pour le Nouveau, le grec, la Peschito et la Vulgate. Les livres deutérocanoniques en sont absents.

5° M. Vigouroux a entrepris la publication d'une Polyglotte catholique et française : *La sainte Bible Polyglotte contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire, avec les différences de l'hébreu, des Septante et de la Vulgate, des introductions, des notes, des cartes et des illustrations.* Elle formera 8 in-8° dont six, contenant tout l'Ancien Testament, et le septième comprenant les Évangiles et les Actes, ont déjà paru, Paris, 1898-1908. Les textes sont disposés sur quatre colonnes, avec notes et variantes au bas des pages. Le texte hébreu a été emprunté à l'édition stéréotypée de Stier et de Theile (texte de Van der Hooght, revu par Hahn et Theile). Le texte des Septante est celui de l'édition romaine de 1587, avec quelques additions tirées de la Polyglotte d'Alcala. Des signes, introduits dans le texte, indiquent les lacunes, les additions et les divergences les plus notables relativement à l'hébreu. Au bas de la colonne sont les principales variantes de l'*Alexandrinus,* du *Sinaiticus,* de l'*Ephræmiticus,* etc. La Vulgate clémentine est conforme à la réimpression officielle, faite à Turin en 1881. La traduction française de Glaire est accompagnée de notes. A partir du t. II, les variantes grecques sont plus nombreuses, on trouve en plus celles de l'*Ambrosianus* et du *Parisinus,* n. 8, du *Coislinianus VIII* pour Tobie, du *Marchalianus* pour les prophètes; un double texte grec pour certains passages de Tobie et de Judith, avec les variantes pour le reste de Tobie et pour Esther; les parties, récemment retrouvées, du texte hébreu de l'Ecclésiastique. Les Épîtres et l'Apocalypse seront contenues dans le t. VIII.

6° Indiquons enfin quelques Polyglottes partielles : Tischendorf, *Novum Testamentum triglottum,* in-8°, Leipzig, 1854; 2e édit., *ibid.,* 1865, a publié le texte

grec avec des variantes, la revision de saint Jérôme d'aprés les manuscrits avec les leçons différentes de la Vulgate clémentine et la version allemande de Luther, revue sur les premiéres éditions; *Hexaglott Bible* de Cohn, 1856-1859, jusqu'aux Nombres; 1868, tout le Pentateuque; *Hexaglot Pentateuch* de Robert Young, Édimbourg, 1851 : textes samaritain, chaldéen, syriaque et arabe des cinq premiers chapitres de la Genèse; *Parabola de seminatore ex Evangelio Matthæi, in* LXXII *Europeas linguas ac dialectos versa, ac Romanis characteribus expressa,* Londres, 1857 (édition privée du prince L.-C. Bonaparte).

Sur les Polyglottes, voir Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* in-8°, Rotterdam, 1685, p. 514-522; P. Lelong, *Discours historique sur les principales éditions des Bibles polyglottes,* in-12, Paris, 1713; Id., *Bibliotheca sacra,* in-fol., Paris, 1723, t. I, p. 1-47; dom Cathelinot, *Bibliothèque sacrée,* part. III, a. 1, dans le *Dictionnaire de la Bible* de dom Calmet, Paris, 1730, t. IV, p. 297-302; G. Outhuys, *Geschiedkundig verslag der voornaamste uitgaven van het Biblia Polyglotta,* in-8°, Franeker, 1822; Brunet, *Manuel du libraire,* Paris, 1860, t. I, col. 849-854; *Encyclopédie des sciences religieuses* de F. Lichtenberger, t. X, p. 676 sq. (art. *Polyglottes* de S. Berger); F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12ᵉ édit., Paris, 1906, t. I, p. 260-264; Ch. Trochon, *Introduction générale,* Paris, 1886, t. I, p. 449-455; R. Cornely, *Introductio generalis,* 2ᵉ édit., Paris, 1894, p. 527-532; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* t. XV, p. 528-535.

E. MANGENOT.

POLYPE, zoophyte à longs filaments mobiles. Voir CORAIL, t. II, col. 955.

POMARIUS. Voir BAUMGARTEN 2, t. I, col. 1518.

1. POMME. Voir POMMIER.

2. POMME DE SODOME. Voir JÉRICHO, t. III, col. 1291 et fig. 226, col. 1290.

POMMIER (hébreu : *tappûaḥ;* Septante : μῆλον; Vulgate : *malum*), arbre fruitier de Palestine.

I. DESCRIPTION. — Cet arbre a donné son nom à une tribu de Rosacées dont il est le type, les Pomacées, à



120. — *Malus communis.*

fruit comprenant, outre les carpelles soudés à son centre, une enveloppe charnue formée en partie par le réceptacle ou le tube du calice. Son sommet porte une dépression ou *œil* limité par les sépales ou par la trace de leurs cicatrices. Dans les vrais *Malus* chacune des 5 loges de l'ovaire renferme seulement deux ovules, alors qu'ils sont nombreux dans les Cognassiers. Autour de la graine ou *pépin* l'endocarpe est cartilagineux au lieu d'être osseux comme dans les Néfliers, ou totalement charnus comme dans les Poiriers. Enfin le pédoncule s'insère dans une cavité basilaire de ce fruit qui est ainsi ombiliqué, avec une forme généralement déprimée.

Les Pommiers sont originaires de toute la région silvatique de l'Ancien Monde. Mais l'espéce la plus répandue en Europe à l'état spontané, le *Malus acerba,* semble manquer dans la région orientale, où l'on ne trouve que le *M. Communis* (fig. 120) (*M. mitis* de Wallroth) caractérisé par ses feuilles cotonneuses en dessous, ainsi que les sépales. Ces deux types croisés entre eux et améliorés par la culture ont donné naissance à toutes les nombreuses races de nos vergers.

F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le *tappûaḥ* se présente plusieurs fois dans la Bible, trois fois comme arbre, Cant., II, 3; VIII, 5; Joël, I, 12, et trois fois comme fruit de cet arbre, Cant., II, 5; VII, 9 (Vulgate, 8); Prov., XXV, 11. Ce mot se rencontre aussi comme nom de ville, *Tappûaḥ,* Jos., XII, 17; XV, 34; XVI, 8; XVII, 8, ou sous la forme *Beṭ Tappûaḥ,* Jos., XV, 53. Dans les textes cités, le *tappûaḥ* est un arbre à l'ombre duquel on peut se reposer, Cant. II, 3; VIII, 5; un arbre rangé à côté du figuier, du grenadier, du palmier, de ces arbres cultivés qui se dessèchent au jour des calamités, Joel., I, 12. Son fruit est doux à la bouche, Cant., II, 3; et répand une suave odeur (d'où lui vient son nom, racine *nafaḥ*). Cant., VII, 9. Ce fruit réconforte et rafraichit. Cant., II, 5. Ces différents caractéres conviennent bien au pommier, qu'on rencontre en Palestine dans les vergers, prés des habitations, et dont le fruit est toujours trés apprécié pour son goût et son odeur. D'autre part les Septante et la Vulgate ont toujours traduit par μῆλον ou *malum.* L'arabe تفّاح, *tiffah,* qui évidemment rappelle étroitement le *tappûaḥ* hébreu, signifie toujours la pomme, et rien que la pomme. Pour désigner un autre fruit, il faut ajouter une épithète, par exemple, *tiffâh arminy,* pomme d'Arménie, l'abricot; *tiffah parsy,* pomme de Perse, la pêche; *tiffah mahi,* pomme de Mah, le citron. Du reste les abricotiers et les pêchers ne furent implantés qu'assez tard en Palestine, sous la domination grecque. Or certainement, d'aprés Joel, I, 12, et les noms de lieux chananéens où entre le *tappûaḥ,* cet arbre était connu en Palestine beaucoup plus anciennement. Le pommier avait été importé en Égypte à une époque reculée, et probablement du pays de Chanaan. Ramsès II fit planter des pommiers dans ses jardins du Delta. V. Loret, *Recherches sur plusieurs plantes connues des anciens Égyptiens, V. le Pommier,* dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et archéologie égyptiennes,* t. VII, p. 113. Ramsès III, pour les offrandes journalières des prêtres de Thèbes, leur fit présent de 848 paniers de pommes. La culture de cet arbre était alors trés répandue en Égypte et encore maintenant on le rencontre aux environs de Miniéh. V. Loret, *La flore pharaonique,* 2ᵉ édit., p. 83. Le nom égyptien d'ailleurs a probablement été emprunté aux peuples de Syrie en même temps que l'arbre et il rappelle le *tappuah* hébreu et le *tiffah.* arabe : [hieroglyphes], *Dapih,* pommier, et [hieroglyphes], *Dapih,* pomme, nom qui est devenu ϫⲉⲡⲏϩ ou ϫⲏⲡⲉϩ, *Djepeh* en copte; et dans les anciens lexiques copticoarabes, ce mot est rendu par *tiffah,* μῆλον. La traduction *tappûaḥ,* « pomme, pommier, » paraît donc bien établie; et il n'y a pas de raison de chercher une autre identification, lorsque toutes sont sujettes à plus de difficultés. Aussi la *tappûaḥ* n'est pas l'abricot comme le veut H. Tristram, *The natural History of the Bible,* 8ᵉ édit., in-8°, Londres, 1889, p. 335; ce

fruit est du reste d'importation plus récente, et ne répond pas parfaitement aux caractères du *ṭappûaḥ*. Cf. t. I, col. 91. Ce n'est pas davantage le coing, comme le voudraient O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-12, Amsterdam, 1848, p. 254, 267 et E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, t. IV, p. 308-312, cf. t. II, col. 826 : ce fruit acerbe et acide au goût ne répond pas parfaitement à la description du *ṭappûaḥ* dans les textes bibliques. C'est encore moins l'orange, qui ne fut connue dans la région méditerranéenne que postérieurement à l'ère chrétienne. Bien que plus anciennement connus en Palestine, le cédratier et le citronnier ne paraissent avoir été importés qu'à l'époque de la captivité de Babylone; du reste leurs qualités ne permettent guère de les identifier avec le *ṭappûaḥ* biblique. Cf. t. II, col. 374, 793. Reste donc le pommier, comme l'arbre le plus anciennement connu (même avant l'introduction des Hébreux en Palestine) de tous ceux qu'on veut identifier au *ṭappûaḥ* et son fruit a bien les caractères marqués dans les textes.

On peut cependant mettre à part le *ṭappûaḥ* des Proverbes, XXV, 11,

> Comme des pommes d'or sur des ciselures d'argent
> Ainsi une parole dite à propos.

L'épithète *d'or* pourrait changer la signification et marquer qu'il ne s'agit pas d'un simple *ṭappûaḥ*, mais d'un fruit qui lui ressemble, aux couleurs plus dorées, par exemple le citron, le cédrat, l'orange. Il n'est pas nécessaire alors que les caractères du *ṭappûaḥ* ordinaire lui conviennent. Mais reste la difficulté de l'époque tardive pour l'introduction de ces plantes en Palestine surtout relativement à l'oranger. Il est vrai qu'il n'est pas nécessaire alors d'admettre que les arbres eux-mêmes y aient été transplantés, il peut s'agir de la simple importation du fruit. Il faut dire aussi que dans ce *ṭappûaḥ* d'or on peut encore voir la pomme.

E. LEVESQUE.

PONCE (grec : Πόντιος; Vulgate : *Pontius*), nom de famille de Pilate, qui le rattache par origine ou par adoption à la *gens Pontia*, très connue dans l'histoire romaine. Matth., XXVII, 2; Luc., III, 1; Act., IV, 27; I Tim., VI, 13. Voir PILATE, col. 429.

PONCTUATION HÉBRAÏQUE. — I. SA NATURE ET SES DIFFÉRENTES ESPÈCES. — On traitera, sous ce nom, de l'ensemble des points ou signes que les anciens rabbins ont inventés pour transmettre d'une manière plus certaine la prononciation du texte hébreu de la Bible, et aussi pour aider à mieux comprendre le sens des Saints Livres, en indiquant les relations des mots entre eux. Avant cette invention, les consonnes étaient seules tracées sur les manuscrits; il fallait donc posséder une connaissance parfaite de la langue hébraïque pour lire aisément le texte sacré et pour suppléer exactement les voyelles. Lorsque l'hébreu fut devenu une langue morte, on sentit peu à peu le besoin de faciliter cette lecture, et aussi de fixer la signification d'un grand nombre de mots, en joignant aux consonnes des signes qui représenteraient soit les voyelles, soit la ponctuation. Ceux qui ont créé ce système très complexe, composé de signes multiples, n'ont pas touché au texte même de la Bible, tel qu'il s'était transmis avant eux de génération en génération. Ils n'ont rien changé aux consonnes, qui, jusqu'alors, avaient été seules reproduites par l'écriture : tous les signes nouveaux ont été insérés soit dans l'intérieur des lettres primitives, soit au-dessus d'elles, soit au-dessous, soit à côté, parfois aussi dans la ligne même, entre les mots.

Ces signes sont de plusieurs sortes. On distingue : 1° ceux qui sont destinés à marquer les voyelles, les *points-voyelles*, comme on disait autrefois, ainsi nommés parce que beaucoup d'entre eux — c'était même le cas pour la plupart, à l'origine — consistent en un ou plusieurs points groupés de différentes manières : par exemple, *tséré*, ou *e* long, ֵ . Les anciens grammairiens juifs les appelaient pour ce motif *niqqûd*, de la racine *niqqêd*, ponctuer; par conséquent, ponctuation. De là vint aussi, pour leurs inventeurs, le nom de *punctatores*, ponctuateurs. — 2° Il existe une autre série de signes, qui servent à des fins diverses, et qu'on désigne parfois en général par le nom de points diacritiques. Ce sont : — *a*) le *daguesch*, point dans l'intérieur de la lettre, pour montrer que celle-ci doit être redoublée ou fortifiée dans la prononciation; — *b*) le point qui sert à différencier le *šîn*, שׁ, d'avec le *sin*, שׂ, suivant qu'il est placé à droite ou à gauche de la lettre; — *c*) le *râphêh*, trait horizontal qu'on met au-dessous d'une consonne, pour marquer qu'elle n'a pas le son fort; — *d*) le *mappiq*, semblable au *daguesch*, mais qui ne se place guère que dans le *hé* final, הּ, pour indiquer que cette lettre doit alors se prononcer comme un *h* aspiré; — *e*) les signes ֹ ou ֺ, *puncta extraordinaria* qu'on rencontre fréquemment à travers le texte biblique original et qui correspondent à des notes placées soit au bas de la page, soit en marge, lesquelles marquent le *qerî* et le *keṭîb*. — 3° Il y a enfin les signes qui représentent la ponctuation proprement dite. Comme il a été déjà traité, t. III, col. 467-469, 504-507, des signes relatifs à la vocalisation, c'est-à-dire de ceux qui ont été mentionnés au 1° et au 2°, il ne sera question ici que de la ponctuation dans le sens strict de l'expression.

II. LA PONCTUATION HÉBRAÏQUE PROPREMENT DITE ET SES DIVERS BUTS. — Ici encore, il est nécessaire d'établir une distinction, car les signes ou accents spéciaux dont nous allons parler servent tout à la fois à trois fins différentes. — *a*) Pour la lecture ordinaire, ils marquent l'accent tonique, c'est-à-dire la syllabe qui doit être mise en relief dans la prononciation. C'est toujours la dernière ou l'avant-dernière, le plus souvent la dernière. Voir t. III, col. 472. — *b*) Pour la lecture modulée de la Bible, *cantillatio*, telle qu'elle a lieu dans les synagogues, ces accents indiquent les élévations et les chutes de la voix, chacun d'eux équivalant à une sorte de neume, qui se compose de plusieurs notes de musique toujours les mêmes. — *c*) Ils marquent enfin la ponctuation des phrases, sujet que nous avons seul à traiter ici. En hébreu, les accents, en tant qu'ils servent à cette fin, portent le nom expressif de *ṭa'am*, « goût, » au pluriel *te'âmîm*, parce qu'ils donnent pour ainsi dire du goût à la phrase.

III. ORIGINE DES ACCENTS DESTINÉS A LA PONCTUATION EN HÉBREU. — Ce système de signes, avec les règles multiples qui le dirigent, suppose, comme celui de la vocalisation auquel il se rattache de très près, un travail de longue haleine. De nombreux savants israélites y prirent part, car il se prolongea pendant plusieurs siècles. — Au moyen âge, les Juifs croyaient généralement que l'accentuation et la vocalisation du texte hébreu de la Bible remontaient jusqu'à Esdras et à ce qu'on appelait la « Grande Synagogue ». Cette opinion avait encore des adhérents au XVII[e] siècle, parmi les hébraïsants chrétiens, comme on le voit par la discussion très vive qui eut lieu sur ce point entre Louis Cappel, qui la rejetait, et les deux Buxtorf, qui l'acceptaient. Voir t. I, col. 1982, t. II, col. 219; J. Schnedermann, *Die Controverse des Ludovicus Cappellus mit den Buxtorfen über die hebr. Punctation*, in-8°, Leipzig, 1879. Quelques rabbins allaient même jusqu'à affirmer que les accents avaient été introduits par les prophètes de l'exil, et qu'ils portaient ainsi le sceau de l'inspiration divine. Bien plus, plusieurs d'entre eux, entre autres Judas Hadassi, l'un des chefs de l'école caraïte, supposaient que les tables de la Loi, lorsque Moïse les reçut au sommet du Sinaï, auraient été munies de

points-voyelles et d'accents. Voir H. Grätz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart,* t. v, p. 503. Au XVIe siècle, le savant juif Élias Levita protesta de toutes ses forces contre ces théories; Louis Cappel fit de même cent ans après.

On ne saurait dire avec certitude si la vocalisation et l'accentuation du texte sacré, c'est-à-dire l'invention des points-voyelles et celle des accents destinés à marquer la ponctuation, furent contemporaines. Celle-ci est peut-être un peu moins ancienne que celle-là. Le grammairien juif Ben-Ascher, dans son traité *Dikduké ha-Teamîm*, réédité en 1879 par Baer et Strack, f. 9, fait en prose rimée l'éloge de la ponctuation biblique et mentionne les « points sans nombre » dont elle se composait, mais sans dire à quelle époque il en fixait l'origine. Il est certain du moins, et communément admis de nos jours, que la ponctuation hébraïque proprement dite est plus récente que saint Jérôme († 420), et que le Talmud, achevé vers l'an 500 après Jésus-Christ. En effet, ni l'un ni l'autre ne la connaissent encore, ainsi qu'on l'a démontré par des arguments irréfutables. Voir la dissertation de H. Hupfeld, dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1830, p. 549-590, 785-816. Le traité *Soferim,* III, 7, où il est parlé pour la première fois de points destinés à marquer la séparation des versets, est postérieur au Talmud.

C'est probablement au VIe siècle de notre ère qu'il faut placer les débuts du système de la vocalisation et de la ponctuation hébraïques. Il se développa lentement, car il ne semble avoir été complet qu'au milieu du VIIIe siècle. Voir *The Jewish Encyclopedia,* in-4°, New-York, t. x, 1905, p. 269. Les plus anciens manuscrits, qui datent du IXe et du Xe siècle, sont pourvus d'accents; il en est de même, jusqu'à un certain point, des fragments hébreux de l'Ecclésiastique, récemment découverts en Égypte. Cf. la *Revue des Études juives,* Paris, t. XL, n. 79, année 1900, p. 1-36; A. E. Cowley et A. Neubauer, *The original Hebrew of a Portion of Ecclesiasticus,* in-f°, Oxford, 1897.

D'après une hypothèse ingénieuse, mais peu vraisemblable, de M. Joseph Derenbourg, dans la *Revue critique,* nouvelle série, t. VII, 1879, p. 453-461, le système de la ponctuation hébraïque se serait élaboré tout entier dans les écoles primaires juives, à l'époque indiquée plus haut, et serait l'œuvre des maîtres d'école, qui auraient inventé ces divers signes pour faciliter aux enfants la lecture du texte hébreu de la Bible. Ce système a une origine plus scientifique. Les hébraïsants s'accordent de plus en plus pour le rattacher à celui des Syriens, inventé dès la fin du Ve siècle, avec lequel il présente de grandes analogies, et dont il provient au moins en partie. Voir P. Martin, *Histoire de la ponctuation et de la Massora chez les Syriens*, in-8°, Paris, 1875, dans le *Journal asiatique,* 7e série, t. v, p. 81-208; A. Wright, *A short History of Syriac Literature,* in-8°, Londres, 1894, p. 115-116. Les Syriens avaient eux-mêmes emprunté leurs accents aux Grecs. D'après une autre théorie, dont H. Prætorius s'est fait l'ardent et savant défenseur, dans son livre *Die Herkunft der hebräischen Accente,* in-8°, Berlin, 1901, la plupart des accents hébreux auraient pour modèles directs la ponctuation et la neumation des Évangéliaires grecs.

En toute hypothèse, le système emprunté, soit grec, soit syrien, ne fut pas adopté tel quel, mais remanié et considérablement développé par les écoles juives de Babylonie et de Palestine, qui prirent en main, de très bonne heure, la vocalisation et la ponctuation du texte biblique. Il existait des divergences assez grandes entre les signes adoptés par les écoles orientales et les écoles occidentales (celles de Palestine). Voir BABYLONIENS (PETROPOLITANUS CODEX) et le fac-simile, fig. 409, t. I, col. 1359. Nos éditions imprimées contiennent l'accentuation palestinienne. — Les massorètes veillèrent sur les signes des voyelles et des accents, avec le même soin religieux et méticuleux que sur les consonnes, comme on le voit par les notes nombreuses des éditions critiques de la Bible hébraïque publiées par S. Baer et Frz. Delitzsch, in-8°, Leipzig, 1869-1896, et par R. Kittel, in-8°, Leipzig, 1905-1906.

IV. IMPORTANCE DU VERSET DANS LA PONCTUATION HÉBRAÏQUE. — Cette ponctuation a pour but principal, en effet, de déterminer les rapports réciproques des mots et des propositions, non pas précisément dans une même phrase, comme c'est le cas pour nos langues européennes, mais dans un même verset. D'où il suit que le verset joue un rôle essentiel dans cette sorte d'accentuation, car c'est par rapport à lui qu'elle est invariablement déterminée. Les *punctatores* ont donc commencé par séparer les versets tant bien que mal, d'après le sens, s'efforçant d'en faire un tout à peu près complet. Ils l'ont ensuite divisé en deux parties, qui ne sont pas nécessairement égales. Chacune de ces parties a été à son tour subdivisée en deux sections plus petites, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on eût atteint des groupes minuscules et inséparables de mots. Ainsi donc, sous le rapport de la ponctuation, chaque verset biblique — et notons de nouveau qu'il ne forme pas toujours ni obligatoirement une phrase complète — est considéré, d'après le langage imagé des anciens grammairiens, comme un territoire, *ditio,* qui est dominé par le double point final (voir plus bas), et que d'autres accents, de valeur décroissante, coupent de façon à former d'autres petits domaines secondaires, selon qu'il est plus ou moins long.

Nous aussi, nous avons des signes disjonctifs, qui partagent la phrase en ses différents membres; mais, tandis qu'il nous suffit d'en posséder quatre, le point, les deux points, le point et virgule, la simple virgule — nous laissons de côté le point d'interrogation, le point d'exclamation et la parenthèse, qui manquent totalement en hébreu — on en rencontre près de trente dans l'ensemble de la Bible hébraïque, sans parler du système de ponctuation qui est propre à quelques livres poétiques. Voir col. 535. Et non contents de séparer ainsi par le menu les propositions et les mots, au moyen de signes divers, les ponctuateurs en ont inventé une seconde classe, qui, à une exception près, le trait d'union, fait complètement défaut dans les langues indo-germaniques : il s'agit des accents conjonctifs, assez nombreux aussi, qui sont destinés à unir entre eux certains mots d'une manière plus étroite. En somme, il n'est pas un seul mot hébreu qui ne soit muni d'un accent quelconque, lequel le sépare du mot précédent ou l'y rattache. — Parmi les accents qui servent à la ponctuation, les uns sont placés sur la première consonne du mot, les autres sur la dernière; pour ce motif, on donne aux premiers le surnom de *prépositifs*, et aux seconds celui de *postpositifs*.

V. DÉSIGNATION DES SIGNES DE LA PONCTUATION HÉBRAÏQUE. — On distingue, ainsi qu'il vient d'être dit, deux grandes catégories d'accents, servant à la ponctuation dans la Bible hébraïque : les *distinctivi* ou disjonctifs, appelés aussi *domini,* « maîtres », c'est-à-dire principaux, à cause de leur importance considérable; les *conjunctivi* ou conjonctifs, qu'on appelait encore *servi,* « serviteurs », subalternes, à cause de leur moindre utilité. D'après la savante grammaire de König, *Lehrgebäude der hebräischen Sprache,* 1881, t. I, p. 75-81, que nous avons prise pour guide principal dans l'énumération qui suit, on en compte jusqu'à 27. Leurs noms hébreux ou araméens se rapportent tantôt à leur forme, tantôt aux fonctions qu'ils remplissent soit pour rendre plus aisée l'intelligence de la phrase, soit en vue de la *cantillatio* des synagogues. Nous n'en avons donné la traduction que lorsqu'elle est moralement certaine, ou de quelque utilité.

Il y a d'abord les accents ordinaires, ou prosaïques, qui sont employés dans la plupart des livres de la Bible, écrits habituellement en simple prose; puis les accents poétiques, qui forment un système particulier, réservé pour les trois livres de Job, des Psaumes et des Proverbes, écrits en vers. Il paraît singulier, à première vue, que ce système n'ait pas été adopté aussi pour le Cantique des cantiques; mais les rabbins ont rangé de bonne heure ce petit livre dans une catégorie spéciale. De part et d'autre, nous trouverons la double classe des accents disjonctifs et des accents conjonctifs.

A) Accents ordinaires ou prosaïques. — 1° Dans ce groupe, les signes *disjonctifs* de la ponctuation sont rangés sous quatre chefs distincts, dont les noms symboliques, relativement récents, marquent la valeur toujours décroissante. On distingue : — *a*) les IMPERATORES, au nombre de deux seulement : 1° le *sôf pâsûk*, « fin du verset », :, toujours précédé du *sillûq*, « cessation », ֽ, qui l'annonce, placé qu'il est sous la syllabe du dernier mot du verset; 2° l'*'aṭnaḥ*, « respiration, pause », ֑, situé habituellement vers le milieu du verset; — *b*) les REGES, au nombre de cinq : 1° le *zâqêf qâṭôn* ou petit *zâqêf*, ֔, dont le nom signifie « élévation »; 2° le *zâqêf gâdôl* ou grand *zâqêf*, ֕; 3° le *rebîa'*, « qui repose », ֗; 4° le *segolṭa'*, « grappe », ֒; 5° le *šalšéleṭ*, « chaîne », ֓; — *c*) les DUCES, au nombre de cinq : 1° le *paštâ'*, « inclinatio » ֙; 2° le *yeṭîb*, « sessio », ֚; 3° le *tifḥâ'*, « largeur de la main », ֖; 4° le *ṭebîr'*, ֛; 5° le *zarqâ'*, ֘; — *d*) les COMITES au nombre de six : 1° le *géreš*, ֜; 2° le *geršaïm* ou *géreš* double, ֞; le *legarmêh*, ֣׀; 4° le *pâzêr*, ֡; 5° le *qarné pârâh*, « cornes de vache », ֟; 6° le *ṭelîšâ' gedôlâh* ou grand *ṭelîšâ'* ֠, qui n'est employé que seize fois dans la Bible.

Cela fait donc en tout, dans le système prosaïque, dix-huit accents disjonctifs. Les « empereurs » marquent toujours la fin et habituellement le milieu du verset; les « rois » servent à diviser les deux sections ainsi obtenues, lorsqu'elles ont une certaine étendue. Cf. Gen., I, 22, où la première moitié du verset, qui est fort courte, n'a aucun accent de cette espèce, tandis que la seconde en contient, parce qu'elle est plus longue; le contraire a lieu au verset 24. Les « ducs » séparent les divers groupes de la phrase; par exemple, le sujet de ses attributs, le complément et les mots qui en dépendent. Les « comtes » ont encore un rôle plus spécial, puisqu'ils séparent simplement les petits groupes de mots.

2° On compte d'ordinaire neuf accents prosaïques *conjonctifs*. Ce sont : 1° le *merkâ'*, « prolongement », ֥; 2° le *merkâ' kefûlâ'* ou double *merkâ'*, ֦; 3° le *mûnaḥ*, ֣, semblable au *legarmeh*; 4° le *dargâ'*, ֧; 5° le *mâhpâk*, ֤; 6° le *qadmâ'*, appelé aussi *'azlâ'*, ֨; 7° le *ṭelîšâ' qetannâh* ou petit *ṭelîšâ'*, ֩; 8° le *gérah*, nommé aussi *galgal*, ֪, qui précède toujours le *pâzêr gâdôl* et qui, comme cet accent disjonctif, n'est employé que seize fois dans la Bible; 9° le *ma'yelâ'*, ֖. Seuls, les mots étroitement unis par le sens, comme le nominatif et le génitif qui en dépend, le substantif et l'adjectif qui lui sert d'épithète, sont reliés l'un à l'autre par un acccent conjonctif.

B) Les accents dits poétiques sont en partie les mêmes que les accents ordinaires, dont on vient de parcourir la liste, et ils en diffèrent en partie. La dissemblance entre les deux systèmes d'accentuation se rattache moins à la ponctuation proprement dite qu'aux modulations différentes de la voix, lorsque les livres de Job, des Psaumes et des Proverbes sont lus comme partie intégrante du culte dans les synagogues. On en compte 20, qui se divisent aussi en deux classes principales. — 1. Les accents *disjonctifs* sont : 1° le *sillûq* avec le *sôf pâsûq*, : et ֽ; 2° le *'oleh veyôred*, « montant et descendant », que l'on nomme aussi *mêrkâ' mâhpâk*, parce que les deux signes dont il se compose sont ceux qui représentent ces deux accents, ֥֫; 3° l'*'aṭnâḥ*, ֑, qui a une valeur moindre que dans le système ordinaire; 4° le *rebîa' gâdôl* ou grand *rebîâ'*, ֗; 5° le *rebîa' qâṭôn* ou petit *rebîa*, ֗, semblable au précédent, mais formé d'un point plus petit; 6° le *rebîa' mugrâš*, c'est-à-dire le *rebîâ'* précédé du *géreš*, ֗֜; 7° le *šalšéleṭ gedôlâh* ou grand *šalšéleṭ*, ֓׀; 8° le *zarqâ'* ou *ṣinnôr*, ֮; 9° le *deḥi*, auquel on donne encore le nom de *tifḥâ'* initial ou prépositif, ֭; 10° le *pâzêr*, ֡; 11° le *mahpâk legarmêh*, ׀֤; 12° le *'azlâ' legarmeh*, ׀֨. — 2. Les accents conjonctifs sont : 1° le *mêrkâ'*, ֥; 2° le *mûnâḥ*, ֣; 3° le *'illûy* ou *mûnaḥ* supérieur, ֬; 4° le *tarḥâ*, identique au *deḥî* non prépositif, ֭; 5° le *gérâh* ou *galgal*, ֪; 6° le *mahpâk*, ֤; 7° le *'azlâ'*, ֨; 8° le *šalšéleṭ qetannâh* ou petit *šalšéleṭ*, ֓.

C) Le maqqêf et le *méṭeg*. — A ces divers signes de la ponctuation hébraïque, il faut joindre le *maqqêf* et le *méṭeg*, qui s'y rattachent de très près. Le *maqqêf*, « lien », consiste en un gros trait horizontal, ־, placé en haut de la ligne, entre deux ou plusieurs mots qu'il associe très étroitement, de sorte qu'ils sont censés ne plus former qu'une seule expression. Par ex. : כָּל־אָדָם, *kôl-'âdâm*, « tout homme »; אֶת־כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ, *'eṭ-kôl-'ăšer-lô*, « tout ce qui est à lui ». Certaines particules, entre autres אֶת, signe de l'accusatif, אֶל, « vers », עַל, « sur », en sont presque toujours accompagnées. Le *maqqêf*, faisant refluer l'accent tonique vers la fin du mot qu'il sert à créer, modifie par là-même, en les abrégeant, les voyelles des premières syllabes de ce mot nouveau. — Le *méṭeg*, « frein », a la forme d'un petit trait vertical, placé en bas de la ligne, ֽ, et à la gauche d'une voyelle. Comme son nom l'indique, il arrête l'attention du lecteur, qu'il avertit de ne pas glisser trop rapidement sur la syllabe ainsi notée. Il marque aussi un accent tonique secondaire. Il a parfois une importance spéciale pour la prononciation de certaines voyelles; par exemple, pour distinguer *a* de *o*, *i* long de *i* bref, etc.

VI. QUELQUES REMARQUES SUR CES DIVERS ACCENTS. — 1. Ce double système de ponctuation est, on le voit, assez compliqué, non seulement à cause du grand nombre des signes employés, mais encore parce que plusieurs de ces signes sont identiques, ou presque identiques entre eux, et aussi parce que, insérés à travers les voyelles, ils rendent tout d'abord la lecture plus difficile. Heureusement, il n'est pas nécessaire d'en avoir une connaissance approfondie pour bien comprendre le texte original de l'Ancien Testament. Pour l'hébraïsant ordinaire, il suffit d'être familiarisé avec les accents principaux. Leur multiplicité même montre, à elle seule, que plusieurs d'entre eux ne peuvent avoir qu'une infime valeur; souvent ils n'équivalent pas même au quart d'une de nos virgules.

2. Lorsqu'on étudie la ponctuation hébraïque dans le détail, on est forcé d'admettre qu'elle est réellement ingénieuse, tout en demeurant subtile et complexe. Le choix des accents, soit disjonctifs, soit conjonctifs, a été déterminé d'avance par les ponctuateurs et les grammairiens; tel accent conjonctif ne peut s'employer qu'avec tel accent disjonctif, à l'exclusion de tout autre, et réciproquement.

3. Si quelques-uns de ces signes ont la même forme ou ressemblent à une voyelle — c'est le cas pour le *rebîa*, qui est identique au *cholem*, c'est-à-dire à l'*o* — leurs inventeurs ont pris soin qu'on ne pût pas aisément les confondre. C'est ainsi que, dans le système ordinaire ou prosaïque, le *paštâ*, ֙, est placé au-dessus de la consonne qui termine le mot, tandis que le *qadmâ'*, qui lui est identique, est mis sur la première consonne de la syllabe accentuée. De même, le *yeṭîb*, ֚, est placé à droite et au-dessus de la première

consonne, tandis que le *mahpâk*, qui lui est entièrement semblable, est mis à gauche de la syllabe qui porte l'accent tonique, etc.

4. Les principaux signes de ponctuation entraînent souvent des changements dans les voyelles auprès desquelles ils sont placés. Tantôt ils les allongent, tantôt ils les abrègent, suivant les circonstances. Les grammaires un peu complètes donnent les règles de ces changements. — Il arrive çà et là que le même accent est employé plusieurs fois de suite dans un membre de phrase. Cf. Gen., I, 20, dans la première moitié du verset. Il perd alors graduellement de sa force, au fur et à mesure qu'on avance dans la phrase.

VII. Utilité de ce système de ponctuation. — Elle est indéniable, car cet ensemble de signes a d'abord contribué à fixer de bonne heure le sens traditionnel du texte original de l'Ancien Testament, en joignant et en séparant les mots d'une manière logique; puis, grâce à la vigilance minutieuse des massorètes, qui n'ont pas moins surveillé la ponctuation que les consonnes et les voyelles, elle a servi aussi à maintenir ce texte dans une assez grande pureté. Le travail des ponctuateurs se conforme bien, d'ordinaire, à la signification naturelle de la parole divine. Il représente l'interprétation courante de la Bible hébraïque par les anciens Juifs, à l'époque où il fut accompli.

La ponctuation hébraïque parut, pendant longtemps, si excellente aux commentateurs israélites, qu'Abraham Aben Esra, au XII[e] siècle, alla jusqu'à édicter cette règle : « Aucune interprétation d'un passage biblique ne devrait être acceptée, si elle n'est pas conforme à l'accentuation. » Néanmoins, dans la pratique, presque aucun exégète juif ne s'est conformé rigoureusement à ce principe, pas même Aben Esra; et ils ont eu raison, car le système a des imperfections manifestes, et il est évident que ses créateurs n'ont eu ni le désir, ni le droit d'imposer des liens perpétuels à ceux qui devaient interpréter après eux les saintes Écritures. Un autre savant juif très illustre, Kimchi, a donc pu dire en toute justesse, *In Ose.*, XII 17 : « En interprétant l'Écriture, nous ne sommes pas liés par les accents. » Il y a quelques endroits, cependant, où la ponctuation rabbinique est préférable à celle des Septante et de la Vulgate; par exemple, au passage célèbre Is., XL, 3, où on lit, d'après l'accentuation de l'hébreu : « Une voix crie : Dans le désert préparez le chemin du Seigneur; » d'après les Septante et notre version latine officielle, comme aussi d'après les passages du Nouveau Testament qui reproduisent ce texte, Matth., III, 3; Marc., I, 3; Luc., III, 4; Joa., I, 23 : « Une voix crie dans le désert : Préparez... »

VIII. Bibliographie. — 1° Dans les temps plus éloignés de nous. Le plus ancien traité que nous ayons sur la ponctuation hébraïque est celui du grammairien juif Ben Ascher, qui vivait dans la première moitié du X[e] siècle; il a été réédité sous ce titre : *Diqduqé ha-Teamim des Ben-Ascher von Tiberias, herausgegeben von S. Baer und H. L. Strack*, in-8°, Leipzig, 1879. On a aussi, dans le même sens, J. Derenbourg, *Manuel du Lecteur, traduction d'un traité arabe sur les accents et la Massora*, in-8°, Paris, 1871; voir aussi *Journal asiatique*, juillet-décembre, 1870, VI[e] série, t. XVI, p. 309-550. — 2° Ouvrages spéciaux, contemporains : A. B. Davidson, *Outlines of hebr. Accentuation*, in-8°, Londres, 1861; A. Geiger, *Zur Nakdanim (= Punktatoren) Literatur*, dans la *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, 1872, t. X, p. 10-35; L. Segond, *Traité élémentaire des accents hébreux*, in-8°, Genève, 2[e] édit., 1874; E. König, *Gedanke, Laut und Accent als die drei Faktoren der Sprachbildung*, in-8°, Weimar, 1874; H. Strack, *Beitrag zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes*, dans les *Theolog. Studien und Kritiken*, 1875, p. 736-747; M. Schwab, *Des points-voyelles dans les langues sémitiques*, dans les *Actes de la Société philologique*, t. VII, in-8°, Paris, 1875; Frz. Delitzsch, *Elementa accentuationis metricæ*, dans l'ouvrage *Liber Psalmorum, textum massoreticum accuratissime expressit... S. Baer*, in-8°, Leipzig, 1880, p. VIII-XII; J. Wejnkoop, *Leges de accent. hebr. linguæ ascensione*, in-8°, Leyde, 1881; H. Grätz, *Étude sur la ponctuation hébraïque*, dans la *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1882, p. 389-409; W. Wickes, *A treatise on hebr. Accentuation*, in-8°, Oxford, 1881-1887, ouvrage très solide; Hermann, *Zur Geschichte des Streites über die Entstehung der hebräischen Punktation*, in-8°, Ruhrort, 1885; A. Büchler, *Untersuchungen zur Entstehung und Entwickelung der hebr. Accente*, in-8°, Vienne, 1891; A. Ackermann, *Das hermeneutische Element in der biblischen Accentuation*, in-8°, Berlin, 1893; Nathan, *Die Tonzeichen in der Bibel*, in-8°, Hambourg, 1893; J. Bachrach, *Das Alter der hebr. Vocalisation und Accentuation*, in-8°, Varsovie, 1895; H. Grimme, *Grundzüge der hebräischen Akzente und Vokallehre*, in-8°, Fribourg (Suisse), 1896; J. M. Japhet, *Die Accente der heiligen Schriften*, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1896; F. Praetorius, *Ueber dem zurückweichenden Accent im Hebräischen*, in-8°, Halle, 1897; Id., *Die Herkunft der hebr. Accente*, in-8°, Berlin, 1901; P. Kahle, *Zur Geschichte der hebräischen Accente*, dans la *Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft*, 1901, t. LV, p. 167-194; *The Jewish Encyclopedia*, New-York, 1900-1905, t. I, au mot « Accents », p. 149-158, et t. X, au mot « Punctuation », p. 268-273. Voir aussi E. König, *Historisch-kritischer Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, t. I, Leipzig, 1881, p. 52-90; t. II, 1[re] partie, Leipzig, 1895, p. 349-362.

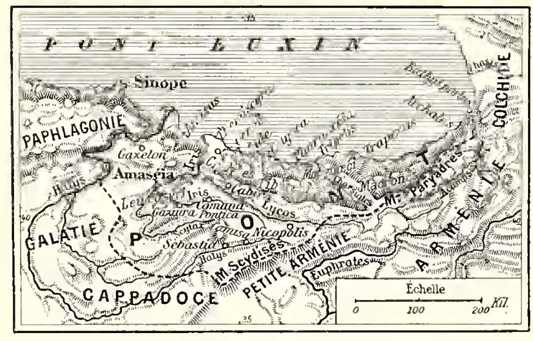
L. Fillion.

1. PONT (grec : Πόντος), nom qui a désigné, à différentes époques de l'histoire, un territoire du nord-est de l'Asie-Mineure, dont les limites ont beaucoup varié. Directement il représente la mer, πόντος, et en particulier la mer Noire, le Pont Euxin des anciens, Πόντος εὔξεινος, « mer hospitalière. » Puis on l'employa comme une dénomination appliquée aux côtes sud-est de cette mer. Xénophon, *Anabasis*, V, VI, 15, est le plus ancien auteur qui en ait usé en ce sens. Ailleurs, nous apprenons que c'est une abréviation pour Καππαδοκία ἡ περὶ τὸ Εὔξεινον, « la Cappadoce qui est près de l'Euxin, » Polybe, V, 43, ou Κ. ἡ πρὸς τῷ πόντῳ, « la Cappadoce qui est près de la mer. » Strabon, XII, I, 4.

I. Situation géographique. — A l'origine, le pays qui portait ce nom n'était donc qu'une bande de territoire qui s'étendait le long de la côte de l'Euxin, entre la Colchide, à l'est, et le fleuve Halys, à l'ouest. Il faisait partie du vaste domaine de la Cappadoce, qui allait de la Cilicie au Pont Euxin. Sous la domination persane, il fut divisé en deux satrapies ou gouvernements, dont le plus septentrional, borné au nord par la mer et au sud par le mont Paryadrès, fut appelé, comme nous venons de le voir, Cappadoce sur le Pont, puis simplement le Pont. Du côté de l'ouest, son territoire s'avançait davantage dans les terres. Les contrées limitrophes étaient : au sud-ouest, la Galatie; au sud la Cappadoce proprement dite et la Petite Arménie; à l'est, la Colchide et l'Arménie; à l'ouest, la Paphlagonie. Voir fig. 121. Néanmoins, comme nous l'apprendra le résumé de l'histoire du Pont, ces limites ne furent pas les mêmes à toutes les époques.

Sous le rapport de la géographie physique, la région qui forma toujours le noyau principal du Pont est accidentée à l'extrême, comme le sont peu de contrées de notre globe. C'est essentiellement un pays de montagnes. Les monts principaux sont, à l'est, le Paryadrès et le Scydisès, qui se dressent comme des remparts gigantesques : le premier, tout le long du littoral, en

face du Caucase, tandis que l'autre s'avance à l'intérieur, comme un prolongement de l'Antitaurus. Quelques-uns de leurs sommets atteignent plus de 3000 mètres. Les montagnes du sud donnent naissance à de nombreuses rivières, qui sillonnent tout le pays; on en a compté jusqu'à vingt-huit. Les principales sont le Halys, aujourd'hui *Kisil-Irmack,* l'Iris et le Lycos. Les vallées étaient très fertiles, surtout celle qui borde le Pont Euxin; elles produisaient, spécialement dans la partie occidentale, toutes sortes de céréales et d'arbres fruitiers. Cf. Strabon, XII, I, 15; Pline, *H. N.,* XIV, 19; Théophraste, *Hist. plantar.,* IV, 5; VIII, 4; IX, 16. Les abeilles y abondaient; aussi faisait-on un commerce considérable de miel et de cire. Voir Xénophon, *Anab.,* IV, VIII, 16, 20; Pline, *H. N.,* XXI, 45. Les eaux des rivières étaient très poissonneuses, et l'on trouvait des minerais variés dans les montagnes. On rencontrait partout, suivant les zônes et les altitudes, des pâturages, des champs cultivés, des vignobles, des vergers, des forêts. La situation commerciale était excellente aussi,



121. — Carte du Pont.

grâce aux ports de l'Euxin et aux vallées fluviales. Le climat est généralement tempéré, doux et agréable, comme celui de la région méditerranéenne. Cf. Strabon, II, I, 15; XII, II, 10.

Les habitants appartenaient par leur origine, les uns à la Colchide, les autres à la Grèce, d'autres à de nombreuses tribus dont la parenté ethnologique est très obscure; parmi elles, on mentionne les *Tibareni,* les *Macrones,* les *Mocynœci,* les *Chalybes,* etc. Quelques-unes appartenaient à la race sémitique, notamment les *Leucosyri,* ou Syriens blancs, qui semblent être descendus des Assyriens. A eux tous, ils formaient une vraie mosaïque de nations, et parlaient, au dire des anciens auteurs, 22 ou 25 langues distinctes. Voir Valère-Maxime, VIII, VII, 16; Quintilien, I, II, 50; Pline, *H. N.,* XXV, 2; Aulu-Gelle, XVII, 17. Le long de la côte, des colonies grecques, venues en partie de Sinope, en partie de Milet, s'étaient établies depuis le XVIIe siècle avant J.-C. et étaient parvenues à une grande prospérité. Les peuplades de l'intérieur, surtout à l'est, étaient très sauvages, à demi barbares. Voir Strabon, *loc. cit.;* R. Hansen, *De gentibus in Ponto orientali habitantibus,* Kiel, 1876.

Plus de cent villes, dont plusieurs riches et peuplées, étaient un signe de la prospérité du pays; quelques-unes d'entre elles sont encore pleines de vie. Les plus célèbres étaient 1° sur le rivage de l'Euxin : Sinope, actuellement *Sinoub,* Amisus ou *Samsoûn,* Trapezus ou Trébizonde, Pharnacéia, Side; 2° dans l'intérieur : Amaséia, qui devint, l'an 7 avant J.-C., la capitale de la province romaine du Pont; Comana Pontica, Lycopolis, Sébastia ou *Sivâs;* Cabira, appelée plus tard Néocésarée.

II. Histoire du Pont. — Elle est assez difficile à résumer, tant elle a eu de vicissitudes. Tel est d'ailleurs le cas pour la plupart des provinces d'Asie Mineure. Après l'époque de Cyrus, le Pont demeura sous la domination au moins nominale de la Perse, et fut gouverné par des satrapes. Cf. Hérodote, III, 94; VII, 77, etc. Ses annales proprement dites ne s'ouvrent qu'avec la famille des Mithridate, qui lui procura tant de gloire et aussi tant de revers. Un premier Mithridate, qu'on dit avoir appartenu à la noblesse perse, fut le fondateur de cette dynastie. Ariobazane, son fils, 363-337 avant J.-C., subjugua quelques tribus du Pont, qui avaient été jusqu'alors plus ou moins indépendantes, et jeta ainsi les bases d'un territoire à part. Voir Diodore de Sicile, XV, 90. Son fils et successeur, Mithridate II, poursuivit son œuvre. Mais c'est surtout Mithridate III, 301-266, qui fonda vraiment le royaume du Pont, en profitant, pour s'établir solidement, des guerres intestines que se livraient alors les *Diadoques* ou successeurs d'Alexandre le Grand. On le désigna plus tard par le surnom de *ktistès,* « fondateur ». Il prit le titre de roi en 296. Son domaine, qui s'étendait d'abord sur les districts paphlagonien et cappadocien situés près du cours inférieur du fleuve Halys, ne tarda pas à embrasser aussi les régions pontiques proprement dites. Durant deux siècles ce royaume continua de grandir, presque en silence, éclipsé par les deux dynasties des Séleucides et des Ptolémées, et même aussi par les deux petits royaumes de Bithynie et de Pergame, nés en même temps que lui.

C'est sous son dernier roi, Mithridate VI Eupator, dit le Grand (120-63), qu'il s'éleva tout à coup à une grandeur prodigieuse. Ce prince fut presque perpétuellement en guerre, en premier lieu avec ses voisins du nord-est de l'Asie, auxquels il enleva tour à tour la Chersonèse taurique, la Colchide, la Petite Arménie et une grande partie de l'Asie Mineure, puis avec les Romains, dont il avait d'abord recherché l'amitié. Sa lutte avec Rome se prolongea, à part quelques intervalles de trêve, durant de longues années, 92-65 avant J.-C. La grande république n'eut guère d'adversaires plus terribles. Cicéron disait de lui, *Pro Manl.,* XV, 32, que c'était « le plus grand des rois auxquels le peuple romain eût jamais fait la guerre. » Sylla lui-même, envoyé contre lui, n'arriva pas à remporter des avantages décisifs. Finalement, Mithridate fut défait par Pompée en 65, et son territoire fut divisé en plusieurs morceaux. La région septentrionale, voisine de la mer Noire, et la région occidentale furent incorporées à la province de Bithynie, établie depuis l'an 74, et la nouvelle province ainsi formée reçut le nom de *Bithynia et Pontus.* Les districts méridionaux furent partagés entre un certain nombre de petits dynastes du pays. Cf. Dion Cassius, XLII, 45; Strabon, XII, I, 4. C'est ainsi que Polémon reçut d'Antoine, l'an 36 avant J.-C., le territoire situé près du Lycos, qui fut nommé *Pontus polemoniacus.* De son côté, Déjotare, roi de Galatie, recevait la partie située entre les rivières Iris et Halys, qui forma le *Pontus galaticus.* Enfin, la partie orientale échut au roi de Cappadoce, et devint le *Pontus cappadocicus.* On trouve ces trois contrées ainsi désignées, non seulement par les historiens, mais aussi sur d'anciennes inscriptions. A Polémon Ier succéda Polémon II, qui, en 63 après J.-C., se désista en faveur de Néron. Suétone, *Nero,* 8. Il avait épousé en secondes noces Bérénice, fille d'Hérode Agrippa Ier et sœur d'Hérode Agrippa II. Josèphe, *Ant.,* XX, VII, 3. Voir Bérénice 2, t. I, col. 1612.

III. Le Pont et le Nouveau Testament. — Le Pont est mentionné à trois reprises dans les écrits du Nouveau Testament : deux fois au livre des Actes, II, 9, et XVIII, 2, et une fois au début de la Ire Épître de saint Pierre, I Pet., I, 1. Dans le premier de ces passages, Act., II, 9, le Pont est cité avec plusieurs autres provinces d'Asie Mineure, la Cappadoce, l'Asie proconsulaire, la Phrygie et la Pamphilie, dans la longue liste

des contrées d'où un certain nombre de Juifs étaient venus à Jérusalem, pour célébrer la première Pentecôte qui suivit la mort de Notre-Seigneur et qui fut témoin de la descente du Saint-Esprit sur l'Église naissante. Dans le second texte, Act., XVIII, 2, nous apprenons qu'Aquila, le célèbre ami et collaborateur de saint Paul, était originaire de cette contrée. Enfin, la première Épître de saint Pierre est adressée simultanément aux chrétiens « du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie ». D'après le sentiment général des critiques, le livre des Actes et la *Ia Petri* furent composés vers l'an 63 de notre ère; mais le premier des trois textes signalés se rapporte à peu près à l'an 30, et le second, relatif au decret par lequel Claude exila les Juifs de Rome vers 50, nous ramènent quelques années plus haut. Or, le résumé historique qui précède a montré qu'au Ier siècle de notre ère le mot Pont pouvait recevoir deux significations distinctes, selon qu'on l'appliquait au royaume de Polémon II, ou à la province romaine *Bithynia et Pontus*. Mais la plupart des commentateurs supposent à bon droit que, dans nos trois passages, le nom du Pont semble avoir été employé d'une manière toute générale, sans allusion aux diverses péripéties de l'histoire du pays et aux vicissitudes de son territoire.

Nous manquons de détails sur l'évangélisation du Pont. Elle eut lieu sans doute sous l'influence de saint Paul et de ses disciples. Le pays n'était pas directement sur la route des premiers prédicateurs. Le fait que saint Pierre compte le Pont parmi les destinataires de sa Ire Épître suppose qu'il y avait alors dans cette contrée des Églises ferventes, entièrement constituées. Voir surtout I Pet., V, 1-7. D'après quelques auteurs, le prince des Apôtres les aurait connues personnellement; mais, selon l'opinion générale, il paraît peu probable qu'il soit allé jusque-là. Voir PIERRE (SAINT), t. IV, col. 370. Dans sa lettre si célèbre à Trajan, qui date de l'année 112, Pline le jeune atteste, *Epist.*, 96, qu'il y avait alors un nombre considérable de chrétiens dans la province *Bythinia et Pontus*, dont il était le gouverneur : à tel point, dit-il, que les temples païens étaient déserts et les sacrifices interrompus en divers lieux. Quelques apostats prétendaient même avoir abandonné la religion chrétienne 25 ans auparavant. Ce dernier trait suppose que le christianisme avait pénétré dans la région au moins vers l'an 87; mais nous avons vu que, d'après le Nouveau Testament, il y fut introduit beaucoup plus tôt.

Voir Marquardt, *Römische Staatsverwaltung,* 2 in-8°, Leipzig, 1873, p. 192-216; E. Meyer, *Geschichte des Königreichs Pontus,* in-8°, Leipzig, 1879; E. Reclus, *Nouvelle géographie universelle,* t. IX, *L'Asie antérieure,* in-4°, Paris, 1884, p. 555-562; Rollin et Feuardent, *Trois royaumes de l'Asie Mineure: Cappadoce, Bithynie, Pont,* in-8°, Paris, 1888; Th. Reinach, *Mithridate Eupator, roi du Pont,* in-8°, Paris, 1890; W. Ramsay, *Historical geography of Asia Minor,* in-8°, Londres, 1890; Id., *The Church in the Roman Empire,* in-8°, Londres, 1893. L. FILLION.

2. PONT (grec : γεφυροῦν; Vulgate : *pons*), construction jetée au-dessus d'un cours d'eau, pour permettre de le traverser (fig. 122). Il n'en est question que dans un seul passage, II Mach., XII, 13, et encore ne s'y agit-il pas de pont proprement dit. Voir CASPHIN, t. II, col. 331.



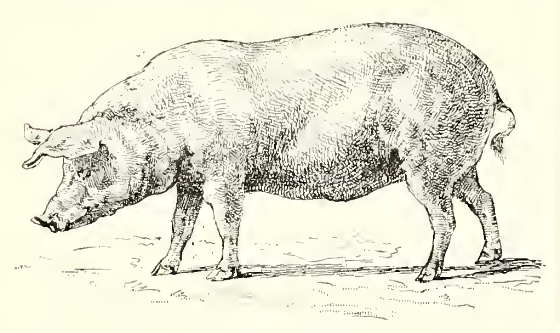
122. — Construction d'un pont par tes Assyriens pour passer une rivière. D'après *Gates of Balawat,* pl. 74.

PONTIFE, grand-prêtre des Juifs. La Vulgate appelle souvent le grand-prêtre *pontifex* dans les livres historiques de l'Ancien Testament et dans l'Évangile de saint Jean. Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 295. Dans l'Épître aux Hébreux, V, 5, etc., Jésus-Christ est appelé le pontife, ἀρχιερεύς, de la loi nouvelle.

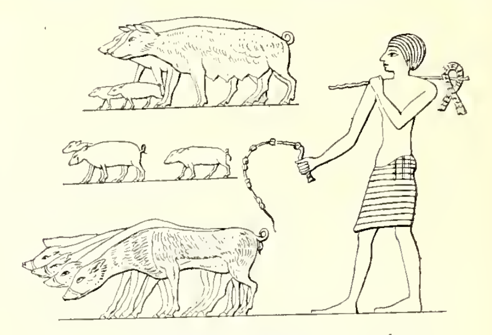
POOLE ou **POLE** (en latin Polus) Matthew, né à York en 1624, mort à Amsterdam le 12 octobre 1679. Il se rattachait par son père aux Poles ou Pools de Spinkhill en Derbyshire. Après avoir pris ses degrés universitaires à Cambridge, il exerça le ministère pastoral dans la paroisse presbytérienne de S. Michael-le-Querne, mais il démissionna en 1662 aussitôt après le vote de l'*Uniformity Act*. Ce fut alors que, plus libre de son temps, et à l'instigation de William Lloyd qui devait être plus tard évêque anglican de Worcester, il écrivit la *Synopsis Criticorum aliorumque Sacræ Scripturæ Interpretum,* le travail le plus important d'une active carrière. Il puisa largement aux sources rabbiniques et catholiques, affirment ses biographies; il emprunta peu de chose à Calvin et rien à Luther. Le premier volume parut, in-f°, en 1669, le 2e en 1671, le 3e en 1673, le 4e en 1674, le 5e en 1676. — A l'époque de ce que les protestants appellent le *Popish Plot,* comme son nom fut mêlé incidemment aux déclarations ultra-fantaisistes de Titus Oates, Poole crut devoir

se réfugier à Amsterdam où il mourut. — Une 2e édition de la *Synopsis,* 5 in-f°, fut publiée à Francfort en 1679; une 3e édition à Utrecht en 1684; une 4e à Francfort en 1694 (toujours en 5 in-f°), augmentée d'une vie de l'auteur, une 5e à Francfort en 1709, 6 in-f°, grossie d'un commentaire sur les Apocryphes (deutérocanoniques). L'ouvrage fut mis à l'*Index* le 21 avril 1693. — Poole mourut avant d'avoir pu terminer ses *Annotations on the Holy Bible* qu'il n'eut le temps de pousser que jusqu'au chapitre LVIII d'Isaïe. Le travail fut achevé par d'autres presbytériens et publié en 2 in-f°, 1683. Il a été souvent réimprimé. La dernière édition, 3 in-8°, a paru en 1840. — Voir S. Lee, *Dictionary of national Biography,* t. XLVI, 1896, p. 99. J. MONTAGNE.

PORC (hébreu : *ḥăzîr,* le *ḫumṣiru* assyrien; Septante : χοῖρος, ὗς; Vulgate : *porcus, sus*), mammifère de l'ordre des bisulques, à pied fourchu et à doigts pairs; c'est le type des porcins (fig. 123). — Le porc est surtout remarquable par sa voracité, qu'on exploite pour l'engraisser. Il se nourrit de glands et de fruits sauvages. Guidé par son odorat très fin, il fouille la terre de son boutoir pour y chercher les larves d'insectes, les racines et les tubercules. Tous les détritus lui sont bons, et, pour les trouver, il se vautre dans toutes les fanges. Il lui arrive de dévorer ses petits et même parfois de jeunes enfants. Il vit jusqu'à 20 ans, et, chaque année, la truie a deux portées de 12 à 15 petits chacune. La chair du porc fournit un aliment substantiel, mais de digestion un peu difficile. Dans les pays chauds, elle devient aisément malsaine.


123. — Le porc.

1° L'usage de la viande de porc était interdit aux Israélites. Lev., XI, 7; Deut., XIV, 8. Cf. Tacite, *Hist.*, V, 4; Juvénal, *Sat.*, XIV, 98; Macrobe, II, 4. Cette prohibition ne leur était pas spéciale. En Égypte, le simple contact du pourceau rendait impur. Cependant, à la pleine lune, il était permis d'immoler des porcs à Osiris et à la Lune, et ensuite d'en manger, mais seulement ce jour-là. Hérodote, II, 47. Les Égyptiens ne laissaient pas d'élever des porcs en grand nombre (fig. 124); quand les eaux du Nil se retiraient, ils lâchaient les porcs dans les champs avant de les ensemencer; le piétinement de ces animaux suffisait à tenir lieu de labour. Hérodote, II, 14. Cf. Élien, *Hist. animal.*, X, 16; Plutarque, *De Isid.*, 8; Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 13. L'abstention du porc était encore en vigueur chez les Indiens, Élien, *Hist. animal.*, XVI, 37; cf. t. I, col. 615; chez les Arabes. Pline, *H. N.*, VIII, 78, dont la coutume a été consacrée par le Coran, II, 168; V, 4; VI, 146; XVI, 116; chez les Éthiopiens, Porphyre, *De abstin.*, I, 14; chez les Phéniciens, Hérodien, V, 6, 21; voir cependant Lampride, *Vit. Héliogabal.*, 31, qui est d'un avis contraire. Les Crétois s'en abstenaient également, mais parce qu'ils considéraient le porc comme sacré. Athénée, IX, 375. Les troglodytes ou les Chananéens qui précédèrent les Hébreux en Palestine mangeaient le porc ou l'offraient en sacrifice. On a retrouvé dans les cavernes de l'époque néolithique, à Gazer, les ossements de ces animaux. Cf. *Revue biblique,* 1904, p. 428. Les ossements de porcs qui abondent dans le haut-lieu néolithique de Gazer, donnent même à penser que le porc était une victime préférée dans l'ancien culte chananéen, ce qui expliquerait encore la prohibition absolue de l'usage du porc par la loi mosaïque. Cf. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 188, 202. Tacite, *Hist.,* V, 4, se fait l'écho d'une fable, quand il prétend que les Israélites s'abstenaient du porc à cause d'une lèpre dont ils auraient été atteints et à laquelle le porc est sujet. Porphyre, *De abstin.,* I, 14, prend l'effet pour la cause, quand il dit que les Phéniciens et les Juifs ne mangeaient pas de porc parce qu'il ne s'en trouvait pas dans leurs pays. Les raisons qui avaient déterminé le législateur des Hébreux étaient à la fois d'ordre moral et d'ordre hygiénique. Voir t. I, col. 617, 620. Cf. S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, II, 6, t. XXIII, col. 291. L'abstention de la chair de porc demeura l'une des caractéristiques du peuple juif. Cf. Philon, *De concupiscent.*, 4-9, édit. Mangey, t. II, p. 352-355; Juvénal, *Sat.*, VI, 160; XIV, 98; Cassel, *De Judæorum odio et abstinentia a porcina ejusque causis,* Magdebourg, 1740.


124. — Porcher et troupeau de porcs en Égypte. D'après Wilkinson, *Manners,* t. II, p. 100.

2° Les prescriptions de la loi ne furent pas toujours suivies par les Israélites. Isaïe, LXV, 4, parle de ceux qui, de son temps, mangeaient de la chair de porc et des mets impurs, dans des cachettes où ils se retiraient la nuit. Il décrit ce que se passait dans les jardins idolâtriques, où, à l'exemple de celui qui présidait l'assemblée, chacun mangeait de la chair de porc et d'autres choses abominables. Is., LXVI, 17. — A l'époque machabéenne, les persécuteurs des Juifs entreprirent de leur imposer la transgression de la loi mosaïque au sujet du porc. Pour profaner le sanctuaire, le roi Antiochus Épiphane ordonna, sous peine de mort, d'y offrir en sacrifice des pourceaux et d'autres animaux impurs. Beaucoup de Juifs se soumirent à cet ordre. I Mach., I, 50, 55. Il voulut aussi obliger les Juifs fidèles à manger la viande de porc, et il la faisait introduire de force dans la bouche de ceux qui résistaient. II Mach., VI, 18. Le docteur Éléazar donna à cette occasion un admirable exemple de droiture de conscience et de fermeté. II Mach., VI, 18-31; voir ÉLÉAZAR, t. II, col. 1652. Sept frères et leur mère subirent ensuite courageusement le martyre, plutôt que de manger de la chair de porc. II Mach., VII, 1-41. Sous Caligula, le préfet d'Égypte, Flaccus, obligeait les femmes juives à manger de la chair de porc en plein théâtre. Philon, *In Flacc.*, 11, t. II, p. 529-531. Par la suite, les Juifs ne furent pas toujours aussi intransigeants dans leur répulsion pour la chair de porc. Cf. Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la synagogue,* Paris, 1844, t. I, p. 265, 266.

3° L'horreur dont le porc était l'objet parmi les Israélites se manifeste en plusieurs passages de la Sainte

Écriture. Pour marquer le mépris de Dieu à l'égard du culte purement extérieur, Isaïe, LXVI, 3, dit : « Celui qui présente une oblation offre du sang de porc, » c'est-à-dire celui qui présente à Dieu une oblation sans l'accompagner de sentiments intérieurs lui est aussi odieux que s'il offrait du sang de porc. La femme qui a le don de la beauté, mais est dépourvue de sens, est comparée à un anneau d'or au nez d'un pourceau. Prov., XI, 22. Anneau et beauté sont également mal placés. Notre-Seigneur dit : « Ne jetez pas vos perles devant les pourceaux, de peur qu'ils ne les foulent aux pieds. » Matth., VII, 6. Les pourceaux désignent ici les hommes grossiers, uniquement préoccupés de plaisirs immondes et de pensées terrestres. Ils n'apprécieraient pas, ils mépriseraient, ils profaneraient la doctrine évangélique et les biens spirituels, représentés par les perles. Inutile donc de les leur offrir. Pour indiquer le degré d'abaissement où est tombé le fils prodigue, Notre-Seigneur dit qu'on l'envoya garder les pourceaux. Luc., XV, 15. Les docteurs interdisaient aux Juifs d'être gardiens de pourceaux. *Baba kama,* VII, 7; *Jerus. Schekalim,* f. 47, 3. Mais le fils prodigue n'est plus dans son pays; il est tombé si bas qu'il est devenu étranger à sa famille et à sa nation. Enfin, saint Pierre, parlant des faux docteurs qui, après avoir connu la vérité, enseignent le mensonge, leur applique le proverbe : « La truie vautrée s'est lavée dans le bourbier. » II Pet., II, 22. Horace, *Ep.*, I, II, 26, dit de même, en unissant ensemble, comme l'Apôtre, le chien et la truie :



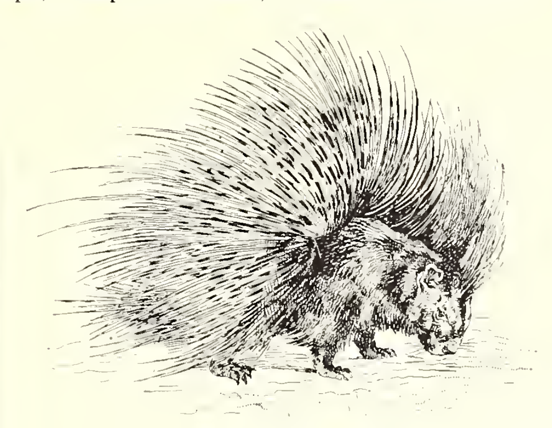
125. — Tuile de la *Legio* Xᵃ avec l'emblème du sanglier.

Vixisset canis immundus, vel amica luto sus.

Sur le *ḥăzîr* de Ps. LXXX (LXXXIX), 14, voir SANGLIER.

4° Lorsque le Sauveur vint aux pays des Géraséniens (voir t. III, col. 204), et qu'il eut guéri un possédé dont le démon disait s'appeler « légion » (voir t. III, col. 159), pour indiquer que les esprits mauvais se trouvaient là en grand nombre, ces esprits demandèrent à être envoyés dans un troupeau de deux mille pourceaux qu'on faisait paître dans le voisinage. Le Sauveur le leur permit. Aussitôt les pourceaux, sous l'influence des démons, se précipitèrent du haut de la colline à pic dans le lac de Tibériade et y périrent tous. Matth., VIII, 30-34; Marc., V, 9-20; Luc., VIII, 30-39. Les évangélistes ne disent pas à qui appartenait ce nombreux troupeau. Que, contrairement à l'esprit de la Loi, il ait appartenu à un Juif, qu'il ait été gardé par des porchers juifs, ou bien qu'il ait eu pour propriétaire et pour gardien des étrangers, Notre-Seigneur, qui commandait aux démons, n'en était pas moins le maître d'agir comme il le fit. Le troupeau, il est vrai, n'était pas en terre juive. Son voisinage n'en constituait pas moins une tentation ou une sorte de défi à l'égard des Israélites de l'autre rive du lac. Du reste, la perte était compensée par la sécurité rendue à la localité; car auparavant la fureur des possédés rendait le chemin impraticable. Matth., VIII, 28. — On a retrouvé à Jérusalem des tuiles portant l'estampille de la *Legio* Xᵃ *Fretensis*, qui, sous l'empereur Hadrien, campa à Gadara, non loin du pays des Géraséniens. Plusieurs de ces tuiles portent comme emblème un porc ou plutôt un sanglier (fig. 125). Cette représentation ne constitue pas, comme on l'a cru un moment, cf. *Revue archéologique*, 1869, t. XX, p. 259, une insulte à la nation juive; car l'emblème du sanglier appartenait à plusieurs légions. Encore moins faut-il songer à chercher une relation quelconque entre la « légion » des démons se précipitant dans les porcs, et la *Legio Fretensis* ayant le porc ou le sanglier pour emblème. A l'époque évangélique, la Xᵉ légion campait en Espagne; elle ne vint en Judée que pour la campagne de Vespasien. Tacite, *Hist.*, V, 1. Cf. *Revue biblique*, 1900, p. 101-105. H. LESÊTRE.

PORC-ÉPIC, mammifère de l'ordre des rongeurs, qui, en dépit de son nom, n'a rien de commun avec le porc, et se rapproche plutôt des lapins par sa taille et ses habitudes (fig. 126). Il est très inoffensif, malgré les piquants raides et aigus dont son corps est couvert. Ces piquants sont creux comme les tuyaux d'une plume, clairsemés et assez peu adhérents à la peau pour tomber souvent quand l'animal fait des mouvements brusques. Le porc-épic vit dans des terriers profonds. Il en sort la nuit pour chercher les graines, les racines, et même parfois les œufs et les petits oiseaux dont il se nourrit. — Le porc-épic n'est pas nommé dans la Sainte Écriture, bien que certains auteurs le croient désigné par le mot *qippôd*, comme le hérisson, avec lequel ses piquants lui donnent quelque ressemblance. Voir HÉRISSON, t. III, col. 609. Pourtant l'espèce *hystrix cristata* est fort commune en Palestine, dans les régions rocheuses et dans les gorges des montagnes. Elle abonde dans le voisinage de la mer Morte, dans la vallée du Jourdain et dans tous les endroits où les fentes des rochers peuvent lui ménager un abri. Le porc-épic n'a pas besoin d'eau; il peut vivre par conséquent là où presque aucun autre mammifère serait incapable de résider. Il reste à dormir pendant l'hiver, et, le reste du temps, ne sort que la nuit. Aussi ne le rencontre-t-on pas vivant, excepté quand les Arabes réussissent à s'emparer de lui dans sa retraite. Celle-ci se reconnait aux empreintes de pattes et au grand



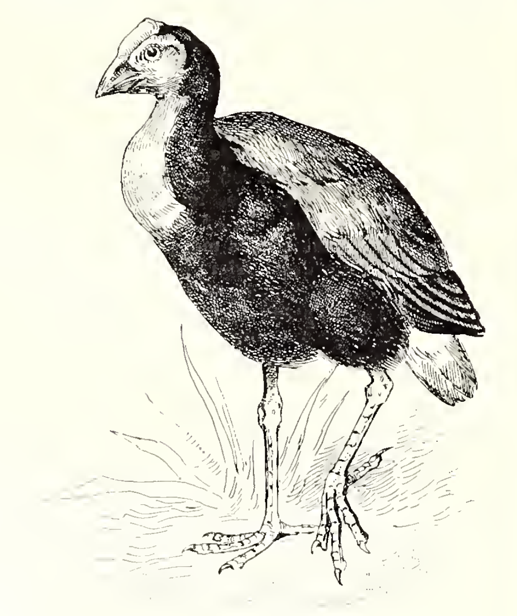
126. — Le porc-épic.

nombre de piquants qui jonchent le sol ; mais elle est bien trop enfoncée dans les fissures du rocher et bien trop étroite pour être accessible. Les Arabes n'ont pas trouvé le moyen de faire sortir le porc-épic de sa forteresse. Sa chair est très estimée pour sa délicatesse, et ses piquants sont un objet de commerce à Jérusalem. Pour s'en emparer, on chasse l'animal pendant la nuit, au moment où il regagne son gîte avant le lever du soleil et on le met dans l'impuissance de s'échapper en le frappant à coups de bâton. D'autres fois, on dispose à l'entrée de son refuge des nasses de fil de fer. Pour se défendre, le porc-épic se roule en boule et darde ses piquants contre les assaillants qui ne peuvent l'atteindre sans se blesser cruellement. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 125.

H. Lesêtre.

PORFIRIANUS ou **PORPHYRIANUS (CODEX).** Ce manuscrit, ainsi appelé du nom de son ancien possesseur, fut d'abord étudié et publié par Tischendorf dans ses *Monumenta sacra inedita,* t. v et vi, Leipzig, 1865 et 1869. Il se trouve maintenant à la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg sous le numéro 225. C'est un palimpseste en écriture onciale du ixe siècle ; il contient des fragments notables des Actes, des Épîtres de saint Paul et de l'Apocalypse, mais une assez grande partie est à peu près illisible. L'écriture supérieure, datant de l'année 1301, comprend les Actes des Apôtres (315 *aet*) et les Épîtres pauliniennes (474 *paul*); von Soden lui attribue le symbole α 463. — A cause de son état fragmentaire et de sa lecture difficile, le *Porfirianus* n'a été que peu utilisé par les critiques; son texte est d'ailleurs, au jugement de Hort, d'un type relativement récent. Le *Porfirianus* est désigné en critique par la lettre P, par le sigle *a 3* dans la notation nouvelle de von Soden. — Voir Scrivener, *Introduction,* 4e édit., Londres, 1894, t. i, p. 172-173; Gregory, *Textkritik des neuen Testaments,* Leipzig, t. i, 1900, p. 102-103; von Soden, *Die Schriften des neuen Testaments,* Berlin, t. i, 1902, p. 216. F. Prat.

PORPHYRION, oiseau de l'ordre des échassiers macrodactyles, appelé aussi poule sultane. Peu différent



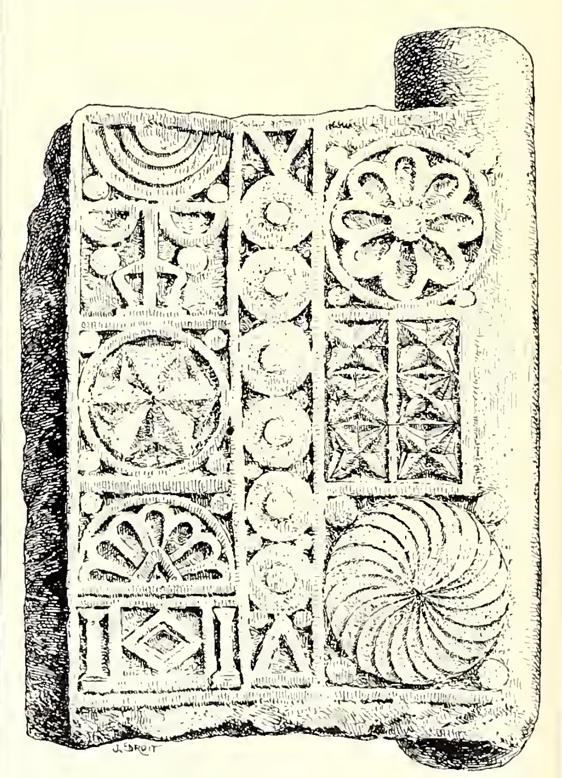
127. — Le porphyrion.

de la poule d'eau, le porphyrion est originaire d'Afrique et se fait remarquer par la belle couleur bleue de son plumage, sur lequel se détachent un bec rouge et des pattes rougeâtres (fig. 127). — Les Septante ont traduit une fois par πορφυρίων le mot *ṭinšèmèt*, qui désigne tantôt le caméléon, voir t. ii, col. 90, tantôt un oiseau impur, le phorphyrion, d'après les Septante, le cygne, d'après la Vulgate, Lev., xi, 18, l'ibis, d'après les deux versions. Deut., xiv, 16. Voir Ibis, t. iii, col. 801. Il est impossible de déterminer quelle est l'espèce visée par le législateur. Le porphyrion est commun sur le Nil et près des marais de la Palestine. Il se nourrit de toutes sortes de proies et, à ce titre, méritait de prendre place parmi les oiseaux impurs. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 250.

H. Lesêtre.

PORREAU. Voir Poireau, col. 489.

PORTE (hébreu : *dâlâh, dèlèṭ, môṣâ, péṭaḥ, ṭôšâ'ôṭ, ša'ar;* chaldéen : *ṭera';* Septante : θύρα, πύλη, πυλών,

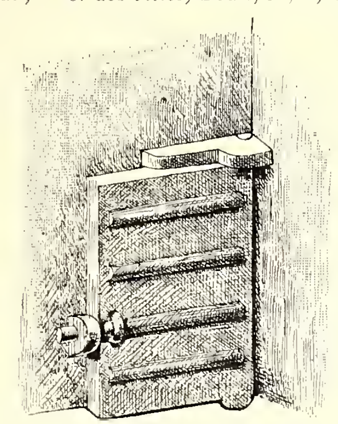


128. — Porte antique. Ptolémaïde. Musée judaïque du Louvre.

ἐξόδος; Vulgate : *janua, porta, valva, ostium, fores*), ouverture ménagée pour pénétrer dans une enceinte. Cette ouverture se compose d'une partie fixe, comprenant le seuil, les montants et le linteau, et d'une partie mobile pivotant sur des gonds. Voir Gonds, t. iii, col. 275. La partie mobile peut être d'une seule pièce, s'articulant sur l'un des montants de la porte (fig. 128), ou de deux pièces dont chacune s'articule sur un montant et dont la réunion clôt l'ouverture. Dans ce second cas, la porte est désignée par un mot au duel, *delâṭayim,* ou au pluriel, *delâṭôṭ, fores,* à cause de ses deux battants (fig. 131). Le nom de porte convient d'ailleurs soit à la partie fixe de l'ouverture, soit à la partie mobile, soit à l'ensemble.

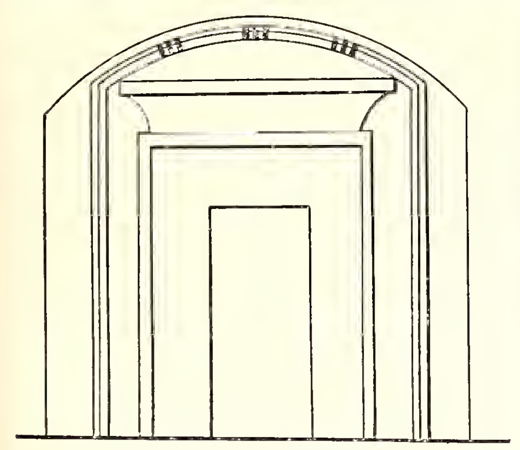
I. Dans le sens propre. — 1° *Différentes espèces de portes.* — Les écrivains sacrés font mention des portes : 1. du *Tabernacle,* Exod., xxxv, 17 ; xl, 12, etc. ; — 2. du *Temple,* III Reg., vi, 31 ; IV Reg., xii, 9 ; II Par., xxviii, 24 ; Ezech., viii, 5 ; x, 19 ; xli, 24 ; xliii,

11; Mal., I, 10; Ps. XXIV (XXIII), 7; CXVIII (CXVII), 19, 20; II Mach., VIII, 33; Act., XXI, 30; etc.; voir TEMPLE, — 3. des *chambres du Temple,* Ezech., XL. 38; XLII, 11; I Mach., IV, 57; — 4. des *temples païens,* Bar., VI, 17; Dan., XIV, 10; — 5. du *camp* israélite, Exod., XXXII, 26, 27; — 6. des *villes,* Deut., III, 5; Jos., II, 5,



129. — Porte avec gonds et fermeture d'un modèle de maison égyptienne. British Museum. D'après Wilkinson, *Manners and customs of the anc. Egyptians,* t. I, fig. 117, n. 2, p. 351.

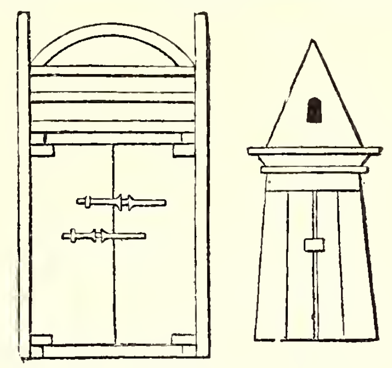
7; VI, 26; Jud., XVI, 3; I Reg., XXIII, 7; III Reg., XXII, 10; IV Reg., VII, 1; Judith, X, 6; Jer., XLIX, 31; Ezech., XLVIII, 30; I Mach., XII, 38; XIII, 33; Act., XIV, 12, etc.; — 7. de *Jérusalem,* Ezech., XXVI, 2; II Esd., XIII, 19, etc.; voir JÉRUSALEM, t. III, fig. 240-242, col. 1364-1365; — — 8. des *maisons,* Jud., XI, 21; Prov., V, 8; Marc., II, 2; Luc., XVI, 20; Act., X, 17, etc.; — 9. des *chambres,* Jud., III, 23-25; — 10. des *palais* de Joseph en Égypte, Gen., XLIII, 19, de David à Jérusalem, II Reg., XI, 9; XV, 2; du roi de Babylone, Dan., II, 49; du roi des Perses à Suse, Esth., II, 19; 21; IV, 2; V, 9, 13; VI, 10; de Caïphe, Matth., XXVI, 71; — 11. des *tours,* Jud., IX,



130. — Porte égyptienne.
D'après Wilkinson, *Manners,* t. I, fig. 123, p. 355.

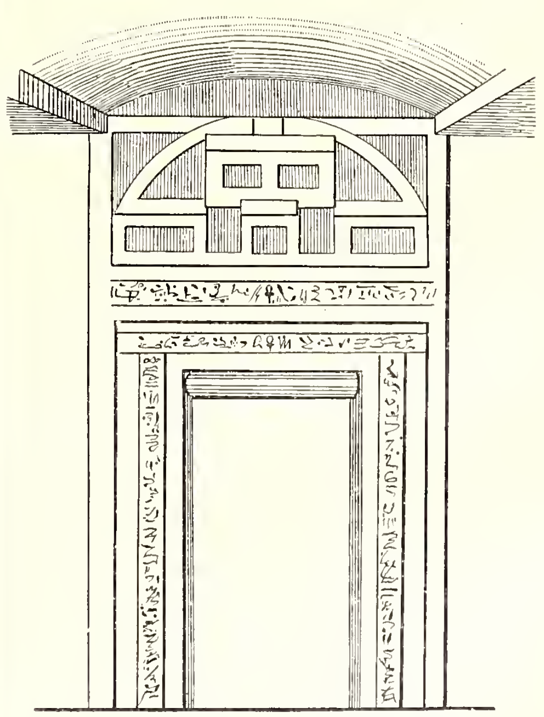
51; II Mach., XIV, 41; — 12. des *prisons,* Bar., VI, 17; Act., V, 19, 23; XVI, 26, 27; — 13. des *tombeaux,* Matth., XXVII, 60; Marc., XV, 46; — 14. du *jardin,* Dan., XIII, 17; — 15. de la *bergerie,* Joa., X, 1; — 16. de la *fournaise,* Dan., III, 93. — 17. de la *ferme,* Marc., XI, 4.

2° *Agencement des portes.* — 1. Les portes des villes étaient de bois et formées de deux battants assujettis à l'intérieur par des barres. Voir t. I, fig. 453, col. 1468. La porte de Gaza, que Samson enleva pendant la nuit, avait chaque battant fixé à un poteau. Jud., XVI, 3. Les villes qui possédaient des portes et des barres pouvaient se défendre et garder des prisonniers. I Reg., XXIII, 7. Celles qui n'avaient ni portes ni barres étaient à la merci des assaillants. Jer., XLIX, 31. Quand la ville était entourée de murailles assez épaisses, on pouvait ménager au-dessus de la porte une chambre de garde.



131. — Portes égyptiennes fermées. Celle de gauche est close avec des verrous.
D'après Wilkinson, *Manners,* t. I, fig. 121, p. 353.

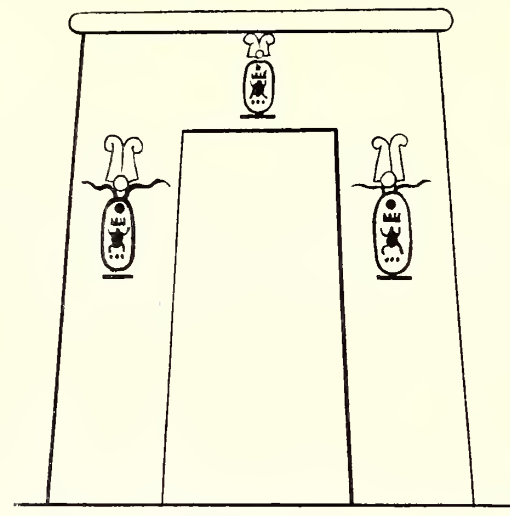
II Reg., XVIII, 24, 33. Dans les sièges, on attaquait les portes par la cognée et par le feu et ensuite on renversait les montants qui les soutenaient. Lam., I, 4. — 2. Les portes du Temple de Salomon étaient fixées à des poteaux en bois d'olivier sauvage engagés dans la muraille; les battants se composaient de deux panneaux



132. — Porte égyptienne avec ornements et inscriptions.
D'après Wilkinson, *Manners,* t. I, fig. 124, p. 356.

en bois de cyprès, qui pouvaient se replier l'un sur l'autre. III Reg., VI, 34; Ezech., XLI, 24. Les Chaldéens brûlèrent ces portes. IV Reg., XXV, 9. Cf. Ps. LXXIV (LXXIII), 3-7. Les portes du second Temple eurent le même sort. II Mach., VIII, 33. — 3. Les portes des maisons et des chambres étaient aussi de bois, quelque-

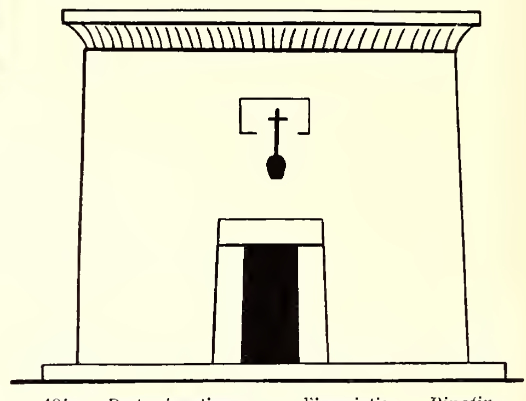
fois de bois de cèdre. Cant., VIII, 9. Les monuments égyptiens nous ont conservé la représentation d'un grand nombre de portes. Le British Museum possède le modèle d'une petite maison avec sa porte roulant sur des gonds (fig. 129). Voir Wilkinson, *Manners,* 2e édit., t. I, fig. 117, p. 351. Les portes avaient naturellement différentes formes (fig. 130), *ibid.,* fig. 123, p. 355, et fermaient de diverses manières (fig. 131). *Ibid.,* fig. 121, p. 353. Quelques-unes étaient très ornées (fig. 132). *Ibid.,* fig. 124, p. 356. Quelquefois elles portaient un nom (fig. 133), *ibid.,* fig. 115, n° 1, p. 346) ou une inscription (fig. 134). *Ibid.,* fig. 134, p. 362. Cf. Deut., XX, 5. Les portes des maisons de Pompéi avaient généralement plusieurs battants, deux, trois et même quatre. Elles étaient divisées en panneaux et ornées de clous à grosse tête. Cf. H. Thédenat, *Pompéi,* Paris, 1906, t. I, p. 58. — 4. Les portes des tombeaux étaient souvent de pierre plus ou moins ornée. Voir t. III, fig. 41,



133. — Porte égyptienne, avec le nom de Remenkoprou (Thotmès III).
D'après Wilkinson, *Manners,* t. I, fig. 115, p. 346.

col. 205; fig. 56, col. 275. Cf. t. IV, fig. 392, 393, col. 1449, 1450. D'autres fois, une simple dalle fermait la porte. Voir t. III, fig. 268, col. 1478. — 5. Les portes de bergerie ne consistaient guère que dans une sorte de clayonnage suffisant pour arrêter les bêtes fauves. Voir t. II, fig. 611, col. 1987. — 6. Les portes de métal étaient plus rares. Il est probable qu'on s'en servait pour fermer les fournaises. Dan., III, 93. Dans les prisons, où il fallait des fermetures particulièrement solides, on mettait des portes très épaisses. A Jérusalem, la porte extérieure était de fer. Act., XII, 10. — 7. La partie fixe des portes de temple, de palais ou de ville recevait une ornementation particulière en rapport avec sa destination. Voir t. I, fig. 68, col. 312 (égyptienne); t. II, fig. 246, col. 668 (assyrienne); fig. 587, col. 1845 (grecque), etc.

3° *Usage des portes.* — 1. La porte tourne sur ses gonds, Prov., XXVI, 14. On l'ouvre, Jud., XIX, 27; IV Reg., IX, 3; Act., XII, 14; Apoc., III, 20, ou on la ferme. Gen., XIX, 10; II Reg., XIII, 17, 18; IV Reg., IV, 4, 5, 21, 33; Matth., XXV, 10, etc. Pour la fermer, on la fixe avec des barres, voir BARRE, t. I, col. 1468, ou avec une clef qui peut être manœuvrée du dehors. Voir CLEF, t. II, col. 800. Quant on veut être seul, à l'abri des dangers extérieurs, Is., XXVI, 20, pour prier, Matth., VI, 6, ou pour se reposer, Luc., XI, 7; XIII, 25, on ferme la porte sur soi; car d'ordinaire, elle restait ouverte, parce que c'était seulement par la porte qu'entrait la lumière dans les maisons les plus communes. Pour se faire ouvrir du dedans, on frappe à la porte. Jud., XIX, 22; Act., XII, 13; Apoc., III, 20. — 2. Chez le roi Achis, à Geth, David, contrefaisant le fou, se heurtait contre les battants des portes, d'après la Vulgate (hébreu) : « il faisait des marques. » I Reg., XXI, 13. La porte était souvent assez légère; écouter à la porte ce qui se disait à l'intérieur était une grossièreté. Eccli., XXI, 17. L'homme bien élevé s'arrêtait à la porte, même quand elle était ouverte; l'insensé entrait rapidement et se courbait dès la porte pour voir à l'intérieur. Eccli., XXI, 15, 16. — 3. La Loi ordonnait de placer sur la porte de la maison certains textes sacrés. Deut., VI, 9; XI, 20. Voir MEZUZA, t. IV, col. 1057. Isaïe, LVII, 8, reproche à celle qui veut se conduire mal de reléguer derrière la porte et les poteaux son *zikkarôn,* « mémorial », c'est-à-dire probablement sa mézuza, qui lui rappelle la loi de Dieu, ou, selon d'autres, ses amulettes idolâtriques, qu'elle veut dérober aux regards. — 4. Quand un esclave voulait rester pour toujours au



134. — Porte égyptienne avec l'inscription : *Pinofir,* « Belle maison. »
D'après Wilkinson, *Manners,* t. I, fig. 134, p. 362.

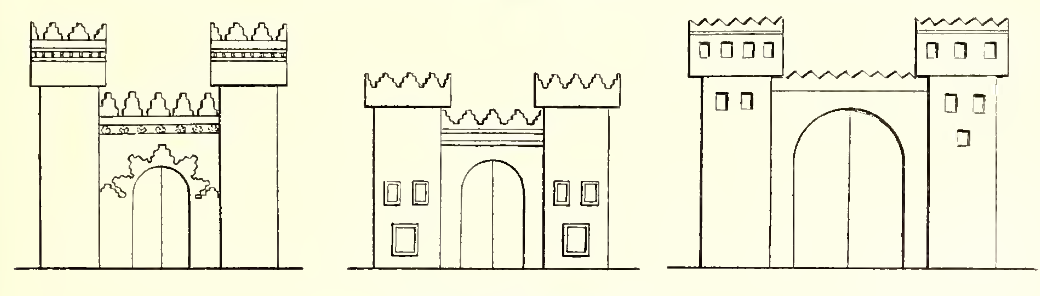
service de son maître, celui-ci devait lui percer l'oreille contre la porte de la maison. Deut., XV, 17. Voir OREILLE, t. IV, col. 1857. C'est devant la maison de son père qu'on lapidait la jeune femme que son époux n'avait pas trouvée vierge. Deut., XXII, 21. L'exécution ainsi faite entraînait une sorte d'infamie pour le père qui n'avait pas su garder sa fille et l'avait accordée en mariage sans savoir son état ou sans vouloir en tenir compte. — 5. A l'époque des Machabées, on brûlait de l'encens aux portes des maisons, en signe d'adhésion au culte idolâtrique. I Mach., I, 58.

3° *Les portes de la ville* (fig. 135). — 1. Elles étaient le lieu le plus passager à cause des entrants et des sortants. De plus, il était rare que les villes anciennes eussent des places spacieuses. Dans les villes entourées de murs, on utilisait pour les constructions tout l'espace disponible, afin de réduire au minimum la longueur de l'enceinte à défendre. Le lieu de réunion le plus commode et le plus fréquenté était donc la porte de la ville. Là se tenaient les oisifs et les curieux, qui voulaient se distraire ou s'informer. Lot était assis à la porte de la ville de Sodome quand les deux anges y arrivèrent. Gen., XIX, 1. C'est là qu'on devisait sur le compte des uns et des autres. Ps. LXIX (LXVIII), 13. Jérémie, XVII, 19, reçoit l'ordre d'aller faire entendre ses oracles à la porte de la ville, pour qu'ils soient entendus des rois et des fils du peuple. On y tenait des marchés, IV Reg., V, 1, et, dans les temps d'idolâtrie, des hauts-lieux, c'est-à-dire de petits sanctuaires d'idoles, surmontaient les portes, pour rappeler à tous le culte en honneur. IV Reg., XXIII, 8. La sagesse est représentée

comme instruisant et invitant les hommes à la porte de la ville, Prov., I, 21; VIII, 3; IX, 14, tandis que l'insensé était incapable de s'y faire entendre. Prov., XXIV, 7. On amenait les malades à Notre-Seigneur à la porte des villes. Marc., I, 33. — 2. La porte de la ville correspondant en Orient à l'ἀγορά grecque et au *forum* romain, on y passait les contrats, Gen., XXIII, 18, et là se réunissaient les anciens auxquels on soumettait les affaires litigieuses. Deut., XXII, 15. On y faisait la renonciation publique au droit du lévirat. Deut., XXV, 7; Ruth, IV, 11. Voir LÉVIRAT, t. IV, col. 214. Dans le pays de Job, on écrasait à la porte, sans que personne les défendît, les fils de l'insensé, c'est-à-dire qu'on laissait à l'abandon et que l'on vouait au mépris la race de l'impie. Job, V, 4. Job lui-même venait siéger à la porte de la ville, sur la place publique, et se faisait vénérer de tous, parce qu'il prenait en main la cause de tous les infortunés, n'avait d'autre règle que celle de la justice et réduisait l'injuste au silence et à l'impuissance. Job, XXIX, 7-17. Il n'eût jamais profité de la faveur d'un juge pour accabler le faible. Job, XXXI, 21. Il est recommandé de ne pas opprimer le malheureux à la porte, c'est-à-dire au tribunal, Prov., XXII, 22, là où

royale, parce que la porte donne accès au siège de cette puissance. Chez les Perses, αἱ θύραι, « les portes, » désignaient la cour, Xénophon, *Cyroped.*, I, III, 2, et dans l'inscription de Behistoun, col. II, 13, Darius emploie le terme *duvarayâmai*, « dans ma porte ». L'usage du mot « porte », pour parler de la puissance souveraine, s'est conservé en Turquie, « la Porte », comme ailleurs l'usage des mots « cour, chambre, cabinet », etc., qui indiquent une autorité par le nom de l'endroit où elle s'exerçait jadis. En ce sens doivent s'entendre les paroles de Notre-Seigneur, déclarant que « les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre son Église ». Matth., XVI, 18. Ces portes de l'enfer ne sont autre chose que la puissance satanique qui sans cesse attaquera l'Église sans jamais pouvoir triompher d'elle.

II. DANS LE SENS FIGURÉ. — 1° Les écrivains sacrés assimilent à une porte tout ce qui peut permettre ou empêcher un accès. Les portes du pays sont les endroits par lesquels les ennemis peuvent l'envahir. Jér., XV, 7; Nah., III, 13. Le Seigneur ouvre devant Cyrus toutes les portes des nations, afin qu'il s'en rende maître. Is., XLV, 1. — Le rivage est comme une porte qui enferme la mer. Job, XXXVIII, 8, 10. Le ciel s'ouvre comme une



135. — Portes assyriennes.
D'après Smith, *Dict. of the Bible*, t. I, au mot *Gate*, et Layard, *The Monuments of Nineveh*, part. I, p. 66.

l'époux de la femme forte siège avec honneur parmi les anciens du pays. Prov., XXXI, 23. Isaïe, XXIX, 21, s'élève contre ceux qui tendent des pièges à l'homme juste qui les confond à la porte et le perdent par leurs mensonges. Amos, V, 10, 12, 15, constate la haine dont les oppresseurs du peuple poursuivent les hommes intègres à la porte, et le tort qu'ils y font aux justes et aux pauvres; il veut que le droit y règne. Après la prise de Jérusalem, les vieillards ne purent continuer de se réunir à la porte. Lam., V, 14. — 3. Quand les jugements étaient rendus, c'est encore à la porte de la ville qu'on exécutait les sentences. On y lapidait. Deut., XVII, 5; XXII, 24. Le Sauveur fut mis en croix à la porte de Jérusalem. Heb., XIII, 12. A Suse même, Aman fut pendu à la porte de la ville. Esth., XVI, 18. — 4. Par extension, les portes sont prises pour les villes elles-mêmes. L'expression « dans tes portes », qui revient si souvent, surtout dans le Pentateuque, signifie « dans tes villes ». Deut., XII, 12; XIV, 27; XVII, 2, etc.; III Reg., VIII, 37; II Par., VI, 28. Dieu affermit les verrous des portes de Jérusalem, c'est-à-dire fortifie et protège la ville. Ps. CXLVII, 13. Les portes de Sion gémiront, c'est-à-dire la ville sera plongée dans le deuil. Is., III, 26. Rendre la justice dans ses portes, c'est la rendre dans ses villes. Zach., VIII, 16. Il est promis à Abraham que sa postérité possédera « la porte de ses ennemis ». Gen., XXII, 17. La porte représente ici la puissance des ennemis, de même qu'elle représente la force d'une ville, l'autorité qui s'exerce à la porte et la ville elle-même. La « porte du roi », dans Daniel, II, 49, *tera malkâ'*, et dans Esther, III, 2, 3; IV, 2; V, 9, *ša'ar ham-mélék*, désigne la puissance

porte pour laisser tomber la pluie. Ps. LXXVIII (LXXVII), 23. Jérusalem est la porte des peuples, Ézech., XXVI, 2, toujours ouverte afin qu'on puisse par là arriver au salut promis. Is., LX, 11, 18. Les portes du Liban sont l'endroit par où l'incendie viendra dévorer les cèdres. Zach., XI, 1. On appelle « porte du ciel » un lieu sanctifié par une communication divine, Gen., XXVIII, 17, et l'accès même du ciel aperçu en vision, Apoc., IV, 1, et « porte de la mort » ou « du schéol » toutes les causes qui acheminent vers le tombeau. Job, XXXVIII, 17; Ps. IX, 15; CVII (CVI), 16, 18; Is., XXXVIII, 10; Sap., XVI, 3. — Par une figure plus hardie, on parle de la porte du sein maternel, Job, III, 10, de la porte que forme la gueule du crocodile, Job, XLI, 6, et de la porte des lèvres, à laquelle il faut mettre une garde sévère. Ps. CXLI (CXL), 3; Eccli., XXVIII, 28. Dans le Cantique, VIII, 9, l'Épouse est comparée à une porte qu'on fermera avec des panneaux de cèdre, c'est-à-dire qu'on défendra contre toute tentative.

2° Différentes locutions proverbiales empruntent l'idée de porte. Être à la porte de quelqu'un, c'est être tout près de lui pour le menacer ou l'assister. Gen., IV, 7; Matth., XXIV, 33; Marc., XIII, 29; Apoc., III, 20. Veiller ou écouter à la porte de la sagesse, c'est se montrer attentif à ses enseignements. Prov., VIII, 34; Eccli., XIV, 24. User le seuil de la porte d'un homme sage, c'est aimer à le fréquenter pour profiter de ses leçons et de ses exemples. Eccli., VI, 36. Devant une pareille porte, les impies eux-mêmes s'inclinent, c'est-à-dire sont forcés de rendre quelque hommage à la vertu. Prov., XIV, 19. Par contre, faire le guet à la porte du prochain indique parfois des projets criminels. Job, XXXI, 9.

3° La « porte de la foi » est la facilité que Dieu ménage aux hommes pour qu'ils se convertissent à l'Évangile. Act., XIV, 26. Saint Paul aime à appeler « porte ouverte » toute occasion favorable qui se présente à lui d'annoncer Jésus-Christ. I Cor., XVI, 9; II Cor., II, 12; Col., IV, 3; cf. Apoc., III, 8. La « porte du salut », celle qui mène à la vie éternelle, est une porte étroite par laquelle on ne passe pas sans de sérieux efforts. Matth., VII, 13; Luc., XIII, 24. — Notre-Seigneur déclare qu'il est lui-même la porte qui donne accès dans la bergerie; si on entre par cette porte, on est sauvé. Joa., X, 9. Le divin Maître, en effet, aide les âmes par sa grâce à entrer dans l'Église et par l'Église dans le ciel. — 4° La Jérusalem régénérée, image de la Jérusalem céleste, a aussi des portes. Isaïe, LIV, 12, dit qu'elles sont d'escarboucles. Voir t. II, col. 1907. Tobie, XIII, 21, les voit « bâties de saphirs et d'émeraudes ». Saint Jean les décrit avec détail. La Jérusalem céleste a douze portes, portant chacune le nom d'une des douze tribus. Chaque porte est formée par une seule perle, enchâssée dans les pierres précieuses qui forment la muraille. Comme il n'y a point de nuit, il n'est pas nécessaire de fermer ces portes. Apoc., XXI, 12, 21, 25. Sous ces figures de pierres précieuses et de perles, les auteurs sacrés veulent décrire les merveilles que Dieu opérera dans son Église par la grâce et dans le ciel par la gloire dont il environnera les saints.

H. LESÊTRE.

2. PORTES DE JÉRUSALEM. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1364.

PORTIER (hébreu : *šôʿêr;* chaldéen : *târâʿ;* Septante : πυλωρός, θυρωρός; Vulgate : *janitor, ostiarius, portarius*), préposé à la surveillance d'une porte.

I. PORTIERS DU TEMPLE. — 1° Des prêtres et des lévites avaient été chargés autrefois de tout ce qui concernait le service du Tabernacle. Num., XVIII, 4. Il y en avait donc naturellement parmi eux qui devaient veiller sur la porte. Ce service, d'après l'institution de Samuel et de David, comprenait 212 lévites. Ceux-ci se tenaient aux quatre côtés du Tabernacle et avaient à l'ouvrir chaque matin. La surveillance des chambres et des trésors de la maison de Dieu rentrait dans leurs attributions. Quatre chefs les commandaient. Les portiers résidaient dans les villages environnants; mais un roulement était établi entre eux pour faire à tour de rôle un service hebdomadaire. Les portiers de semaine logeaient auprès du Tabernacle. I Par., IX, 17-27. — Quand l'Arche eut été transférée à Jérusalem, David adjoignit à Barachias et Elcana, qui étaient portiers de l'Arche, deux autres portiers, Obédédom et Jéhias. A ces fonctionnaires incombait la surveillance de l'entrée de la tente qui abritait l'Arche. I Par., XV, 23, 24. Obédédom et Hosa furent ensuite chargés de ce service avec 68 lévites. I Par., XVI, 38. En vue du service du Temple projeté, David régla que, sur les 24 000 lévites chargés de remplir les différents offices, 4 000 seraient portiers. I Par., XXIII, 5. Ils étaient partagés en différentes classes, sous les ordres de chefs appartenant à la descendance de Coré et de Mérari. Le sort désigna les portes qu'ils auraient à surveiller. A Obédédom échut le côté du midi, et à ses fils la maison des magasins; à Séphim et à Hosa le côté de l'occident; à Sélémias, le côté de l'orient et à Zacharie le côté du nord. Quatre portiers devaient être de garde chaque jour au midi, à l'occident et au nord, six à l'orient, quatre aux magasins et deux aux dépendances à l'occident, soit en tout vingt-quatre pour chaque journée. I Par., XXVI, 1-19. Les 4 000 lévites chargés des portes se relayaient pour ce service. Ils passaient la nuit à leur poste et, pendant le jour, surveillaient les entrées et les sorties. Chacun des vingt-quatre postes occupait naturellement plusieurs gardiens dans le cours d'une même journée, et il est probable, quoique les textes ne le disent pas, que chaque semaine l'effectif des portiers était changé. Quand le Temple fût bâti, Salomon, se conformant aux dispositions prises par son père, « distribua les portiers à chaque porte d'après leurs classes, » c'est-à-dire d'après l'attribution que le sort avait assignée à chaque famille. II Par., VIII, 14.

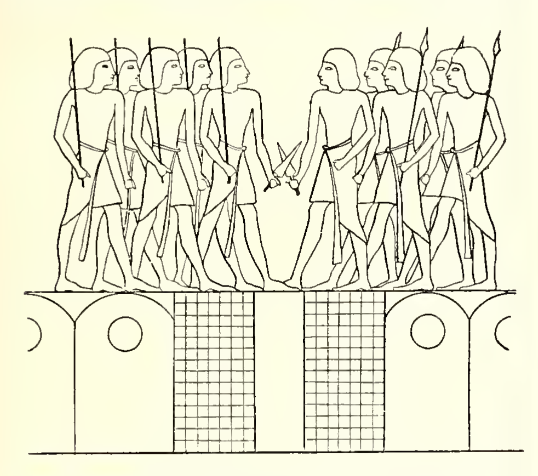
2° Sous Joas, le grand-prêtre Joïada eut à réorganiser le service du Temple, en partie supprimé sous les règnes précédents. Il rétablit des portiers aux entrées du Temple, avec ordre de ne laisser entrer personne qui eût quelque souillure. II Par., XXIII, 19. — Sous Ézéchias, le lévite Coré, gardien de la porte orientale, était en même temps préposé aux dons volontaires et chargé de distribuer aux prêtres, même en dehors de Jérusalem, ce qui était offert au Seigneur. II Par., XXXI, 14. Les chefs des portiers étaient donc des personnages considérables, ayant la responsabilité de services assez délicats. — Sous Josias, les portiers recueillaient l'argent qu'on apportait pour la restauration du Temple et le remettaient aux intendants. II Par., XXXIV, 9, 13; IV Reg., XXII, 4. Ils furent chargés aussi de rejeter hors du Temple tout le mobilier idolâtrique dont on l'avait souillé. IV Reg., XXIII, 4. A la Pâque solennelle que Josias fit célébrer, il fut enjoint aux portiers de ne pas quitter leur poste et des lévites furent chargés de préparer pour eux la Pâque. II Par., XXXV, 15. — A la prise de Jérusalem par les Chaldéens, le général vainqueur prit un certain nombre de notables de la ville, entre autres trois portiers, que Jérémie, XXXV, 4; LII, 24, appelle « gardes du seuil »; il les conduisit à Nabuchodonosor, qui les fit mourir à Réblatha. IV Reg., XXXV, 18.

3° Après la captivité, 139 lévites portiers revinrent avec Zorobabel. I Esd., II, 42, 70; II Esd., VII, 46. D'autres accompagnèrent Esdras un peu plus tard. I Esd., VII, 7, 24. Trois d'entre eux avaient pris des femmes étrangères et durent s'en séparer. I Esd., X, 24; II Esd., X, 28. Quand il fallut repeupler Jérusalem, on compta 172 portiers qui s'y établirent. II Esd., XI, 19. A cette époque, les chefs des portiers du Temple étaient au nombre de six. II Esd., XII, 25. Les portiers avaient part aux distributions des dîmes qui étaient versées par les Israélites, et remplissaient leurs fonctions conformément au règlement établi par David. II Esd., XII, 44, 46; XIII, 5. — Ézéchiel, XLIV, 11, prévoit aussi, dans son Temple idéal, des lévites chargés des portes.

4° Dans le second Temple, il n'y avait plus que vingt et un postes de gardiens, au lieu de vingt-quatre. Mais, à chaque poste, dix lévites étaient de garde, et, chaque nuit, 240 lévites et 30 prêtres veillaient sur le Temple. Cf. Ps. CXXXIII (CXXXIV); *Tamid,* I, 1; *Middoth,* I, 1; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 118. Un fonctionnaire supérieur faisait des rondes nocturnes dans le Temple, sous la surveillance d'un intendant spécial. Cf. *Schekalim,* V, 1. D'après Josèphe, *Cont. Apion.,* II, 9, vingt hommes étaient employés à la fermeture, et il fallait les efforts de ces vingt hommes réunis pour ouvrir la porte orientale du sanctuaire, qui était toute de bronze et d'un poids énorme. Cf. *Bell. jud.,* VI, V, 3. Les Juifs prétendaient que la porte principale du Temple grinçait si fort quand on l'ouvrait, que le bruit s'en entendait jusqu'à Jéricho. Cf. *Tamid,* III, 8. On ouvrait les portes à la pointe du jour et on les fermait le soir à son déclin. Pendant les fêtes de la Pâque, on les ouvrait dès le milieu de la nuit, cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, II, 2, et à la Pentecôte les prêtres venaient la nuit pour remplir leurs fonctions. Cf. *Bell. jud.,* VI, V, 3; *Yoma,* I, 8. — Les portiers surveillaient aussi ceux qui pénétraient dans le Temple et dans ses parvis. Ils laissaient pénétrer dans le premier parvis tous ceux qui se présentaient, même les étrangers, mais non

les femmes en état d'impureté légale. Le parvis des femmes n'était ouvert qu'aux Israélites et le parvis d'Israël qu'aux hommes seuls, à l'exclusion de ceux et celles qui n'étaient pas légalement purifiés. Cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 8. Les portiers ne remplissaient pas toujours leur office avec le soin requis et beaucoup d'Israélites trouvaient plus commode de traverser le grand parvis que de contourner l'enceinte du Temple pour aller du nord au sud de la ville. Notre-Seigneur intervint pour défendre de transporter différents objets à travers le Temple. Marc., XI, 16.

5° L'importance des portiers dans l'ancien Temple et la nécessité de leur fonction ont déterminé l'Église à instituer aussi des portiers parmi ses ministres. L'ordre d'*ostiarius* est le moins élevé des ordres mineurs. Les portiers avaient à veiller sur ceux qui entraient pour assister aux réunions liturgiques et à prendre soin de l'ordre dans l'église, de la garde de différents objets, etc.



137. — Soldats égyptiens gardant la porte d'un campement. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Blatt. 154.

Cf. Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 659.

II. AUTRES PORTIERS. — 1° Il est plusieurs fois question de portiers veillant sur les portes d'une ville. Mais ces portiers étaient plutôt des gardes postés en cet endroit en cas d'alerte ou de guerre (fig. 137). Tels étaient les gardes des portes de Samarie assiégée, IV Reg., VII, 10, 11, et ceux de Jérusalem, à l'approche des Chaldéens. Jer., XXXVII, 12. — Pour assurer le respect de la Loi, Néhémie posta des gardes aux portes de Jérusalem, avec ordre de les tenir fermées le jour du sabbat, pour empêcher les marchands tyriens d'entrer et de vendre. II Esd., XIII, 19. — 2° Des portiers gardaient la porte des palais. Mardochée surprit le complot que tramaient deux gardiens de la porte du palais de Suse. Esth., II, 21; XII, 1. A l'entrée de la cour du palais de Caïphe, il y avait une portière qui, par ses propos, contribua à la chute de saint Pierre. Joa., XVIII, 16, 17. — 3° Les maisons de quelque importance avaient des portiers. En quittant sa maison, le maître commande au portier de veiller. Marc., XIII, 35. A la maison de Marie, mère de Jean Marc, une servante, du nom de Rhodé, entendit saint Pierre frapper à la porte du vestibule et ne songea pas à lui ouvrir. Act., XII, 13, 14. — 4° Le portier de la bergerie est le gardien qui veille sur le troupeau pendant la nuit et ouvre au vrai pasteur, quand celui-ci se présente. Joa., X, 2, 3-50. On lit dans Job, XXXVIII, 17 :

Les portes de la mort ont-elles été ouvertes devant toi?
As-tu vu les portes des ténèbres?

Il est question de portes dans les deux vers. Dans le second, les Septante lisent πυλωροί, ce qui donne au parallélisme une forme bien préférable :

Les portiers de l'Hadès ont-ils eu peur à ta vue?

Cf. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 68. Dans le poème babylonien de la *Descente d'Istar aux enfers*, il y a aussi un portier, *pêtû*, préposé à la garde des différentes portes. Sur la menace que fait Istar d'enfoncer la première porte si on ne la lui ouvre, le portier va avertir la déesse infernale et ensuite ouvre à Istar les sept portes successives de l'enfer. Cf. Dhorme, *Choix de textes religieux*, Paris, 1907, p. 327-333. — Sur les portiers de prison, voir GEÔLIER, t. III, col. 193.

H. LESÈTRE.

PORTIQUE (hébreu : *'ûlâm*, ou *'ulâm*, *mûsâk*, *parbâr*; Septante : αἰλάμ, ναός, στοά; Vulgate : *porticus*, *vestibulum*), construction ordinairement composée de colonnes et d'un toit servant d'abri, destinée à orner l'entrée d'un édifice, le pourtour d'une cour où il sert contre la pluie et le soleil, etc. — 1° La première mention d'une sorte de portique se trouve dans les Juges, III, 23. Il y est dit qu'Aod, après avoir tué Églon, roi de Moab, sortit par le *misderôn*. On fait venir le mot de *sâdâr*, « série »; il désigne probablement une série de colonnes formant vestibule à la maison. Les Septante traduisent par προστάς, « vestibule »; la Vulgate ne rend pas le mot hébreu. Le portique de la maison d'Églon était sans nul doute fort simple. — 2° Le Temple de Salomon avait des portiques dont David avait laissé le plan. I Par., XXVIII, 11. Sur les mots *parbâr* et *parvârîm*, *pharurim*, que plusieurs expliquent comme signifiant portiques, voir PHARURIM, col. 220. — 3° Le portique du Temple porte ordinairement le nom de *'ûlâm*, que les Septante reproduisent à peu près sans le traduire : αἰλάμ. Le portique avait 20 coudées de largeur, 10 de profondeur et 120 de haut. III Reg., VI, 3; II Par., III, 4. Ce dernier chiffre est manifestement fautif, car le Temple lui-même n'avait que 30 coudées de haut. III Reg., VI, 2. D'après la description qui en est fournie, ce portique occupait la façade même de l'édifice sacré. L'autel s'élevait en face de ce portique. II Par., VIII, 12; XV, 8. Les rois impies le fermèrent; Ézéchias le purifia et le rendit à sa destination primitive. II Par., XXIX, 7. Les prêtres se tenaient entre le portique et l'autel pour prier et demander pardon au nom du peuple. Joel, II, 17. Ézéchiel, XL, 7-17, prévoit également des portiques dans son Temple idéal. — Sur l'espèce de portique construit par Achaz et appelé *mûsak*, IV Reg., XVI, 18, voir MUSACH, t. IV, col. 1345. — 4° Salomon orna aussi son palais de portiques : portique à colonnes, long de 50 coudées et large de 30, ayant en avant un autre portique avec des degrés, portique du trône, portique du jugement, portique de sa maison d'habitation et portique de la maison de la reine. III Reg., VII, 6-8. Voir MAISON DU BOIS-LIBAN, t. IV, col. 597. — 5° Dans le Temple d'Hérode, des portiques occupaient les côtés du grand parvis des gentils, et en faisaient le tour, à l'exception de la partie occupée par la forteresse Antonia. Ces portiques formaient deux allées parallèles, au moyen de trois rangées de colonnes, dont la troisième était engagée dans la muraille même de l'enceinte. Le portique du midi, ou portique royal, avait une rangée de colonnes de plus et formait par conséquent trois allées. Les colonnes étaient de marbre blanc et avaient 25 coudées de haut. Des lambris de cèdre recouvraient les portiques. L'espace ainsi protégé contre la pluie et le soleil était de 30 coudées de large. Dans le portique royal, les deux allées latérales avaient 30 pieds de large et 50 de haut, celle du milieu 45 pieds de large et 100 de hauteur. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5; *Bell. jud.*, V, V, 2. Ces portiques furent

incendiés à l'époque d'Archélaüs, pendant une sédition des Juifs contre les Romains. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, x, 2. On les reconstruisit ensuite. Le portique situé à l'est et faisant face au Temple proprement dit s'appelait portique de Salomon. On se réunissait sous ces portiques pour converser, les docteurs y entretenaient leurs disciples. Un jour d'hiver, Jésus se promenait sous le portique de Salomon et les Juifs se rassemblèrent autour de lui. Joa., x, 23. Sous ce même portique, le peuple se réunissait plus tard autour de Pierre et de Jean, pour écouter leur prédication, Act., III, 11, et les premiers fidèles se tenaient ensemble pour prier et entendre les Apôtres. Act., v, 12. — Sur la piscine Probatique et ses cinq portiques, Joa., v, 2, voir BETHSAÏDE, t. I, col. 1723. H. LESÊTRE.

PORTIUS (grec : Πόρκιος; Vulgate : *Portius*), *nomen gentilitium* de Festus, procurateur de Judée. Act., XXXIV, 27. Voir FESTUS, t. II, col. 2116.

PORTUGAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. La nationalité portugaise commença à se constituer à la fin du XI[e] siècle et, quoique le peuple eût déjà depuis longtemps son idiome particulier, formé des langues parlées par ceux dont il tirait son origine, les recherches les plus anciennes attestent que, même parmi les Portugais, jusqu'au commencement du XIV[e] siècle, les versions connues ou usitées des Saintes Écritures étaient en espagnol ou en une autre langue étrangère.

I. PREMIÈRES VERSIONS PORTUGAISES. — On doit au savant archevêque d'Évora (Portugal), D. Fr. Fortunato de S. Boaventura († 1844), deux importantes publications qui nous fournissent des renseignements et des documents sur les origines des versions portugaises des Écritures. Le premier de ces travaux a pour titre : *Memoria sobre o começo, progresso e decadencia da litteratura hebraica entre os portuguezes catholicos romanos* et a paru dans le t. IX des *Mémoires de l'Académie royale des sciences de Lisbonne*. Un écrivain du XVI[e] siècle, Jacob Flavio d'Evora, suivi au XVIII[e] siècle par Diogo Barbosa Machado, dans sa *Bibliotheca Lusitana*, et par d'autres savants, avait raconté qu'un évêque, supposé ou douteux, d'Evora, appelé Gaston de Fox, avait traduit la Bible en langue arabe et que le roi D. Diniz l'avait fait traduire de l'arabe en portugais. Fortuné de Saint-Bonaventure a démontré par des raisons si solides la fausseté de ce récit que le célèbre bibliographe du siècle dernier, Innocencio Francisco da Silva, dont l'autorité est universellement reconnue, déclare dans son *Diccionario bibliographico*, articles *P[e] Francisco Recreio* et *Gastão de Fox*, que l'existence de cette prétendue version est inadmissible au tribunal de la critique.

La seconde publication de Fortuné de Saint-Bonaventure est une *Collecção de Ineditos Portuguezes dos seculos XIV et XV*, 3 in-8°, Coimbre, 1829, imprimerie de l'Université. Cette collection est la reproduction fidèle de *Manuscriptos do Mosteiro de Alcobaça*. Dans le tome I[er] (de 317 p.) on trouve entre autres, une *Traducção do livro dos Actos dos Apostolos;* dans le t. II (de XV-299 p.), *Historias d'abreviado Testamento Velho, segundo o Meestre das Historias scolasticas, e segundo outros que as abreviarom, e com dizeres d'alguñs doctores e sabedores* (depuis le commencement de la Genèse jusqu'à la fin du second livre des Rois); dans le t. III (de 232 p.), sous le même titre, l'histoire se continue depuis le troisième livre des Rois jusqu'au second livre des Machabées, avec des additions tirées de l'historien Josèphe. Le manuscrit des *Historias* est de l'an 1320 et du règne du roi de Portugal D. Diniz. Fortuné de Saint-Bonaventure, dans son *Historia chronologica e critica da Real Abbadia de Alcobaça*, a fait ressortir le mérite et l'utilité de cette œuvre, et Innocent da Silva, dans son *Diccionario*, notice sur la *Collecção*, les avantages qu'on peut en tirer pour l'étude archéologique et philologique de la langue. Comme on ne peut constater l'existence d'aucune version portugaise d'un livre biblique antérieure au règne de D. Diniz, comme on n'a non plus aucune preuve que ce roi ait fait faire aucune autre traduction, même abrégée, c'est aux moines d'Alcobaça, auteurs de la version des Actes des Apôtres et de l'histoire abrégée de l'Ancien Testament, que revient l'honneur d'avoir été chronologiquement les premiers traducteurs de la Bible en langue portugaise.

Fernão Lopes, surnommé le patriarche des historiens portugais, rapporte dans le prologue de la seconde partie de sa *Chronica d'el Rei D. João I°*, qui régna de 1385 à 1433, que ce monarque « fit traduire par de grands lettrés, en langue (portugaise), les Évangiles, les Actes des Apôtres et les Épîtres de saint Paul, ainsi que d'autres livres spirituels des saints ». Quels furent les « lettrés » qui exécutèrent ce travail, de quelle manière ils accomplirent leur tâche, où se trouvent ces versions, Fernand Lopes ne le dit pas et ceux qui sur son témoignage ont reproduit cette notice ne le disent pas davantage. D. Fr. Manuel do Cenaculo Villas-Boas, dans son livre *Cuidados litterarios do Prelado de Beja em graça de seu bispado*, p. 64, déclare seulement qu'il a eu en sa possession une *traducção historiada do Antigo Testamento* manuscrite, faite au XV[e] siècle en portugais de l'époque par un théologien savant et versé dans la connaissance de la langue hébraïque, et il ajoute qu'à la date à laquelle il écrit (son livre fut imprimé en 1788) il ne sait pas autre chose sur cette traduction.

Il convient de mentionner ici la version faite par le jurisconsulte Gonçalo Garcia de Santa Maria. Diogo Barbosa, dans le t. II de la *Bibliotheca Lusitana*, dit qu'elle a pour titre *Epistolas e Evangelhos que se cantam no decurso do anno*, et qu'elle fut imprimée in-folio, en lettres gothiques, en 1479, sans indication de lieu. Antonio Ribeiro dos Santos, qui vivait de 1745 à 1818, en parle aussi dans *Memoria de algumas traducções biblicas menos vulgares em lingua portugueza*, qui a paru dans le t. VII des *Memorias de Litteratura Portugueza*, publié par l'Académie royale des sciences de Lisbonne. Il est vrai que le bénéficier Francisco Leitão Ferreira (1667-1735), dans ses *Noticias Chronologicas da Universidade de Coimbra*, dit que Gonçalo Garcia était originaire de Saragosse (Espagne) et qu'on ne connait de lui qu'une version en castillan de 138 pages, imprimée en caractères gothiques. Barbosa et Ribeiro dos Santos, s'en rapportant à cette information, ont rétracté ce qu'ils avaient écrit avant de la connaitre. Toutefois leur rétractation a été trop prompte et elle n'est pas fondée sur des raisons suffisantes. Les langues parlées dans les deux pays ont une source commune et elles ont entre elles grande affinité et ressemblance; Portugais et Espagnols des classes instruites cultivaient l'une et l'autre, la leur et celle de la nation voisine, de sorte qu'il y avait des Portugais qui écrivaient en espagnol, comme le rabbin Duarte Pinhel, qui, de concert avec le castillan Jacques de Vargas et d'autres, composa en cette langue une version de la Bible (Ancien Testament) éditée par Abraham Usque et connue sous le nom de Bible de Ferrare, parce qu'elle fut imprimée dans cette ville en 1553. Il y eut aussi des Espagnols qui écrivirent en portugais et de ce nombre fut Gonçalo Garcia de Santa-Maria. Innocent da Silva, dans son *Diccionario*, article *Gonçalo Garcia*, rapporte que le 21 mai 1866 le libraire Bertrand lui montra un livre in-folio, en caractères gothiques, où manquaient le frontispice et le dernier ou les derniers feuillets, mais où, au haut du premier feuillet, le

titre constatait que c'étaient les *Epistolas e Evangelhos em portuguez* par *Gonçalo Garcia de Santa Maria,* Da Silva n'affirme point que c'était l'édition de 1479, citée dans le tome II de la *Bibliotheca Lusitana,* puisque le livre ne contenait ni frontispice ni suscription finale avec la date de l'impression, mais il dit qu'il n'a pas de doute que, s'il n'était du XV[e] siècle, il doit être au moins du commencement du XVI[e]. Pour se rendre compte que c'était un livre différent de celui dont parle Ferreira Leitão, il suffit à Da Silva de constater que celui que mentionne Leitão avait 138 pages, tandis que celui que vendit le libraire Bertrand en avait plus de 400, sans compter celles qui étaient perdues à la fin.

A peu près contemporaine de la version de Gonçalo Garcia fut celle de D. Philippa de Lancastre, fille de l'infant D. Pedro et petite-fille de D. João I[er]. Elle vécut de 1435 à 1497 et acheva ses jours dans le couvent des religieuses cisterciennes d'Odivellas. Le premier qui mentionne cette traduction est Jorge Cardoso (1606-1669) dans l'*Agiologio Lusitano,* au 11 février, la lettre A. Elle a été citée depuis par le théatin D. Antonio Caetano de Sousa (1674-1759) dans le t. II de l'*Historia Genealogica da Casa Real,* et par Diogo Barbosa dans le t. II de la *Bibliotheca Lusitana.* D'après ces auteurs cette version, faite sur une traduction française, renferme les *Evangelhos e Homilias de todo o anno.* Les deux premiers et Antonio de Figueiredo, dans la Préface générale de sa traduction de la Bible, nous apprennent que, de leur temps, cette œuvre se conservait encore dans le monastère des Cisterciennes d'Odivellas. Augusto Soares d'Azevedo Barbosa de Pinho Leal, parle aussi de ce travail, en 1875, dans le t. VI de son *Portugal Antigo e Moderno,* au mot *Odivellas.* « D. Philippa, dit-il, écrivit un manuscrit et l'orna de belles miniatures; c'est un ouvrage de grand mérite, qu'elle donna au monastère; il existe encore. » Sur le degré d'instruction de la princesse, le même auteur ajoute : « Dirigée par son père dans son éducation, elle connaissait à fond le latin et le français et elle a laissé des œuvres écrites de sa main. »

Dans la *Resposta á Consulta que o Deputado* (da Real Mesa censoria) *Antonio Pereira de Figueiredo fez aõ Sr. Bispo de Beja sobre versões partidas da Biblia em vulgar, em Fevereiro de 1794* (manuscrit qui, selon l'auteur de la Préface à la seconde édition de la Bible traduite par Figueiredo, appartient aujourd'hui à l'Académie des sciences de Lisbonne), D. Fr. Manuel do Cenaculo rapporte que la reine D. Leonor, femme de D. João II, fit imprimer la traduction des *Actos dos Apostolos, as duas Epistolas de S. Pedro, as tres de S. João e a de S. Judas,* mais il ne dit pas par qui elle avait été faite et s'il en existe des exemplaires.

Si ce n'est pas la même version, c'est au moins une version de la même époque, celle des *Actos dos Apostolos,* dont nous avons parlé plus haut, qui a été publiée dans le t. I de la *Collecção de Ineditos Portuguezes,* éditée par D. Fr. Fortunato. D'après ce prélat, cette version fut faite, peut-être d'après une autre version plus ancienne, par Fr. Bernardo de Alcobaça, qui vivait sous le règne de D. João II. C'est à ce Fr. Bernardo de Alcobaça qu'on attribue généralement et avec raison la traduction portugaise de la *Grande vida de Jesus Christo,* écrite en latin par Ludolphe le Chartreux. Cette traduction fut imprimée à Lisbonne en 1495, par ordre du roi D. João II et de sa femme D. Leonor.

Il est inutile d'énumérer ici en détail diverses versions de moindre importance, qui sont de la même époque ou peu postérieures, des traductions d'un certain nombre de Psaumes ou de chapitres d'autres livres de la Bible, intercalés occasionnellement dans des biographies ou dans des livres d'histoire ou de littérature profane.

II. Versions portugaises depuis le XVI[e] siècle jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle. — Dans le cours du XVI[e] siècle, avec l'apparition du protestantisme et la propagation de sa fausse doctrine du libre examen et de l'interprétation privée des Écritures, la lecture de la Bible devint, dans une certaine mesure, un danger pour ceux qui n'étaient pas familiers avec les règles de l'herméneutique sacrée et qui ne connaissaient pas la véritable interprétation donnée aux Livres Saints par l'Église qui en a le dépôt. Pour ce motif, Pie IV, le 24 mars 1564, en publiant par la Bulle *Dominici Gregis* l'Index des livres défendus, établit dans la règle 4, que l'usage des versions de la Sainte Écriture n'est pas permis à tous sans discernement, mais que la permission de les lire n'est accordée qu'à ceux qui, au jugement de l'évêque ou de l'inquisiteur, peuvent le faire sans péril et au profit de leur foi et de leur piété. En Portugal, la religion des rois très fidèles et le zèle des évêques avaient déjà prévenu ce décret du Saint-Siège en adoptant à l'avance des mesures analogues. Les exemplaires de tout livre de la Bible traduit en langue vulgaire devaient porter à la première page la permission accordée à celui qui pouvait s'en servir, et les versions, quelquefois même dans les manuscrits originaux, portaient le nom de celui à qui elles étaient destinées. On possède des documents historiques qui en témoignent. Ribeiro dos Sanctos, dans sa *Memoria da Litteratura Sagrada,* publiée dans le t. II des *Memorias de Litteratura Portugueza,* de l'Académie des sciences de Lisbonne, cite un exemplaire de la Bible où était incorporée à la première page la permission donnée par Fr. Francisco Foreiro pour autoriser Francisco de Sà de Miranda († 1558) à en faire usage. Barbosa dans la *Bibliotheca Lusitana* et Figueiredo dans la Préface de sa traduction de la Bible, parlent d'une version manuscrite des Psaumes de la pénitence, faite par D. Fr. Antonio de Sousa († 1597), évêque de Viseu, pour l'usage de sa sœur la comtesse de Monsanto.

Ces défenses restrictives furent cause que les versions devinrent de plus en plus rares et que les savants s'appliquèrent surtout dès lors à commenter en latin le texte latin de la Vulgate, chaque écrivain choisissant le livre de l'Écriture pour lequel il se sentait le plus d'attrait. L'auteur de la Préface générale de la version de la Bible par Figueiredo, éditée à Lisbonne en 1854, énumère un grand nombre de ces commentateurs, parmi lesquels figurent des noms de grande autorité dans les lettres portugaises, comme ceux de Bartholomeu dos Martyres, Bernardo de Brito, Francisco Foreiro, Heitor Pinto, João de Lucena, Manuel de Sà, Antonio Vieira, Francisco de Mendonça, etc.

De leur côté, les protestants, interprétant malignement la défense faite par Pie IV, accusèrent l'Église d'interdire aux fidèles la lecture des Livres Saints afin qu'ils ne pussent pas connaître ce qui la condamnait dans les écrits sacrés, et ils se mirent avec une grande activité à composer et à publier des versions de la Bible, en supprimant une partie des livres du canon, en altérant parfois les textes comme il leur convenait et en proclamant surtout qu'il était libre à chacun de les interpréter à son gré. Ils trouvèrent un collaborateur pour la langue portugaise dans la personne d'un prêtre apostat du XVII[e] siècle qui était devenu ministre calviniste en Hollande; il publia : *Novo Testamento, isto é, todos os sacrosantos livros de escriptos evangelicos e apostolicos, do novo concerto de nosso fiel senhor, salvador e redemptor Jesu Christo; agora traduzidos em portuguez pelo Padre João Ferreira A. de Almeida, ministro pregador do Sancto Evangelho. Com todas as licenças necessaria. Em Amster-*

dam. Por a Viuva de J. V. Someren. Anno 1681. *Em 4°.* La Bibliothèque nationale de Lisbonne en possède un exemplaire. Comme le fait remarquer le bibliographe da Silva, *Diccionario,* article *João Ferreira A. de Almeida,* cette traduction est remplie d'erreurs et de fautes typographiques provenant de ce que le correcteur était peu versé dans la langue portugaise, ainsi que le fait remarquer l'auteur lui-même dans un avertissement publié à Batavia le 1er janvier 1683 et où sont énumérées plus de mille erreurs à corriger, avec cette observation qu'il a été impossible de les relever toutes.

Une seconde édition fut faite par les Hollandais établis en Asie pour l'usage des protestants portugais de Batavia, sous ce titre modifié : *O Novo Testamento, isto é, todos os livros do novo concerto do nosso fiel senhor e redemptor Jesu Christo, traduzido na lingua portugueza pelo reverendo padre João Ferreira A. de Almeida, ministro prégador do Sancto Evangelho n'esta cidade de Batavia em Java Maior. Em Batavia, por João de Vites, impressor da Illustre Companhia, e desta nobre cidade.* Anno 1693. Sur le verso de la feuille où se lit le titre se trouve la déclaration que l'ouvrage a été imprimé *por ordem do Supremo Governo da illustre Companhia das Unidas Provincias na India Oriental, revista, com approvação da congregação ecclesiastica da cidade de Batavia, pelos ministros prégadores do Sancto Evangelho na Igreja da mesma cidade Theodorus Zas, Jacobus Opden Akker.* Cette édition est sur papier de Hollande, grand in-4°, et a VIII-597 pages. Elle a de plus que la première la concordance des textes de l'Écriture. I. da Silva observe qu'on y a corrigé peu ou point des fautes de la première édition, mais qu'on y a fait des changements considérables, plaçant, par exemple, la plupart des verbes à la fin des propositions, « ce qui rend parfois le sens obscur, fait violence à la phrase et affecte la construction des périodes. » Da Silva possédait un exemplaire de cette édition. J.-Ch. Brunet, dans le *Manuel du libraire et de l'Amateur de livres,* en signale une autre qualifiée de « rarissime » dans le catalogue de Meerman.

En 1712 parut une troisième édition in-8°, à Amsterdam, chez João Creliluz, par ordre de la même compagnie des Provinces-Unies, pour l'instruction des Indiens. Elle est encore plus fautive que les précédentes. Une quatrième édition fut publiée en 1760 en deux grands in 8°, à Tramgambar, par l'office de la mission royale du Danemark et au bénéfice de cette mission, aux frais de la Société (anglicane) de la Propagation de la foi de Londres. Une cinquième édition fut donnée à Batavia par Egbert Humen, in-8°, 1773. Da Silva dit qu'elle fut comparée de nouveau avec le texte original et avec d'autres versions et ainsi améliorée, les verbes furent remis à leur place naturelle et beaucoup de mots et de fautes corrigés.

La traduction de Ferreira de Almeida, dit Ribeiro dos Santos, dans sa *Memoria sobre versões Biblicas,* fut faite sur le texte grec qu'elle suit dans les points où il diffère de la Vulgate. En sa qualité de calviniste, l'auteur n'en a pas exclu les livres deutérocanoniques que rejette le luthéranisme. D'après Antonio Pereira de Figueiredo, dans sa préface au Nouveau Testament, t. I, 2e édit., on n'y trouve rien qui sente le calviniste, et il la regarde comme très servile. Mais d'autres écrivains sont d'un avis tout à fait contraire et la préface que nous venons de citer ne fut pas reproduite dans les éditions de Figueiredo qui furent publiées en 1794 et après, sous la surveillance de l'autorité ecclésiastique qui y fit supprimer aussi des notes. Quant à sa servilité, la traduction, par exemple, de Luc., I, 28, prouve le contraire; au lieu de traduire par *cheia de graça,* elle traduit par *em graça acceita* dans quelques éditions et par *agraciada* dans d'autres.

Le même traducteur publia en 1738, in-4°, à Trangambar, *Livros Historicos do Velho Testamento,* et en 1740, in-8° dans la même ville et, comme le précédent, par l'office de la mission royale de Danemark *Livro dos Psalmos.* En 1748 parut à Batavia, in-8°, imprimé à l'office des séminaires par M. Mulder, *Do Velho Testamento o primeiro tomo que contem os SS. Livros de Moysés, Josué, Juizes e Ruth, Samuel, Reys, Chronicas, Esra. Nehemias e Esther. Traduzidos em portuguez por João Ferreira A. de Almeida, Ministro prégador,* etc. En 1753, G. H. Heusler imprima au même office du séminaire à Batavia, in-8°, *Do Velho Testamento o segundo tomo que contem os SS. Livros de Job, os Psalmos, os Proverbios, o Prégador, os Cantares, com os Prophetas Mayores e menores. Traduzidos em portuguez por João Ferreira A. de Almeida, e Jacob Opden Akker, Ministros prégadores do Santo Evangelho,* etc. Entre la publication du t. I et du t. II de cette version parut en 1749 une nouvelle édition du *Livro dos Psalmos,* in-8°, à la même imprimerie, qui donna aussi plus tard, en 1757, dans une édition séparée, *Os Livros de Moysés.*

La traduction de l'Ancien Testament fut faite aux frais de la Compagnie hollandaise des Indes Orientales. Elle ne contient pas les livres deutérocanoniques. Au témoignage de da Silva, Almeida fit sa version sur l'original hébreu, en se servant de la version hollandaise imprimée en 1618 et de la version castillane de Cypriano Valera, édition de 1602; il la poursuivit jusqu'aux derniers chapitres d'Ézéchiel; elle fut achevée par Jacob Opden Akker, un de ceux qui avaient été chargés de revoir la traduction du Nouveau Testament éditée par Almeida en 1693.

Depuis sa publication, la version d'Almeida a été si souvent réimprimée soit totalement, soit partiellement, pour les sociétés bibliques d'Angleterre et d'Amérique, qu' « il est difficile, dit da Silva, de donner une énumération exacte » de toutes ses éditions. Ce bibliographe mentionne deux éditions complètes dont il possède des exemplaires, l'un grand in-8°, imprimé par R. et A. Taylor, à Londres, 1819, l'autre grand in-8°, imprimé à New-York en 1850. Nous avons entre les mains deux éditions complètes plus récentes, l'une in-8°, publiée à New York en 1883, par la Société biblique Américaine, et où il est dit que le Nouveau Testament est une *Reimpresso da edição de 1693, revista e emendada;* l'autre, in-4°, imprimée à Lisbonne, en 1897, *revista e correcta, com referencias e na margem algumas palabras segundo o hebraico e o grego.* Se vend au *Deposito das Escripturas Sagradas.* — En 1862, l'archevêque de Bahia, D. Manuel Joaquim da Silveira, publia une Lettre pastorale pour prémunir ses diocésains *contra adulterações emu tilações da Biblia traduzida em portuguez pelo Padre J.F.A. de Almeida.* Il y examine l'édition de New York que les protestants répandaient dans le Brésil et après l'avoir confrontée avec le texte reconnu authentique dès les premiers siècles, il montre qu'elle contient des altérations, changements, mutilations, additions, par exemple, Luc., I, 28; Act., XIV, 23; Eph., V, 32; II Tim., IV, 5; II Joa., V, 6, 10, 13, 15, 17-20. Ces altérations se trouvent dans les éditions de New York, 1882, et de Lisbonne, 1897.

Ribeiro dos Santos, dans sa *Memoria de algumas traducções biblicas* (voir col. 560), appréciant la valeur philologique et littéraire du travail de Ferreira de Almeida, dit que sa langue est assez riche et renferme un trésor de mots pour le vocabulaire portugais, mais que sa grammaire est défectueuse, parce qu'il emploie des phrases et des constructions qui n'ont pas la saveur du langage national et parce qu'il serre de trop près

le texte original ou fait usage de locutions et d'idiotismes propres au pays où il vivait.

III. Versions portugaises depuis le milieu du xviiie siècle jusqu'à nos jours. — Au milieu du xviiie siècle, à peu près au moment où apparaissait la version complète faite par Almeida et son auxiliaire (1748-1753), s'ouvre une période nouvelle pour la multiplication des traductions de la Bible. L'Église qui avait interdit la lecture de l'Écriture en langue vulgaire au commencement du protestantisme pour entraver les progrès de l'hérésie naissante parmi le peuple, permit, dans la seconde moitié du xviie siècle, pour détourner les fidèles de la lecture des versions protestantes, de publier des traductions en langue vulgaire à la condition qu'elles fussent accompagnées de notes et d'éclaircissements tirés des saints Pères et des savants catholiques, et approuvées par le Siège apostolique. Benoît XIV modifia en ce sens en 1757 la quatrième règle de l'Index formulée par Pie IV en 1564. Le résultat fut la publication de versions nouvelles parmi les catholiques : au Portugal, il parut presque simultanément deux traductions complètes de l'Écriture.

1° *Version de Figueiredo.* — La première fut celle de P. Antonio Pereira de Figueiredo (né en 1725, mort en 1797). Il commença par le Nouveau Testament, lequel était prêt dès 1772, comme on le voit dans l'Épître dédicatoire au cardinal D. João da Cunha († 1773), mais le premier volume ne fut imprimé qu'en 1778, *não por culpa do auctor,* dit le Prologue, daté du 8 janvier 1778, *mas por infelicidade.* La version de l'Ancien Testament commença par les Psaumes imprimés en 2 volumes en 1782, elle se continua par la Genèse et les autres livres, imprimés par l'imprimerie royale à Lisbonne de 1783 à 1790. La traduction complète forme 23 in-8°. Dès 1781, on réimprima les deux premiers volumes du Nouveau Testament, corrigés pour le texte et augmentés pour les notes.

Peu de temps après parut la seconde édition de la Bible entière : *Biblia Sagrada, traduzida em portuguez segundo a Vulgata latina, illustrada com prefações, notas e lições variantes. Segunda edição revista e retocada pelo auctor.* Les 17 volumes in-8°, que comprend l'Ancien Testament, furent imprimés par l'imprimerie royale de Lisbonne de 1791 à 1803 et les 6 du Nouveau Testament par Simão Thaddeo Ferreira de 1803 à 1805.

En 1794, commença à paraître une troisième édition, en deux colonnes, contenant l'une le texte latin et l'autre la traduction portugaise, texte et notes retouchés par l'auteur. Elle est dédiée au prince du Brésil D. João, dont elle reproduit en tête le portrait. Le tome premier contient une *Prefacio geral à toda a Sagrada Biblia,* de xcv pages, dans laquelle il est dit que cette édition « est incomparablement plus correcte et augmentée, de telle sorte qu'on peut dire avec raison que c'est une version nouvelle ». Outre cette Préface générale, chaque livre est précédé d'une Préface spéciale plus ou moins courte dans laquelle Figueiredo indique les traductions en langues diverses dont il s'est servi pour la version de ce livre. Cette édition, imprimée à Lisbonne, par S. Th. Ferreira et terminée en 1819, comprend sept tomes in-folio.

Une réédition de la traduction de Figueiredo, avec le texte latin, en 2 in-f°, fut publiée en 1852-1853, par la *Bibliotheca Economica,* sous la direction d'Eduardo de Faria, auteur d'un Dictionnaire portugais, avec ce titre : *A Biblia Sagrada contendo o Velho e Novo Testamento. Traducção do Padre Antonio Pereira de Figueiredo. Enriquecida com varias notas pelo mesmo traductor (excepto aquellas que foram condemnadas em Roma) e por D. Felippe Scio de S. Miguel, Bispo de Segovia, Bossuet,* etc. *Ornado com gravuras. Lisboa. Typographia de José Carlos de Aguiar Vianna, 1852. Approvada pelo Cardeal Patriarcha de Lisboa em 9 de Janeiro de 1852.* Cette Bible fut critiquée lors de son apparition à cause des fautes typographiques nombreuses, de la suppression des indications chronologiques et d'une partie des préfaces et aussi de l'insuffisance des notes.

Une nouvelle édition parut en 1854, avec le texte latin à la librairie populaire et historique de Lisbonne, sous les auspices du cardinal patriarche. Le Patriarche en autorisa la publication le 4 juin 1852, à condition qu'elle reproduirait la seconde édition, in-4°, faite à Lisbonne en 1794, par Simão Thaddeo Ferreira, avec ses préfaces et ses notes, lesquelles avaient été expurgées, et qu'elle serait revue et corrigée par un savant ecclésiastique, aidé au besoin de deux autres réviseurs. Une préface nouvelle à l'Ancien Testament et une autre au Nouveau sont l'œuvre de l'un des censeurs, P. Francisco Recreio. Elle comprend trois volumes in-folio. Le troisième contenant le *Novo Testamento. Vida de Nosso Senhor Jesus Christo,* parut en 1857. La vie de Notre-Seigneur forme un supplément publié en 1858, avec ce titre spécial : *Vida de Nosso Senhor Jesus Christo, redigida pelo Reverendo Abbade Brispot, e vertida em vulgar por Luis Filippe Leite, Director da Escola Normal Primaria de Lisboa.*

La traduction de Figueiredo, sans le texte latin, fut éditée au Brésil, en 1864, en 2 in-4°, à Rio de Janeiro, par la librairie O. B. L. Garnier. Elle contient peu de notes de Figueiredo et seulement dans les livres du Pentateuque, Josué, Esther, Daniel et Amos. Plusieurs livres n'ont aucune note. Celles qui sont relatives aux prophètes et au Nouveau Testament, œuvre du chanoine Delaunay, curé de Saint-Étienne-du-Mont à Paris, sont placées à la fin de la Bible, sans aucun renvoi dans le texte sacré. Cette édition, avec les notes explicatives de Delaunay, est approuvée par un mandement de l'archevêque de Bahia, alors métropolitain du Brésil, daté de 1863. — La Société biblique de Londres a publié diverses éditions de la version de Figueiredo, sans préfaces et sans notes, 1821, 1866, etc. La lecture en fut permise aux catholiques du Portugal par un acte du ministère du royaume, du 17 octobre 1842, reproduit dans la *Revista universal Lisbonense,* 1re série, t. ii, p. 521. Francisco Recreio, un des censeurs de l'édition de la Librairie populaire de 1854, déclare à la fin de la préface que c'est « pour le bien de l'Église qu'est publiée avec le plus grand soin cette traduction, parce que la propagande protestante l'a fâcheusement introduite dans le Portugal et les pays de sa domination, en la faisant imprimer à sa manière par ses presses impures et falsificatrices ».

Au point de vue philologique et littéraire, la traduction de la Bible par Figueiredo a justement la réputation d'une œuvre de valeur. Il avait toutes les qualités requises pour ce travail, fait sur la Vulgate latine, étant lui-même un excellent latiniste, « connu comme tel même à l'étranger, » dit Innocencio da Silva, auteur d'études historiques et théologiques en latin, ainsi que d'ouvrages classiques pour l'enseignement élémentaire, moyen et supérieur de cette langue, adoptés universellement pendant près d'un siècle au Portugal et au Brésil; sa compétence l'avait fait nommer rédacteur pour les lettres latines de la secrétairerie d'État. Quant à sa composition en langue portugaise, voici ce qu'en dit Fr. Recreio, dans la première préface de l'édition de la Librairie populaire : « Dans le catalogue des livres à consulter pour la continuation du Dictionnaire de la langue portugaise, publié par ordre de l'Académie royale des sciences de Lisbonne, figure la traduction de l'Ancien et du Nouveau Testament, édition in-8°, d'Antonio Pereira de Figueiredo. Cette mention est la preuve authentique de son caractère classique. » On ne peut donner de semblables éloges aux notes que Figuei-

redo a jointes lui-même à sa version. « On ne saurait nier, dit Recreio, dans la préface déjà citée, l'utilité et l'étendue de l'érudition qui fait le mérite (des notes de Figueiredo) sous le rapport critique, dogmatique et moral. A ceux qui ne sont pas d'accord avec quelques-unes de ses opinions particulières, nous répondrons par les paroles de l'Apôtre, prises dans leur sens vulgaire : *Unusquisque in suo sensu abundet.* » Sans contester ce jugement, nous devons observer que Figueiredo, tout en possédant une instruction variée et étant très versé dans les sciences ecclésiastiques et profanes, souffrit néanmoins de l'influence des doctrines régalistes auxquelles ne surent pas alors résister même des membres notables de l'épiscopat; il les défendit dans les livres qu'il publia, tels que la *Tentativa theologica* et l'*Analyse da Profisão de Fé do santo Padre Pio IV,* laquelle fut mise à l'index par décret du 26 janvier 1795, et il s'y montra tellement attaché qu'il refusa de se rétracter même à ses derniers moments, ainsi que l'affirme un de ses neveux, dans une lettre adressée à la presse, et qu'il est rapporté par l'*Encyclopedia Portugueza illustrada* (publication qui a commencé au XXe siècle, sous la direction de Maximiano Lemos), article sur *Antonio Pereira de Figueiredo.* Si l'on tient compte de ces circonstances, on comprend que ses notes aient été condamnées, quoiqu'un grand nombre d'entre elles témoignent de ses connaissances linguistiques, historiques et littéraires ; il n'y a pas d'injustice à affirmer qu'on n'y voit prédominer ni l'esprit sacerdotal, ni la piété chrétienne qui animent les commentaires d'autres versions portugaises.

De 1902 à 1904, la traduction de Figueiredo a été rééditée en Portugal sous ce titre : *Biblia Sagrada contendo o Velho e Novo Testamento. Versão do Padre Antonio Pereira de Figueiredo. — Commentarios e annotações segundo os modernos trabalhos de Glaire, Knabenbauer, Lesêtre, Lestrade, Poels, Vigouroux,*etc. — *Pelo Rev. Santos Farinha. — Edição popular e illustrada, approvada pelo Emmo-Cardeal Patriarcha,* 3 in-8°, Lisbonne, 1902-1904. Les préfaces de Figueiredo sont remplacées par des préfaces nouvelles, les archaïsmes et les inexactitudes sont corrigés. Les corrections ne sont pas toujours heureuses. Le commentaire est presque certainement nouveau. Cette édition n'est pas accompagnée du texte latin.

2° *Version de Sarmento.* — Une autre traduction portugaise de la Bible fut faite en même temps que celle de Figueiredo par Francisco de Jésus Maria Sarmento qui vécut de 1713 à 1790. Le Nouveau Testament parut d'abord sous le titre de *Historia Evangelica,*8 in-8°, Lisbonne, 1777-1778. Avant le texte sacré on trouve une *Concordia Evangelica, à imitação da de João Buisson, impressa em Savreux no anno* de 1554. L'ancien Testament parut à Lisbonne de 1778 à 1785 en 44 in-4°, sous le titre de *Historia biblica.* Le traducteur ne s'est pas astreint à une traduction rigoureuse, comme il le déclare dans le prologue du premier livre, et il ajoute souvent des explications au texte.

La traduction de Sarmento fut rééditée sans le texte latin à Porto. L'Ancien Testament parut sous ce titre : *Historia Biblica e Doutrina Moral da Religião Catholica, extrahida dos Livros Santos do Antigo Testamento com frequentes Paraphrases et Varias Notas Litterarias e Reflexões Moraes, para sua maior e mais proveitosa intelligencia :* 27 in-8°, Porto, 1864-1867. Le Nouveau Testament dans un premier volume la *Concordia Evangelica,* et les suivants : l'*Historia Evangelica, apostolica e doutrinal, deduzida dos Livros Santos do Novo Testamento, com frequentes paraphrases introduzidas no Texto, sobre algumas Notas Litteraes em certos lugares mais difficeis, tudo extrahido dos Antigos Padres e Modernos Expositores, para melhor e mais facil intelligencia da Sagrada Escriptura,* 11 in-8°, Porto, 1867-1869. Le troisième et le quatrième livre d'Esdras, également traduit par Sarmento, avec la prière de Manassé, etc., sont contenus dans un 12e volume paru en 1868.

Le bibliographe Innocencio mentionne deux versions partielles du Nouveau Testament, composées au XVIIIe siècle et restées manuscrites : *Versão das Epistolas e Evangelhos, que se recitam em todo o anno. acompanhada de illustrações,* par Joaquim José da Costa Sà († 1803), et *O Evangelho de Jesus Christo segundo S. Matheus et S. Marcos, traduzido e illustrado em largos commentarios,* 3 in-4°, par Antonio Ribeiro dos Santos († 1818), donnés par l'auteur à la Bibliothèque de Lisbonne.

3° *Versions du XIXe et du XXe siècles.* — D. Fr. Joaquim de Nossa Senhora de Nazareth, qui fut d'abord évêque de Maranhão et puis de Coimbra et acheva sa vie à Maranhão (Brésil), en 1851, publia : *O Novo Testamento de Nosso Senhor Jesus Christo, conforme a Vulgata Latina, traduzido em portuguez, e annotado segundo o sentido dos Santos Padres e Expositores Catholicos, pelo qual se esclarece a verdadeira doutrina do texto sagrado, e se refutam os erros subversivos dos novadores antigos e modernos,* 3 in-f°, Maranhão, 1845-1847. Version estimée et accompagnée du texte latin. Une nouvelle édition fut imprimée, sans le texte latin, in-12, à Lisbonne, 1875, *em conformidade da Versão Franceza annotada por J.-B. Glaire.*

En 1879, fut publié au Brésil une autre version : *O Novo Testamento de Nosso Senhor e Redemptor Jesus Christo, traduzido do original grego. Primeira edição brazileira,* in-8°, Rio de Janeiro. Elle paraît être une retouche de la version de Ferreira de Almeida et ne contient aucune note.

En 1895, a paru à Porto une *Biblia popular illustrada pelo abbade Drioux. Traducção de Paiva Pona. Publicada com permissão do Cardeal Bispo do Porto. Velho e Novo Testamento,* in-4°, avec gravures. Ce n'est pas proprement une version, mais un récit dans lequel le commentaire est mêlé au texte.

Le premier congrès catholique brésilien, réuni à Bahia en 1900, résolut le 9 juin la publication d'une nouvelle édition de la Bible, pour combattre la propagande protestante. Le travail fut confié aux Franciscains. Ils ont publié à Bahia, en février 1902 : *O Santo Evangelho de Jesus Christo segundo S. Matheus, traduzido em Portuguez segundo a Vulgata latina. Com annotações extrahidas dos SS. Padres et de theologos eminentes, antigos e modernos. Editado pelos Religiosos Franciscanos.* — En avril de la même année : *O Santo Evangelho de Jesus Christo segundo S. Marcos.* Une nouvelle édition de ces deux Évangiles parut en juin 1902.

En août 1903 : *O Santo Evangelho segundo S. Lucas ;* en décembre 1903 : *O Santo Evangelho segundo S. João ;* en mai 1904 : *Os Actos dos Apostolos;* de mai 1905 à janvier 1906 ont été publiées : *Epistola de S. Paulo aos Romanos ;* 1^a et 2^a *Epistola aos Corinthios.* La version des Évangiles et des Actes, avec les notes, destinées surtout à combattre les erreurs des protestants, pour une nouvelle édition, qui est sous presse, ont été revues par le P. J. Knabenbauer, S. J.

En 1903, le chanoine Duarte Leopoldo e Silva, devenu successivement depuis évêque de Corytiba et aujourd'hui de S. Paulo, publia une *Concordancia dos Santos Evangelhos reunidos em um só,* in-8°, avec commentaire. Le texte des quatre Évangiles est fondu ensemble de manière à former un seul récit suivi.

Le Brésil a vu paraître en 1905 une traduction portugaise : *Os Santos Evangelhos de N. S. Jesus Christo e os Actos dos Apostolos*, Au titre général des Évangiles, on lit en plus : *Traducção portugueza segundo a Vulgata latina. Por um Padre da Missão. Com notas*

da edição franceza dos PP. da Assumpção, in-4°, Rio de Janeiro. Le traducteur est le P. Pedro Maria Booz, sa version est approuvée par l'archevêque de cette ville, Mgr Arcoverde, aujourd'hui cardinal.

4° L'histoire des versions portugaises embrasse, comme on le voit, six siècles, et peut se partager en trois périodes, la première d'essais, la seconde de suspension, la troisième d'activité. La première va du commencement du XIVe siècle au milieu du XVIe; elle ne voit paraître que des traductions partielles dont les unes ont été imprimées et les autres sont restées manuscrites. La seconde période s'étend jusqu'au milieu du XVIIIe siècle et correspond au temps où les erreurs protestantes qui regardent l'Écriture comme l'unique règle de foi et qui enseignent que chacun peut l'interpréter comme il l'entend, obligent les souverains Pontifes à interdire la lecture des versions en langue vulgaire à ceux qui ne sont pas autorisés à le faire par leurs supérieurs ecclésiastiques. Cette époque n'a guère vu paraître que la traduction protes-



138. — Jarre archaïque, de Tell es-Safy.
D'après Vincent, *Canaan,* p. 307.

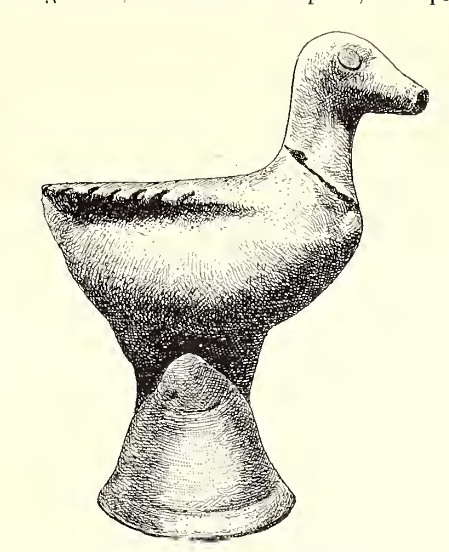
tante de J. Ferreira de Almeida, accommodée aux erreurs dont il faisait profession. La période finale s'ouvre avec le décret de Benoît XIV, autorisant la lecture des versions en langue vulgaire approuvées par le Saint-Siège et annotées d'après les saints Pères et les savants catholiques. Les traductions se sont alors multipliées et les éditions augmentent continuellement. J. PEREIRA.

POSIDONIUS (grec : Ποσειδώνιος), un des trois envoyés du général syrien Nicanor, chargés de porter à Judas Macchabée des propositions d'alliance qui furent acceptées. II Mach., XIV, 19.

POSSÉDÉS DU DÉMON. POSSESSION. Voir DÉMONIAQUES, t. II, col. 1374.

POTEAU. Voir MAT, t. IV, col. 861-862; PAL, *ibid.,* col. 1961; POTENCE.

POTENCE (hébreu : *'êṣ;* Septante : ξύλον; Vulgate : *lignum, patibulum, crux*), pièce de bois servant pour la pendaison des criminels. Voir PENDAISON, t. IV, col. 34. En général, l'hébreu emploie, pour désigner cet instrument, le mot *'êṣ,* « bois », qui ne préjuge rien quant à sa forme, et peut convenir au pal, voir PAL, t. IV, col. 1961, à la croix, voir CROIX, t. II, col. 1129, au simple poteau ou à un agencement de plusieurs pièces de bois. Gen., XL, 22; Num., XXV, 4; Deut., XXI, 22; Jos., VIII, 29; X, 27; Esth., II, 23; VI, 4; VII, 10; IX, 13. En hébreu, attacher à la potence se dit *ṭâlâh 'al hâ·'êṣ,* « suspendre au bois », Septante : ἐκρέμασε, « il suspendit », Deut., XXI, 22; ou simplement *hôqîya',* « pendre », Septante : παραδειγμάτισον, « on fit un exemple », on exposa en



139. — Lampe-canard, de Gazer.
D'après Vincent, *Canaan,* p. 315.

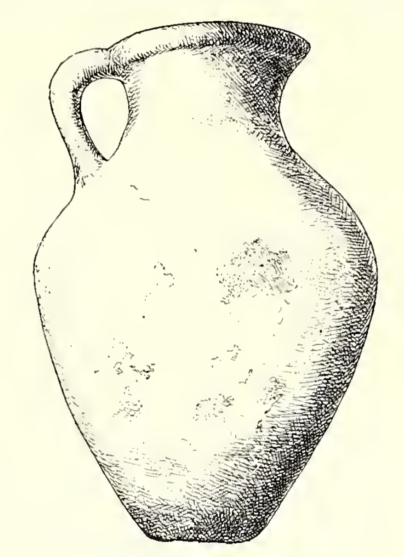
exemple, Num., XXV, 4, et ἐξηλιάσαν, « on exposa au soleil ». II Reg., XXI, 6, 9. Une autre fois, les Septante supposent une potence en forme de croix : ἐσταυρῶσθαι, « être mis en croix », en parlant de la potence d'Aman. Esth., XVI, 18. Cette potence avait cinquante coudées, près de vingt-cinq mètres de haut. C'était donc comme un grand mât au sommet duquel fut hissé le corps du condamné. H. LESÊTRE.



140. — Oiseau peint, à Lachis.
D'après Bliss, *A mound of many cities,* Londres, 1894, fig. 106.

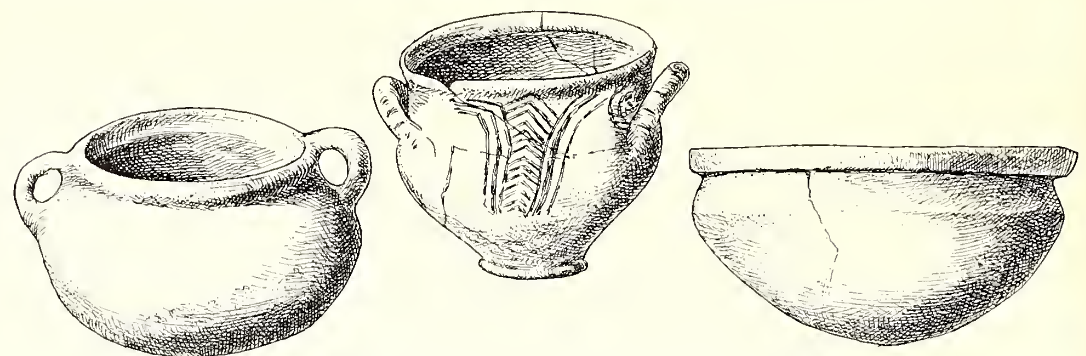
POTERIE, fabrication d'ustensiles et d'objets divers en terre cuite. — I° *Poterie chananéenne.* L'argile se rencontrait assez communément en Palestine. Voir ARGILE, t. I, col. 949; PALESTINE, t. IV, col. 2013. Les plus anciens habitants du pays surent l'utiliser. Jusqu'en ces dernières années, les débris de poterie retrouvés dans le sol palestinien étaient assez rares. Depuis les fouilles de MM. Bliss et Macalister, *Excava-*

tions in Palestine during the years 1898-1900, Londres, 1902, part. II, *The pottery,* p. 74-141, les documents céramiques sont devenus beaucoup plus nombreux.



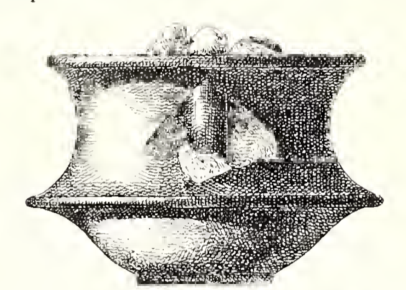
141. — Jarre chananéenne.
D'après Vincent, *Canaan,* pl. X, 8.

Les plus anciens spécimens chananéens sont grossiers et simplement durcis au soleil. Puis, les potiers apprennent à cuire et perfectionnent leur art. Les vases



142. — Marmites chananéennes. D'après Vincent, *Canaan,* pl. X, 1, 15, 16.

sont modelés à la main avec une assez grande habileté et à l'aide de silex pour aplanir les surfaces; mais le tour n'est pas encore utilisé. Des stries et des hachures



commencent à décorer les pièces. On ne se contente pas de fabriquer des vases à forme régulière (fig. 138), on s'essaie à faire des récipients affectant des formes d'animaux, comme la lampe-canard trouvée à Gœzer (fig. 139). Ensuite on décore les objets en noir sur



143. — Cruche chananéenne décorée.
D'après Bliss et Macalister, *Excavations,* pl. 44.

fond jaune, en y représentant divers ornements et surtout des animaux (fig. 140).

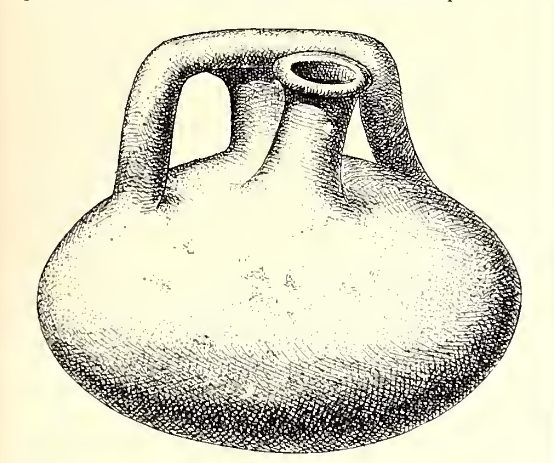
A partir du XVI[e] siècle avant J.-C., l'emploi du tour se généralise, la technique devient plus habile et les pièces beaucoup mieux réussies. Les jarres sont pourvues d'anses (fig. 141), les marmites prennent une forme



144. — Lampe chananéenne. D'après Bliss et Macalister, *Excavations,* pl. 47.

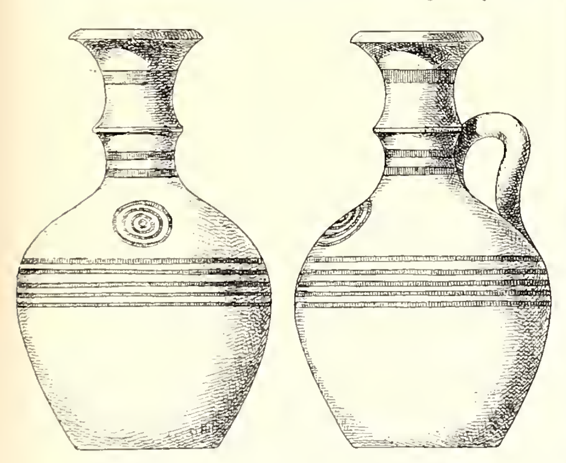
élégante (fig. 142), les cruches reçoivent une décoration pittoresque (fig. 143), les lampes reproduisent plus artistiquement les types d'animaux (fig. 144), la

peinture rouge foncé sur fond jaune ou gris et même une sorte de vernis émaillé donnent aux pièces une physionomie plus agréable. On a retrouvé à Gazer des jarres à fond pointu qui servaient à la sépulture des enfants. Parfois ces jarres se rencontrent sous un mur, sous un seuil de porte, sous une maison; les cadavres qu'elles contiennent sont ceux des enfants qui ont été



145. — Ancienne cruche à huile phénicienne. Nécropole de Tyr. D'après Lortet, *La Syrie*, p. 143.

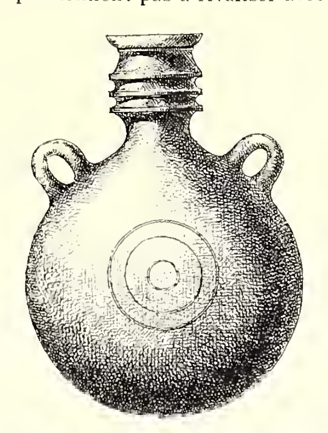
immolés selon le rite chananéen. Voir SACRIFICE. — On a été tenté de reconnaître l'influence phénicienne dans la céramique chananéenne. Mais les Phéniciens n'ont jamais eu de céramique originale (fig. 145). La poterie mise au jour à Tyr, à Tell-el-Rachédiéh, en 1903, est d'imitation cypriote. Cf. *Revue biblique*, 1904, p. 564-566. Les Phéniciens cherchaient avant tout à débiter les articles les plus capables d'exciter l'envie de leur clientèle; les légendes gravées ou peintes par eux sur les objets n'impliquaient nullement une origine tyrienne.



146. — Cruche décorée, de style cypriote. D'après Sellin, *Tell Ta'annek*, Vienne, 1904, fig. 44.

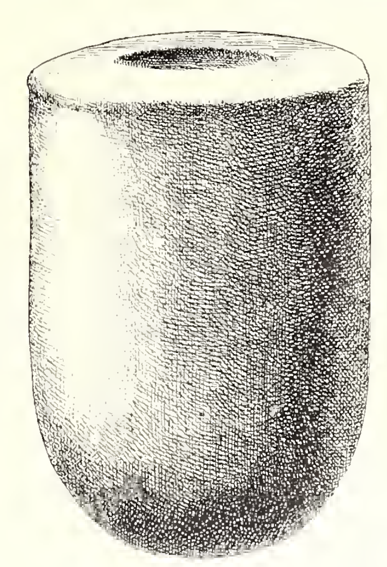
Cf. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale*, Paris, 1888, p. 292-299; Maspero, *L'archéologie égyptienne*, Paris, 1887, p. 242-247.

2° *Poterie israélite*. — Après leur installation en Palestine les Hébreux imitèrent naturellement les procédés de la céramique chananéenne. Mais ils donnèrent des formes quelque peu originales à leurs produits, cruches décorées à la manière cypriote (fig. 146), ou à panse étroite, comme des gourdes (fig. 147). A partir de la monarchie, l'autonomie des potiers israélites s'accentue, tout en subissant l'influence phénicienne, à laquelle la construction et l'ornementation du Temple avaient donné grand crédit. Les produits de la Grèce arrivaient aussi sur les marchés palestiniens et contribuaient à affiner le goût des artistes israélites. Néanmoins, leurs produits ne parviennent pas à rivaliser avec ceux de la



147. — Cruche en forme de gourde. D'après Sellin, *ibid.*, pl. v, *a*.

dernière période chananéenne. Presque toute la vaisselle est fabriquée au tour; mais bien des vases domestiques sont grossièrement modelés à la main et à peine dégrossis au polissoir. Ils font des jarres larges et massives (fig. 148). Il n'y a pas de types absolument originaux; les ouvriers imitent l'ancienne poterie indigène ou s'inspirent des modèles mycéniens ou cypriotes (fig. 149). Voir, t. II, fig. 416, col. 1135. La décoration



148. — Jarre juive. D'après Vincent, *Canaan*, p. 356.

est purement linéaire ou empruntée au règne végétal. Le ton jaune ou noirâtre de la terre cuite reçoit des traits en noir ou en rouge. Les figurines de l'époque se rattachent aux productions grecques (fig. 150), quelquefois avec des types sémitiques (fig. 151). Un certain nombre de pièces portent des estampilles. Parfois, c'est un nom de potier. Souvent, ce sont des estampilles royales, caractérisées par le mot למלך et par le nom d'une localité (fig. 152). Quatre localités palestiniennes

sont nommées, Hébron, Ziph, Soccoth et Marésa. Il faudrait donc lire : « Au roi, Hébron; au roi, Ziph, » etc. Les ateliers royaux auraient ainsi fabriqué certaines catégories de vases; ces ateliers se trouvent précisément dans des régions où abonde l'argile apte au moulage. Les potiers d'Hébron et de Beit-Djebrin, au voisinage de l'antique Marésa, approvisionnent encore aujourd'hui les marchés de Jérusalem. Cf. H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 297-360. Les potiers israélites fabriquaient des récipients de toute nature, des lampes, voir



149. — Poterie israélite. D'après Vincent, *Canaan*, pl. XI.



150. — Figurines de style cypriote. D'après Vincent, *Canaan*, p. 356.

Lampe, t. iv, fig. 14, col. 54, des ustensiles que la rareté du bois obligeait à faire en terre cuite, comme des mangeoires d'animaux, voir Crèche, t. ii, col. 1108, des téraphim, des statuettes d'idoles. Cf. Sap., xv, 8, etc.

H. Lesêtre.

POTERIUM ÉPINEUX. Les Septante traduisent le mot hébreu *na'ăṣuṣ*, Is., lv, 13, par στοιβή, un des noms de la plante φέως, le *Poterium épineux*. Mais le *na'ăṣuṣ* est le jujubier ou *Zizyphus Spina-Christi*. Voir t. iii, col. 1861.

POTHIER Remi, théologien français, né à Reims en 1727, mort dans cette ville le 23 juin 1812. Il fut successivement curé de Béthenville et chanoine de Laon avant la Révolution. Esprit singulier, il croyait que personne avant lui n'avait parfaitement compris le sens de l'Écriture. Il publia en 1773 le plan d'une *Explication de l'Apocalypse*, qui fut brûlé par le bourreau par ordre du Parlement de Paris, sur la réquisition de l'avocat général Seguier. Pothier n'en fit pas moins paraître son *Explication*, imprimée clandestinement à Douai, 2 in-8°, 1773, et il en donna plus tard une traduction latine, 2 in-12, Augsbourg, 1797 et 1798. Il fit paraître à part un extrait intitulé *Les trois dernières*

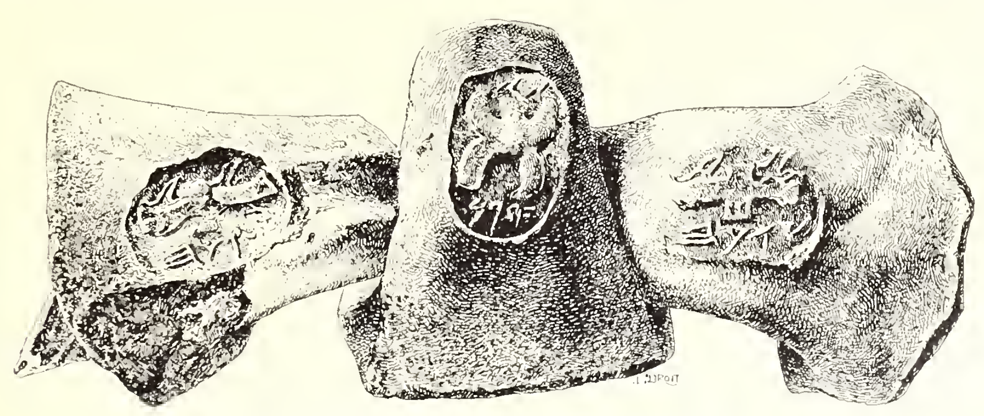
plaies, in-12, Augsbourg, 1798, dans lequel il appelle Bonaparte précurseur de l'Antechrist. En 1802, il publia, in-8°, à Augsbourg, une explication des Psaumes en latin. Voir Hoefer, *Nouvelle biographie générale,* t. XL,



151. — Figurines à profils de Sémites. D'après Vincent, *Canaan,* p. 357.

1862, col. 895; Michaud, *Biographie universelle,* nouv. édit., t. XXXIV, p, 190.

POTIER (hébreu : *yôṣêr,* de *yâṣar,* « façonner »; chaldéen : *pèḥâr;* Septante : κεραμεύς; Vulgate : *figulus*), artisan qui fait des vases et des ustensiles de terre cuite. — 1° A une époque reculée, il y eut des potiers à Nétaïm et à Gédéra, qui travaillaient pour le compte du roi. I Par., IV, 23. D'autres sont signalés auprès de



152. — Estampilles royales. D'après Vincent, *Canaan,* p. 358.

Jérusalem, dans la vallée de Ben-Hinnom, où Jérémie, XIX, 2, mentionne une porte des Tessons ou du Potier, *ša'ar ha-harsûṭ,* πύλη τῆς χαρσείθ, *porta fictilis,* qu'il faut peut-être identifier avec la porte Sterquiline ou du Fumier. Voir Jérusalem, t. III, col. 1365. De ce même côté se trouvait le champ du potier que les Juifs achetèrent avec les deniers de Judas pour y inhumer les étrangers. Matth., XXVII, 8. Voir Haceldama, t. III, col. 386.

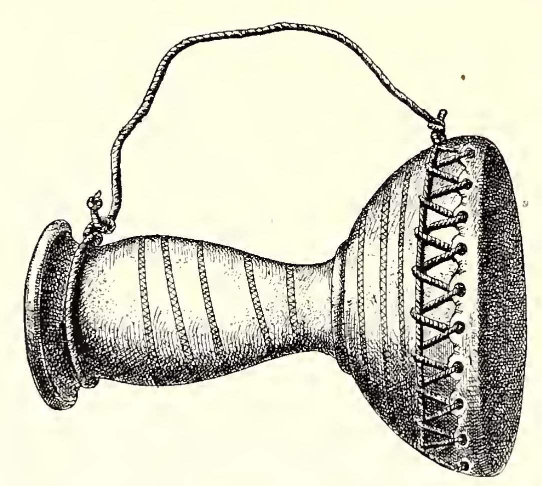
2° Pour exécuter son travail, le potier commençait par pétrir la terre avec les pieds. Is., XLI, 25. Puis, s'il s'agissait d'un vase, il se servait de la roue (fig. 153) pour le façonner. La forme de l'instrument n'a guère



153. — Le dieu Phtah façonnant l'œuf du monde (peint en jaune) sur un tour à potier, dont il met la roue en mouvement avec les pieds. British Museum. Cf. E. A. W. Budge, *The Gods of the Egyptians,* 2 in-4°, Londres, 1904, t. I, p. 500.

varié depuis les anciens temps. Il se compose essentiellement de deux roues pleines, fixées horizontalement aux extrémités d'un axe vertical. L'appareil est agencé sur un pivot, de telle manière que la roue inférieure puisse être mise en mouvement par les pieds d'un ouvrier assis. La roue inférieure, ainsi conduite par les pieds, entraîne dans son mouvement la roue supérieure, qui fait partie d'un même système. Les objets posés sur cette roue seront donc entraînés dans son mouvement giratoire, et, comme dans un tour à façonner le bois, auront leurs surfaces usées par les objets résistants qu'on tiendra à frottement auprès d'eux. Pourvu d'un appareil de cette nature, le potier s'assied, prend dans ses mains de l'argile suffisamment humide, lui donne

une première forme générale, accusant le relief extérieur et ménageant une cavité à l'intérieur de la masse. Puis il la pose sur la roue supérieure, maintient le vase avec une de ses mains placée à l'intérieur, met la roue



154. — Tambourin en terre cuite.
D'après Lortet, *La Syrie*, p. 336.

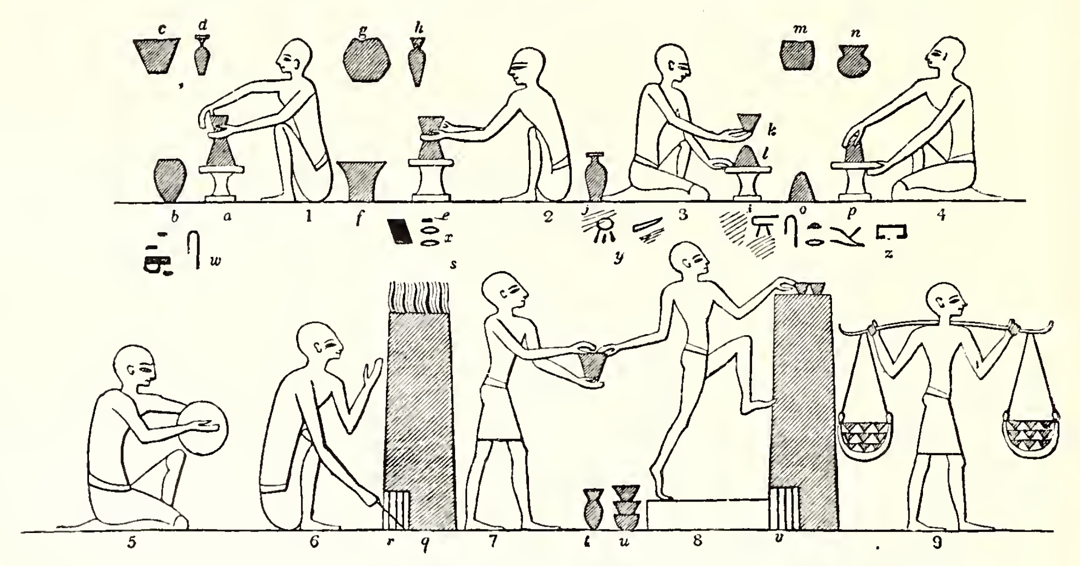
en mouvement, et de l'autre main, avec une pièce plate à échancrures appropriées, comprime doucement la masse d'argile, jusqu'à ce qu'elle ait été réduite à l'épaisseur voulue et ait pris une forme circulaire bien régulière. On obtient ainsi toutes sortes de formes (fig. 154). S'il faut ajouter des anses au vase, élargir ou rétrécir quelque partie de ses bords, on le fait pendant que l'argile est encore fraîche. Des peintures égyptiennes représentent ce travail des potiers fabriquant au tour des vases d'argile (fig. 155), sans qu'on puisse cependant se rendre compte de la manière dont les tours sont mis en mouvement. Cf. t. I, fig. 22, col. 179. Il fallait au potier une certaine habileté pour réussir dans sa tâche. Parfois, pour une raison ou pour une autre, le vase se brisait avant d'être terminé. « Je descendis à la maison du potier, raconte Jérémie, XXIII, 3, 4; or, il faisait son ouvrage sur des roues. Le vase qu'il faisait manqua, comme il arrive à l'argile dans la main du potier, et il refit un autre vase, comme il plut au potier de le faire. » L'Ecclésiastique, XXXVIII, 32, 33, décrit avec plus de détails le travail du potier :

> Le potier assis à son ouvrage
> Et tournant la roue avec ses pieds,
> Constamment est en souci de son travail,
> Et fait effort pour fournir la quantité.
> Avec son bras il façonne l'argile,
> Et devant ses pieds il fait tourner la masse.
> Il met tout son cœur à parfaire le vernis,
> Un soin vigilant à nettoyer son four.

En effet, le vase une fois séché à l'air, est mis au four pour y cuire. Le four doit être bien propre, pour que la pâte encore molle ne se déforme pas au contact d'objets étrangers. Le vernis, χρίσμα, *linitio,* est un composé de divers oxydes, colorés ou non, qui se vitrifie par la fusion et constitue une sorte d'émail à la surface du vase. C'est dans le four que les vases du potier prennent leur forme définitive; ils en sortent réussis ou manqués. Eccli., XXVII, 6. Le potier peut faire ainsi des ouvrages de toutes sortes, à son choix. Sap., XV, 7.

3° Comme, pour créer l'homme, Dieu prit de la poussière de la terre et en forma, *yâṣar,* son corps, Gen., II, 7-8, les auteurs sacrés aiment à assimiler son œuvre à celle du potier. Cf. t. I, fig. 22, col, 179, le dieu égyptien Khnoum façonnant l'homme. L'homme est donc, par rapport à Dieu, ce que l'argile est par rapport au potier.

> Comme l'argile est dans la main du potier,
> Et qu'il en dispose selon son bon plaisir,
> Ainsi les hommes sont dans la main de celui qui les a faits,
> Et il leur donne selon son jugement. Eccli., XXXIII, 13-14.



155. — Potiers égyptiens. D'après Wilkinson, *Manners and Customs*, 2e édit., t. II, fig. 397, p. 192.

a, e, l, p, roues sur lesquelles est placée l'argile; 1. Ouvrier façonnant l'intérieur d'une coupe qui tourne sur la roue *a.* — *b, c, d, g, h, m, n,* représentent des vases déjà faits. — 2. Autre ouvrier façonnant l'extérieur d'une coupe et se préparant à la séparer du bloc d'argile. — 3 vient de séparer la coupe *k* du bloc d'argile *l.* — 4 met sur la roue *p* l'argile qu'il va travailler. — 5 façonne avec les deux mains un disque d'argile. — 6 entretient le four *q* d'où l'on voit sortir les flammes *s.* — 7 fait passer à 8 les vases que celui-ci fait cuire au haut du four. — 9 emporte les vases déjà cuits. Beni-Hassan (Moyen Empire).

En conséquence, l'homme n'a pas plus droit de se révolter contre Dieu que l'argile contre le potier.

Folie! Le potier sera-t-il pris pour de l'argile,
De sorte que l'œuvre dise à l'ouvrier : Il ne m'a point faite!
Et le vase au potier : Il n'y entend rien! Is., XXIX, 16.

Malheur à qui conteste avec celui qui l'a formé,
Vase parmi des vases de terre,
L'argile dira-t-elle à celui qui la façonne : Que fais-tu?
Ton œuvre dira-t-elle : Il n'a pas de mains!...
Oserez-vous m'interroger sur l'avenir,
Me commander au sujet de mes enfants
Et de l'ouvrage de mes mains!
C'est moi qui ai fait la terre,
Et qui ai créé l'homme qui est sur elle. Is., XLV, 9, 11, 12.

Après avoir montré le potier mettant sur la roue un vase qui ne se moule pas bien, et le remplaçant par un autre, Jérémie, XVIII, 3-6, ajoute de la part de Dieu :

Est-ce que je ne puis pas vous faire
Comme a fait ce potier, maison d'Israël?
Ce que l'argile est dans la main du potier,
Vous l'êtes dans ma main, maison d'Israël.

Saint Paul reprend la même comparaison et assimile Dieu au potier qui prend son argile et en fait ce qu'il veut, tirant de la même masse un vase d'honneur et un vase commun. Rom., IX, 20, 21. Cf. Sap., XV, 7.

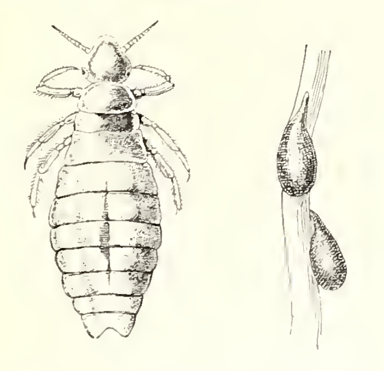
4° Quand l'ouvrage du potier a passé au four, on le brise aisément, mais on ne peut pas le réparer. Les auteurs sacrés tirent de là d'autres comparaisons. Dieu mettra en pièces les nations rebelles comme le vase du potier. Ps. II, 9; Apoc., II, 27. Isaïe, XXX, 14, compare l'alliance égyptienne à un ouvrage qui tombe subitement en morceaux, comme un vase de potier. Jérémie reçoit l'ordre d'acheter une cruche de potier, de la briser hors de Jérusalem sous les yeux des anciens et de leur dire :

Ainsi parle Jéhovah des armées :
Je briserai ce peuple et cette ville,
Comme on brise le vase du potier
Qui ne peut plus être réparé. Jer., XIX, 1, 11.

Après la prise de la ville, les nobles filles de Sion, jadis estimées au poids de l'or, se plaignent d'être traitées comme de simples vases de terre, œuvre du potier. Lam., IV, 2. La statue du songe de Nabuchodonosor avait une partie des pieds en argile de potier, ce qui indiquait la fragilité de l'œuvre. Dan., II, 41.

H. LESÊTRE.

POU, insecte aptère, vivant sur le corps de l'homme et des animaux. Le pou est pourvu d'un suçoir qui lui



156. — Pou et ses œufs. Grossis de 20 diamètres.

permet de pomper le sang, après qu'à l'aide d'un aiguillon corné il a percé la peau (fig. 156). Ses pattes sont terminées par des crochets au moyen desquels il adhère fortement aux poils ou aux cheveux. — Josèphe, *Ant. jud.*, II, XIV, 3, suivi par beaucoup de commentateurs juifs, prétend que les *kinnîm* de la troisième plaie d'Égypte étaient des poux : « Une innombrable quantité de poux fourmillait des corps des Égyptiens, et il n'y avait ni lavages ni application de remèdes qui pût les détruire. » Les Égyptiens prenaient d'ordinaire de grandes précautions pour éviter ces insectes. Hérodote, II, 37. Mais ici Josèphe paraphrase le texte biblique. Les *kinnîm* ne sont pas des poux, φθειρές, *pediculi*, mais des cousins ou moustiques. Voir COUSIN, t. II, col. 1093. Les poux n'en sont pas moins une vermine qui laisse assez indifférents les Bédouins, les Arabes, les Fellahs et la plupart des Orientaux. Cf. E. Pierotti, *La Palestine actuelle*, in-8°, Paris, 1865, p. 122, 169. Les anciens Juifs la connaissaient. Les Talmudistes disent qu'il y a autant de péché à tuer un pou le jour du sabbat qu'à tuer un chameau. *Jerus. Schabbath*, f. 107. — La multiplication des poux peut engendrer une maladie qui, dans quelques cas, devient mortelle, la phtiriase ou maladie pédiculaire. Antiochus Épiphane et Hérodote Agrippa moururent d'une maladie analogue. Voir HELMINTHIASE, t. III, col. 585. Quelques auteurs ont pensé que la maladie dont mourut Hérode le Grand, et que mentionne Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VII; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 5, n'était autre que la maladie pédiculaire.

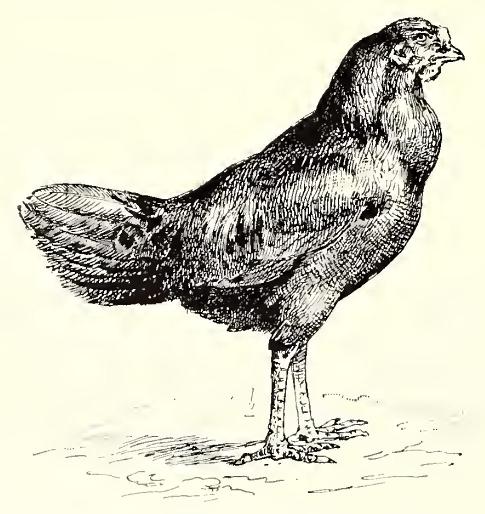
H. LESÊTRE.

POUCE (hébreu : *bohên;* Septante : ἄκρον; Vulgate : *pollex*), doigt de la main ou du pied, occupant l'extrémité intérieure du membre, et, dans la main, opposable aux autres doigts. — Des lustrations de sang doivent être faites aux pouces des mains et des pieds dans la consécration du grand-prêtre, Exod., XXIX, 20; Lev., VIII, 23, et dans la purification du lépreux, pour lequel des lustrations d'huile sont ajoutées aux premières. Lev., XVI, 14, 17, 25, 28. Sur la signification de ces rites, voir LUSTRATION, t. IV, col. 427, 428. — Le roi chananéen Adonibésec, qui avait fait couper les pouces des mains et des pieds à soixante-dix rois, subit à son tour la même mutilation, après sa défaite par les hommes de la tribu de Juda. Jud., I, 6, 7.

H. LESÊTRE.

POULE (Grec : ὄρνις; Vulgate : *gallina*), oiseau de l'ordre des gallinacés (fig. 157) et femelle du coq, dont elle diffère par une taille plus petite, une queue plus courte et un plumage moins éclatant. Voir COQ, t. II, col. 951. Les poules pondent d'ordinaire un œuf par jour, sauf à l'époque de la mue. Quand elles en ont pondu une vingtaine, elles manifestent le besoin de couver. Les petits sortent de leur coquille au bout de vingt et un jours d'incubation. La poule remplit avec grande sollicitude et grand dévouement ses devoirs maternels. Elle suit ses poussins, les rappelle quand ils s'écartent, veille à leur nourriture avant de penser à la sienne, les réunit sous ses ailes pour les réchauffer et les protéger, et les défend résolument même contre les oiseaux de proie. — Les poules ne paraissent pas avoir été connues des anciens Israélites. Il n'en est jamais question expressément dans l'Ancien Testament, et les volailles engraissées qu'on servait à la table de Salomon, III Reg., IV, 23, pouvaient comprendre toute espèce d'autres oiseaux. Voir BARBURIM, t. I, col. 1458. On ne sait pas à quelle époque les poules furent introduites en Syrie. Elles ne sont jamais représentées sur les monuments égyptiens. Dans l'Inde, on les trouve à l'état domestique dès les plus anciens temps. De là elles ont passé, par l'intermédiaire de la Perse, en Palestine, puis en Grèce. Il est peu probable que leur introduction soit due à Salomon; car les paons et les singes sont seuls mentionnés parmi les animaux que ses navigateurs lui rapportèrent d'Ophir. III Reg., X, 22. Cette introduction doit cependant être voisine du retour de la captivité, car déjà Pindare (520-450 avant

J.-C.), *Olymp.*, XII, 20, fait mention du coq. — Quoi qu'on ait dit sur la défense qui aurait été faite aux Juifs d'élever des coqs ou des poules (voir t. II, col. 953), ils ne font pas difficulté d'en nourrir en grande quantité même dans leurs maisons de Jérusalem, où il les laissent percher pendant la nuit. Les poulets et les œufs entrent pour beaucoup dans leur alimentation, surtout pour les personnes que les infirmités ou l'âge ont rendues plus délicates. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 221-223. — Il en était à peu près ainsi déjà à l'époque de Notre-Seigneur. De là cette comparaison que le divin Maître emprunte à la poule qui rassemble ses poussins sous ses ailes. Matth., XXIII, 37. Il a voulu faire de même pour les fils de Jérusalem, mais ceux-ci n'y ont pas consenti. La Vulgate traduit avec raison par *gallina,*



157. — La poule.

« poule, » le mot grec ὄρνις, qui veut habituellement dire « oiseau », en général, mais qui désigne aussi la poule en particulier. Cf. Eschyle, *Eumen.*, 866; Xénophon, *Anab.*, IV, 5, 25; Théocrite, XXIV, 63, etc.

H. LESÊTRE.

POUPE (grec : πρύμνη; Vulgate : *puppis*), arrière d'un navire. Voir NAVIRE, t. IV, col. 1513. Au moment où une tempête s'éleva sur le lac de Tibériade, Notre-Seigneur dormait, appuyé sur un coussin, à la poupe d'une barque. Marc., IV, 38. C'est à la poupe qu'on faisait asseoir les passagers d'une embarcation; ils y étaient plus à l'aise et y gênaient moins la manœuvre des rames ou des voiles. Voir PROUE.

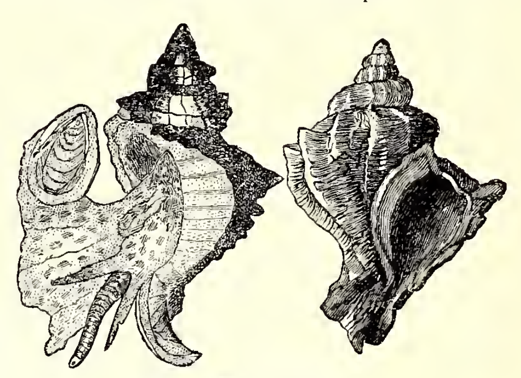
H. LESÊTRE.

POURCEAU. Voir PORC, col. 543.

POURPIER DE MER, nom vulgaire de l'*arroche halime,* plante vivace que nombre d'auteurs identifient au *mallûaḥ* de Job, XXX, 4. Voir ARROCHE HALIME, t. I, col. 1032.

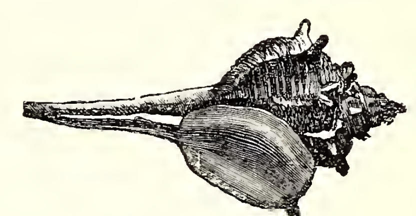
POURPRE (hébreu : *'argâmân;* assyrien : *argamannu;* chaldéen : *'ârigvân;* Septante : πορφύρα; Vulgate : *purpura*), matière colorante extraite d'un mollusque et étoffe teinte avec cette couleur. L'étymologie du mot *'ârgâman* n'est point certaine. Il est assez probable cependant qu'elle doit être tirée du sanscrit, dans lequel on trouve les mots *râga,* « couleur rouge, » *râgaman* et *râgavan,* « coloré en rouge. » Cf. Gesenius, *Thesaurus, Addenda,* p. 111.

I. *La pourpre dans l'antiquité.* — 1° La pourpre est une matière colorante que les anciens extrayaient de plusieurs mollusques, connus sous le nom de *murex* ou « rocher ». Ces mollusques sont gastéropodes et pectinibranches, à coquille ovale ou oblongue, pourvue antérieurement d'un canal respiratoire, et dont chaque spire présente des bourrelets saillants en rangées longitudinales et irrégulières. Ces bourrelets sont les restes des anciennes bouches de l'animal. Le *murex trunculus* ou rocher fascié (fig. 158) fournissait la pourpre améthyste ou violette, dite de Tarente. Du *murex brandaris* ou rocher droite-épine (fig. 159), on tirait la pourpre rouge foncé, dite pourpre de Tyr. On imitait cette dernière à l'aide de certaines coquilles univalves



158. — *Murex trunculus.*

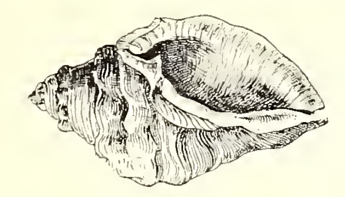
ou buccins, le *purpura hœmastoma* (fig. 160), le *purpura lapillus,* le *janthina,* etc. La matière colorante du murex se trouve dans une poche située à la partie supérieure du corps, entre la tête et le foie. Incolore dans l'animal, elle passe par diverses nuances, quand elle est exposée à l'air et à la lumière, et part du vert pour se fixer à la couleur pourpre. Le produit du *murex trunculus* se compose de deux radicaux, une substance azurée analogue au bleu d'indigo, l'oxyde cyanique, et une substance d'un rouge ardent, l'oxyde purpurique. Le *murex brandaris* ne contient qu'un seul radical, l'oxyde tyrien. Cf. Grimaud de Caux, *Sur la pourpre des anciens,* dans la *Revue de zoologie,* 1856, p. 34, et Lacaze-Duthiers, *Mémoire sur la pourpre,* dans les *Annales des sciences naturelles,* 1859, t. XII, p. 1-92. — 2° Les coquilles à pourpre se trouvent



159. — *Murex brandaris.*

en grande quantité sur les bords de la Méditerranée. Les anciens les recueillaient sur les côtes de Phénicie, Strabon, XVI, 757; sur celles du Péloponèse, Pausanias, III, 21, 6; sur celles du nord de l'Afrique, Strabon, XVII, 834, etc. Vitruve, *De architect.*, VII, 12, remarque que la pourpre recueillie au nord de la Méditerranée était plus sombre, qu'elle passait au violet dans les régions moyennes, pour arriver au rouge sur les côtes méridionales. La nature du mollusque employé était aussi pour beaucoup dans ces colorations. Pour extraire la matière colorante, on ouvrait la coquille sur les premiers tours de spire, soit d'un coup de hachette, soit à l'aide d'une meule qui l'usait par le frottement. Les Phéniciens se livraient en grand à l'exploitation de

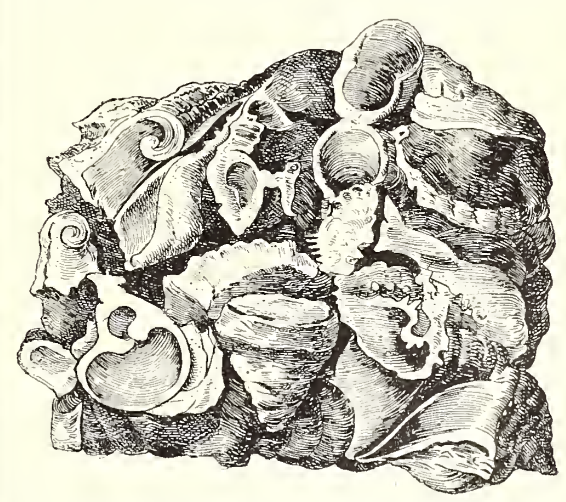
la pourpre. Au dessus du port de Sidon, on rencontre des amoncellements de murex ouverts artificiellement, sur plusieurs mètres d'épaisseur et quelques centaines de mètres de largeur. Le long de l'isthme de Tyr, on constate des dépôts analogues (fig. 161). A Pompéi, on a trouvé de semblables amas, indiquant l'existence d'anciens ateliers de teinture. Pour préparer la teinture, après avoir ouvert le sommet de la coquille, « on recueillait avec soin le suc un peu jaunâtre qui suintait de la blessure, on le laissait macérer trois jours avec du sel, on faisait bouillir dans des vases de plomb et l'on réduisait à feu doux; on filtrait la liqueur au tamis, pour la débarrasser des résidus de chair qui y baignaient, et l'on trempait l'étoffe. La nuance la plus fréquente était un sang frais poussant au noir par réflexion; mais des manipulations graduées permettaient d'obtenir des tons rouges, violet sombre, améthyste. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, t. II, 1897, p. 203, 204. Cf. Aristote, *Hist. anim.*, v, 13; Pline, *H. N.*, IX, 36, 37. Aujourd'hui, « les gamins de Tyr savent encore parfaitement bien teindre des chiffons de laine en fixant la couleur secrétée par le mollusque avec un peu de carbonate de soude et du jus de citron employés comme mordants. Ces guenilles colorées en rouge violacé leur servent de drapeaux lorsqu'ils jouent au soldat comme les enfants de nos



160. — *Murex hæmastoma.*

pays. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 127. — 3° « La pourpre était considérée comme la plus précieuse des teintures, à cause de son éclat et de sa durée. Un des plus grands avantages de cette couleur est, en effet, de résister indéfiniment à l'influence de la lumière, qui, au lieu de détruire ou affaiblir les principes colorants, en augmente au contraire l'éclat. Elle présente de plus à un très haut degré ces reflets chatoyants et changeants si appréciés des anciens. » Lortet, *ibid.*, p. 202. Le prix de revient de la pourpre était fort élevé, à raison de la faible quantité de matière colorante que contient chaque murex, du grand nombre de mollusques qu'il fallait recueillir et de la manipulation qu'il fallait faire subir au produit. D'après les estimations de Pline, *H. N.*, IX, 36, 61, le poids des mollusques employés représentait plus de six fois celui de la laine à teindre. A Rome, la laine teinte en pourpre se vendait au poids de l'argent, et la laine deux fois teinte. en écarlate puis en pourpre, ou *dibapha*, Pline, *H. N.*, II, 39, 63; XXI, 8, 22, valait dix fois plus, soit 2300 francs le kilogramme. Cf. Guignet, *Les couleurs*, Paris, 1889, p. 139. — 4° Le haut prix de la pourpre n'en rendait l'acquisition possible qu'à des personnages très riches. Cf. Hérodote, IX, 22. Elle était l'emblème de la royauté et plus tard de la puissance impériale. Cf. *Odyss.*, XIX, 225; Lucain, *Pharsal.*, VII, 228; Eutrope, *Breviar.*, IX, 8; Ammien Marcellin, XXI, 9; *Cod. Theod.*, VI, XXIV, 3. *Cod. Justin.*, II, 8; VI, 12, etc. A Byzance, on appelait πορφυρογέννητος, « né dans la pourpre », le fils du prince. Des ordonnances impériales restreignirent l'usage de la pourpre à certains dignitaires. Cf. Suétone, *Cæs.*, 43; *Ner.*, 32; Philostrate, *Heroic.*, XIX, 15; *Cod. theod.*, IV, XL. Les Phéniciens restèrent toujours les principaux fabricants et les fournisseurs des teintures de pourpre. Cf. Virgile, *Georg.*, III, 307; Tibulle, II, 3, 58; 4, 28; Ovide, *Ars amat.*, III, 170. Cependant les Lydiens parvinrent à leur faire une concurrence appréciée. Cf. Élien, *Nat. animal.*, IV, 46; Valer. Flaccus, *Argonaut.*, IV, 369, etc. On cherchait naturellement à imiter la pourpre. Ctésias, *Indic.*, 21, dit que dans l'Inde ou se servait d'une fleur couleur de pourpre pour obtenir un produit de même qualité que ceux de Grèce et encore plus brillant. La fabrication de la pourpre au moyen du murex est délaissée depuis longtemps. Grâce aux progrès de la chimie, on obtient beaucoup mieux et surtout à meilleur marché. Cf. A. Schmidt, *Ueber die Purpurfärberei und den Purpurhandel im Altertum*, Berlin, 1842; Von Martens, *Purpur und Perlen*, Berlin, 1874.

II. *La pourpre dans la Sainte Écriture.* — 1° Moïse reçut l'ordre de recevoir des Israélites, au désert, la pourpre nécessaire à la confection des objets du culte. Exod., XXV, 4. On lui en apporta en effet, Exod., XXXV, 6, 23, 25, 35, ce qui suppose que le fil de pourpre était



161. — Conglomérat de débris de *murex trunculus* trouvés à Tyr. — D'après W. R. Wilde, *Narrative of a voyage to Madeira, Teneriffe, along the shores of the Mediterranean*, 2 in-8°, Dublin, 1840, t. II, p. 482.

assez commun en Égypte et que les Israélites en avaient emporté en quittant ce pays. Les fils de pourpre furent employés à confectionner les tentures du Tabernacle, le voile du Saint des Saints, Exod., XXVI, 1, 31, 36, les tentures de la porte du parvis, Exod., XXVII, 16, l'éphod, la ceinture, le pectoral, les grenades de la robe du grand-prêtre. Exod., XXVIII, 5, 6, 8, 15, 33; XXXVI, 8, 35, 37; XXXVIII, 18, 23; XXXIX, 1, 2, 8, 22, 28. Dans la confection de ces travaux entrent trois éléments : le *tekêlêt*, hyacinthe ou pourpre bleue-violette, tirée, d'après le Talmud, du *ḥilzôn*, mollusque à pourpre, voir COULEURS, t. II, col. 1066; l'*argâmân*, ou pourpre rouge, et le *tôlâ* ou cramoisi. Voir COCHENILLE, t. II, col. 818; Eccli., XLV, 12. — Quand Salomon voulut bâtir le Temple, il demanda à Hiram un ouvrier habile à teindre en pourpre. II Par., II, 7, 14. Pour fabriquer le voile du Temple, on employa le byssus, le bleu, le pourpre et le cramoisi, II Par., III, 14, c'est-à-dire qu'à l'étoffe de *bûṣ*, voir LIN, t. IV, col. 264, furent joints des fils de laine bleue, pourpre et cramoisie. — Dans toute l'antiquité, l'étoffe de pourpre fut considérée comme la plus riche et la plus magnifique de toutes. Aussi on en revêtait les statues des dieux. Jer., X, 9; Bar., VI, 71. On disait que l'Héraclès phénicien avait offert à Astarté la première tunique teinte avec la pourpre tyrienne. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 127. La statue de Jupiter Capitolin, à Rome, celle des Dioscures, à Sparte et à Messine, portaient des manteaux de pourpre

précieuse. Le vêtement de pourpre éveillant ainsi la double idée de royauté et de divinité, il convenait que la pourpre fût employée dans le culte de Jéhovah, pour marquer sa divinité unique et sa suprême royauté. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1837, t. I, p. 330-332.

2° La pourpre est signalée dans les dépouilles du roi de Madian, dont s'empara Gédéon, Jud., VIII, 26; dans le siège de la litière de Salomon, Cant., III, 10; dans le conopée d'Holopherne, Judith., X, 19; dans les vêtements de la femme forte, qui ordonne si bien sa riche maison, Prov., XXXI, 20; dans la parure de Daniel, après qu'il a expliqué le songe de Baltassar, Dan., V, 7, 16, 29; dans celle dont est revêtu Mardochée pour son triomphe, Esth., VIII, 15; dans les vêtements du mauvais riche à Jérusalem. Luc., XVI, 19. A l'époque des Machabées, les royautés orientales attachaient grande importance au port de la pourpre. Quand Judas pilla le camp des Syriens, il y trouva beaucoup de pourpre. I Mach., IV, 23. Par contre, l'auteur sacré remarque qu'à Rome, à cette époque, personne ne prenait la pourpre pour se faire roi. I Mach., VIII, 14. Antiochus Épiphane ôta le droit de pourpre à Andronique, le meurtrier du grand-prêtre Onias. II Mach., IV, 38. Alexandre Bala l'accorda à Jonathas, et le revêtit lui-même à Ptolémaïde, I Mach., X, 20, 62, 64; Antiochus VI lui confirma ce droit. I Mach., XI, 58. Après lui, le grand-prêtre Simon eut seul, parmi les Juifs, le droit de se revêtir de pourpre. I Mach., XIV, 43, 44.

3° Ézéchiel, XXVII, 7, 16, dit que les Tyriens faisaient venir la pourpre des îles d'Élisa, c'est-à-dire de Laconie dans le Péloponèse, voir ÉLISA, t. II, col. 1686-1688; il ajoute qu'ils en échangeaient contre les marchandises des Syriens. — A l'époque de saint Paul, une fervente et généreuse chrétienne, Lydie, était marchande de pourpre, πορφυρόπωλις, *purpuraria*, à Thyatire. Act., XVI, 14.

4° D'après saint Marc, XV, 17, Notre-Seigneur fut revêtu de pourpre par les soldats du prétoire. Saint Matthieu, XXVII, 28, dit que ce fut d'un manteau cramoisi, χλαμίς κοκκίνη. Il y avait donc équivalence entre les deux couleurs, et, quand on parlait de pourpre sans autre explication, il s'agissait de pourpre rouge.

5° Les cheveux de l'Épouse sont comparés à la pourpre. Cant., VII, 5. La comparaison porte moins sur la couleur que sur le brillant, la splendeur et les tons chatoyants de la pourpre. Les poètes appellent « cheveux de pourpre » ceux qui sont d'un brillant brun-noirâtre. Cf. Virgile, *Georg.*, I, 405; Tibulle, I, IV, 63.

6° Enfin saint Jean représente Babylone comme une reine vêtue de pourpre et faisant le commerce de la pourpre. Apoc., XVII, 4; XVIII, 12, 16.

H. LESÊTRE.

POURRITURE (hébreu : *maq, râqâb, ṣaḥănâh, šâḥaṭ, tam'âh;* Septante : διαφθορά, φθορά, σαπρία; Vulgate : *putredo, corruptio*), résultat de la décomposition des corps organiques. — 1° Job, XVII, 14, en proie à sa terrible maladie, en vient à dire à la pourriture : « Tu es mon père ». Isaïe, III, 24, annonce aux filles de Sion que la pourriture remplacera pour elles l'odeur des parfums. Joël, II, 20, prédit que l'infection de la pourriture s'élèvera dans le camp des Assyriens. Dieu l'a fait déjà monter dans le camp des Israélites. Am., IV, 10. — 2° La pourriture est surtout la caractéristique du tombeau. Dieu ne permettra pas que son bien-aimé, son Messie, voie la corruption. Ps. XVI (XV), 10; Act., II, 27; XIII, 35. Par la mort, le corps de l'homme tombe en pourriture, mais pour ressusciter ensuite : « Semé dans la corruption, le corps ressuscite incorruptible; semé dans l'ignominie, il ressuscite glorieux. » I Cor., XV, 42, 43. Il est comme une semence qui d'abord pourrit en terre avant de revivre. — 3° La pourriture ou carie des os représente, dans les comparaisons, la femme acariâtre, Prov., XII, 4; l'envie, Prov., XIV, 30; la crainte des ennemis, Hab., III, 16. Le pécheur repentant, en proie au remords, dit que l'infection et la purulence ont envahi ses meurtrissures, marquant ainsi combien est malheureux et répugnant l'état de son âme, Ps. XXXVIII (XXXVII), 6. La racine des méchants est semblable à la pourriture, Is., V, 24, elle ne peut rien produire de bon. Leur nom aussi tombe en pourriture. Prov., X, 7. Les riches impies succomberont un jour à la pourriture d'une cruelle destruction, Mich., II, 10; leurs richesses sont pourries. Jacob., V, 2. Celui qui sème dans la chair en moissonnera la corruption, Gal., VI, 8, c'est-à-dire que celui qui vit au gré des convoitises mauvaises de sa nature n'en recueillera que péché et misère. Dieu est comme la pourriture pour la maison de Juda, Ose., V, 12, il l'attaque et la consume lentement dans sa justice, afin de lui ménager le temps de la pénitence.

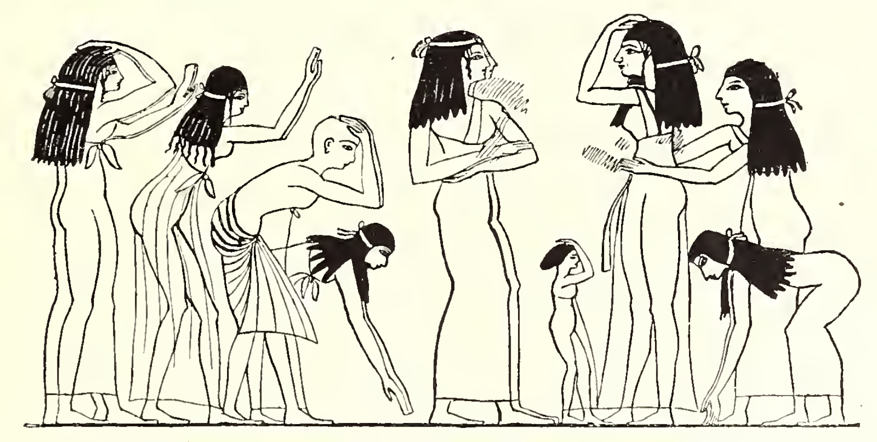
H. LESÊTRE.

POUSSIÈRE (hébreu : *'âfâr*, et une ou deux fois seulement : *'âbâq, 'ăbâqâh, dakkâ', daq, šaḥaq, neko't;* Septante : ἄμμος, γῆ, κονιορτός, χοῦς; Vulgate : *pulvis*), éléments solides réduits en particules très ténues.

I. AU SENS PROPRE. — 1° Dans son corps, l'homme a été tiré de la poussière et il retournera en poussière. Gen., III, 19; Job, X, 9; Ps. XC (LXXXIX), 3; CIII (CII), 14; Eccle., XII, 7. Il en est de même des animaux. Ps. CIV (CIII), 29. — 2° La poussière du sol s'élève sous les pieds des chevaux, Ezech., XXVI, 10; elle couvre les statues des faux dieux. Bar., VI, 12, 16. Dans la poussière, un arbre meurt, Job, XIV, 8; mais la pluie fait de la poussière une masse consistante. Job, XXXVIII, 38. La poussière joue un grand rôle dans les plaies d'Égypte. D'elle sortent les moustiques de la troisième plaie, Exod., VIII, 16, 17, et les pustules de la sixième. Exod., IX, 9. Mise en mouvement par le *khamsin* de la neuvième plaie, elle empêche la lumière d'éclairer le pays pendant trois jours. Exod., X, 21-23. Voir OURAGAN, t. IV, col. 1931. — 3° La loi sur l'épreuve de la femme accusée d'infidélité l'obligeait à boire une eau dans laquelle le prêtre avait mis de la poussière prise sur le sol du sanctuaire. Num., V, 17, 24. C'était une manière de marquer que le sanctuaire lui-même devait prendre parti contre la femme, si elle était vraiment coupable. Les Assyriens avaient un rite analogue. Ils versaient dans de l'eau du fleuve de la poussière du sanctuaire du dieu et d'autres poussières ramassées à différentes portes, et ils se servaient de ce mélange, non pour le faire boire, mais pour arroser la porte de la maison que l'on voulait sans doute préserver. Cf. Fr. Martin, *Textes religieux et babyloniens,* 1re série, Paris, 1903, p. 243-245. — 4° La poussière résulte de l'écrasement ou de la décomposition de certains solides. Ainsi le veau d'or est réduit en poussière. Exod., XXXII, 20; Deut., IX, 21. Voir OR, col. 1840, Quand les murs sont atteints de lèpre, on les râcle et l'on jette la poussière au loin. Lev., XIV, 41. Voir LÈPRE, t. IV, col. 186. Josias fit enlever du Temple tous les objets idolâtriques et réduire en poussière les idoles; puis il ordonna de porter cette poussière à Béthel, centre idolâtrique, et sur les tombes du peuple. IV Reg., XXIII, 4, 6, 15. — 5° En signe de deuil, on se jetait de la poussière sur la tête. Jos., VII, 6; I Reg., IV, 12; Job, II, 12; Ezech., XXVII, 30; Am., II, 7; Apoc., XVIII, 19. Le prophète Michée, I, 10, annonçant le châtiment de Juda, joue sur le nom de la ville de Beth-Aphra, « maison de poussière », et dit d'elle : « A Beth-Aphra, je me roule dans la poussière, » c'est-à-dire je suis au comble de la désolation. Voir APHRA, t. I, col. 735. Cf. Jer., XXV, 34. En Égypte, une des marques les plus fréquentes de douleur consistait à se barbouiller le visage de poussière et de boue (fig. 162). Cf. Wilkinson, *Manners and Customs,* 2e édit., t. III, pl. LXVII; Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne,* 3e édit., p. 10. Les Hébreux employaient dans l'expression de leur deuil la

cendre et la poussière. Voir CENDRE, t. II, col. 407. La poussière implique l'idée de fragilité et surtout celle de mort. Elle convenait donc bien à l'expression d'un chagrin qui entamait la vie. Aux funérailles, chez les Arabes, « les femmes crient de toutes leurs forces, s'égratignent les bras, les mains et le visage, arrachant leurs cheveux, et se prosternant de temps en temps, comme si elles étaient pâmées de douleur; elles prennent des poignées de terre ou de sable, et le jettent sur leur tête et sur leur visage. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 260. — 5° Pour marquer la colère et l'indignation, on lançait de la poussière en l'air. C'est ce que fait Séméï, en accompagnant David de ses imprécations. II Reg., XVI, 13. A Jérusalem, les Juifs, en fureur contre Paul, lançaient de la poussière en l'air. Act., XXII, 23. Cette expression de l'indignation paraît être instinctive en Orient. Un fellah ayant été battu sur l'ordre d'un effendi, jusqu'à ce qu'il eût perdu connaissance, « il y eut une grande lamentation. Le malheureux fut apporté tout près de ma maison, au milieu d'une foule de femmes qui hurlaient comme des possédées; la sienne surtout criait et se frappait la tête et jetait de la poussière en l'air, *more majorum,* comme vous pouvez le voir dans les tombes. » Lady Gordon, *Lettres d'Égypte,* trad. Ross, Paris, 1869, p. 273.

II. AU SENS FIGURÉ. — 1° La poussière du sol est l'image de ce qui est petit, faible, méprisable. Abraham parle au Seigneur, bien qu'étant poussière et cendre. Gen., XVIII, 27. Dieu tire le pauvre de la poussière, c'est-à-dire de l'abaissement. I Reg., II, 8; III Reg., XVI, 2. Les nations ne sont devant lui que poussière. Is., XL, 15. Il réduit en poussière ou renverse dans la poussière, c'est-à-dire humilie, abaisse et ruine, Moab, Is., XXV, 12; XXVI, 5; Babylone, Is., XLVII, 1; Tyr, Ezech., XXVI, 4, 12; les ennemis. Is., XXIX, 5. Il fait voler en poussière l'épée des puissants. Is., XLI, 2. Dans l'épreuve, on est affaissé jusqu'à la poussière. Ps. XLIV (XLIII), 25. Jérusalem régénérée secoue sa poussière. Is., LII, 2. Après la captivité, les Juifs sauront tirer de leur poussière les pierres de leurs murs. II Esd., IV, 2. — 2° Mettre sa bouche dans la poussière, c'est se prosterner très humblement. Lam., III, 29. Voir t. I, col. 541. Lécher la poussière des pieds de quelqu'un, c'est lui marquer sa complète soumission. Ps. LXXI (LXXII), 9; Is., XLIX, 23. Ezéchiel, XXIV, 7, accusant Jérusalem de ses crimes, dit qu'elle a versé le sang sur la roche nue, et non sur la terre pour le recouvrir de poussière. Le prophète veut signifier que les crimes de Jérusalem ont été commis impudemment, au grand jour, et que les traces en sont visibles. Cf. Gen., IV, 10; Job, XVI, 18; Is., XXVI, 21. — 3° Secouer la poussière de ses pieds sur quelqu'un ou sur un pays, c'est marquer qu'on regarde comme maudite la poussière de ce pays, qu'on ne veut rien emporter d'un pareil endroit, et qu'on cesse tout rapport avec des hommes qui n'ont su ni comprendre ni remplir leur devoir. Cette expression ne se lit que dans le Nouveau Testament. Matth., X, 14; Marc., VI, 11; Luc., IX, 5; X, 11; Act., XIII, 51. « Aujourd'hui, il n'est pas rare de voir un Égyptien, un Syrien, à la suite d'une discussion, ou au sortir d'une maison où il a été mal reçu, quitter ses babouches et les battre deux ou trois fois, semelle contre semelle, en face de son adversaire. Cela veut dire : Je ne veux plus avoir affaire avec toi. » Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 257. — 4° A raison de la sentence originelle, Gen., III, 19, la poussière éveille naturellement l'idée du tombeau. Aussi est-elle prise parfois pour la mort elle-même. Job, VII, 11; XX, 11; XXI, 26; XL, 8 (13); Ps. VII, 6; Is., XXVI, 19; Dan., XII, 2. La poussière du tombeau, c'est-à-dire la mort ne chante pas la louange de Dieu. Ps. XXX (XXIX), 10. Le supplicié attaché à la croix est réduit à la poussière de mort, c'est-à-dire dévoré, après la perte de son sang, par une fièvre brûlante qui le dessèche comme une poussière et le conduit à la mort. Ps. XXII (XXI), 16. — 5° Les nuages sont comme la poussière des pieds de Dieu. Nah., I, 3. A Israël infidèle, la poussière, c'est-à-dire la sécheresse, sera envoyée au lieu de pluie. Deut., XXVIII, 24.



162. — Égyptiennes répandant de la poussière sur leur tête en signe de deuil.
D'après Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians,* 2e édit., t. I, p. 167.

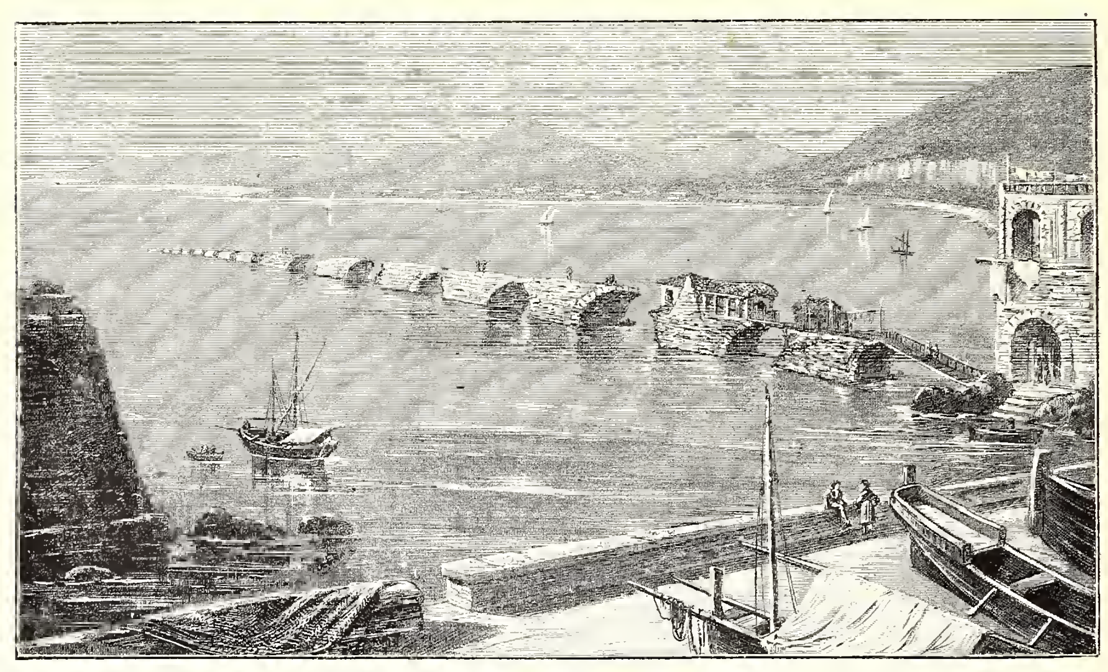
III. COMPARAISONS TIRÉES DE LA POUSSIÈRE. — 1° La poussière se compose d'une multitude innombrable de particules. La race d'Abraham deviendra aussi nombreuse que la poussière. Gen., XIII, 16; XXVIII, 14; Num., XXIII, 10; II Par., I, 9. A la voix de Dieu, les cailles tombèrent comme la poussière dans le camp des Israélites. Ps. LXXVIII (LXXVII), 27. Dans un sens analogue, Benadad, pour donner l'idée du grand nombre de ses soldats, prétend que la poussière de Samarie ne suffirait pas à remplir le creux de toutes leurs mains. III Reg., XX, 10. — 2° La poussière est le résultat d'un broiement d'éléments solides. Les ennemis sont broyés comme la poussière. II Reg., XXII, 43. — 3° La poussière légère est emportée par le vent. Les nations ennemies, Is., XVII, 13, les armées vaincues, IV Reg., XIII, 17, la fleur des méchants, c'est-à-dire leur prospérité, les méchants eux-mêmes sont emportés par le vent comme la poussière. Ps. XVIII (XVII), 43; XXXV (XXXIV), 5; Is., XXIX, 5. — 4° Le serpent rampe à terre et semble lécher et manger la poussière. Gen., III, 14; Is., LXV, 25. En face d'Israël régénéré, les nations lècheront la poussière

comme le serpent, c'est-à-dire se feront humbles et soumises. Mich., VII, 17. — Sur la poussière aromatique, Exod., XXX, 36; Cant., III, 6, voir PARFUM, t. IV, col. 2163. H. LESÈTRE.

POUSSINES Pierre, érudit français né le 28 octobre 1609, à Laurac (Aude), novice de la Compagnie de Jésus le 7 juillet 1624, fut, 19 ans durant, chargé du cours d'Écriture Sainte et d'hébreu au Collège romain. Revenu à Toulouse en 1682, il y mourut 4 ans plus tard, le 2 février 1686. Sa vaste et sûre érudition ne se porta pas seulement sur les Pères grecs, elle s'exerça sur l'Écriture Sainte et nous a valu notamment deux ouvrages fort importants. C'est d'abord *Catena Græcorum Patrum in Evangelium secundum Marcum*, in-f°, Rome, 1673. Cette œuvre est suivie de *commentaires* sur des passages spéciaux des quatre Évangiles; de *collations* du texte grec de tous les livres du Nouveau Testament avec 22 manuscrits; d'*observations* sur divers endroits du Nouveau Testament. Son second ouvrage, plus remarquable, est *Apocalypsis enarrationes*, in-4°, Toulouse, 1685. On doit signaler encore deux *Dissertations* sur l'Assuérus d'Esther, le Darius de Daniel et le Zacharie de Barachie, deux autres *Dissertations* sur les prophéties concernant Notre-Seigneur, enfin une étude *De adventu Christi nonnisi post prævisum Adami lapsum decreto*. P. BLIARD.

POUTRE (hébreu : *kruṭôṭ, meḥabbrôṭ, ṣêl'ôṭ, šequfîm, qôrâh*; Septante : δοκός; Vulgate : *trabes*), pièce de bois, longue et forte, employée dans les constructions. — Il est question de poutres à propos de la construction des parvis du Temple, III Reg., VI, 36; VII, 12, du Temple lui-même, sous Salomon, II Par., III, 7, et sous Josias, II Par., XXXIV, 11; des palais et autres édifices de Salomon, III Reg., VI, 15, 16; VII, 3, 4, et de maisons riches, Cant., I, 16, ou communes, IV Reg., VI, 2, 5. Les termes hébreux, presque tous au pluriel, indiquent probablement des variétés de poutres, différentes quant à la forme ou quant à l'usage, poutres proprement dites, poutrelles, fermes, solives, montants, colonnes, poteaux, etc. — Baruch, VI, 13, 54, dit que les idoles sont dans leurs temples comme des poutres et qu'elles y brûleront comme ces dernières. — Notre-Seigneur compare à une poutre dans l'œil les défauts de celui qui, oublieux ou inconscient de ses torts graves, ne songe qu'à remarquer les travers beaucoup moindres du prochain. Matth., VII, 3-5; Luc., VI, 41, 42. La poutre dans l'œil est une hyperbole orientale de même ordre que le chameau dans le trou d'une aiguille, Matth., XIX, 24, le chameau avalé, Matth., XXIII, 24, etc. La comparaison se retrouve dans la Mischna, *Arachin*, 16 *b*, à propos des réprimandes qu'on refuse d'accepter : « A qui dirait à son prochain : Ote la paille qui est dans ton œil, on ne manquerait pas de répondre : Ote la poutre qui est dans le tien. » H. LESÈTRE.

POUZZOLES (grec : Ποτίολοι; Vulgate : *Puteoli*), aujourd'hui *Pozzuoli*, port autrefois célèbre, situé vers l'extrémité septentrionale du golfe de Naples, ou du *Sinus Puteolanus*, comme on disait alors, à l'ouest et à 10 kilomètres de l'ancienne « Néapolis », entre le cap du Pausilippe et le cap Misène. L'origine de son nom est douteuse. On l'a rattaché tantôt aux exhalaisons putrides des sources sulfureuses de la région, *putere;* tantôt directement à ces puits sulfureux, *putei*. Saint Paul y arriva de Malte en peu de jours, poussé par un vent favorable. Act., XXVIII, 13. *Puteoli* était le grand port commercial de l'Italie. Pline, *H. N.*, XXXVI, 14, rapporte que les marchands de soixante-dix nations diverses s'y rencontraient, occupés à y entreposer pour Rome les produits de tout l'univers, spécialement le blé d'Égypte. Voir aussi Suétone, *August.*, 98, et *Titus*, 5; Silius Italicus, *Silv.*, III, 2. Cicéron, comme saint Paul, y aborda en venant de Sicile. Cf. *Pro Planc.*, 26. L'historien juif Josèphe y vint également à la suite d'un naufrage, *Vita*, 3. On nommait Pouzzoles « la petite Délos », parce que cette île de la mer Égée avait été elle-même le grand marché de l'univers. Il existe encore des restes de l'ancien môle sur lequel saint Paul dut débarquer (fig. 163). Fondée par les Ioniens, Pouzzoles portait primitivement, lorsque toute la rive cam-



163. — Port de Pouzzoles; ruines de l'ancien môle.

panienne était beaucoup plus grecque que latine, le nom de *Dikéarkhia,* que lui donne encore Josèphe, *Ant. jud.,* XVII, XII, 1. C'est pendant la seconde guerre punique qu'elle fut occupée par les Romains.

En sa qualité de port marchand fréquenté du monde entier, Pouzzoles ne pouvait manquer de posséder une colonie de juifs, cf. Josèphe, *l. c.,* et aussi d'entendre de très bonne heure la prédication chrétienne. Voir Ramsay, *St. Paul the Traveller,* 5e édit., in-8o, Londres, 1900, p. 346. C'est probablement parmi ces habitants israélites que germèrent les premières semences de la foi en Jésus-Christ. Paul, en y débarquant, y trouva des « frères », Act., XXVIII, 14, qui le prièrent de demeurer quelques jours auprès d'eux. Le centurion Julius, sous la garde duquel était l'Apôtre, lui accorda cette faveur, comme précédemment à Césarée, Act., XXVII, 3, de sorte que saint Paul put passer une semaine entière à Pouzzoles. Une variante du texte grec, dans Act., XXVIII, 13, mérite d'être signalée : au lieu de παρεκλήθημεν παρ' αὐτοῖς ἐπιμεῖναι, qui est la leçon la plus autorisée et celle qu'a suivie la Vulgate, le cod. *D* et d'autres manuscrits portent : παρεκλ. ἐπ' αὐτοῖς ἐμμείναντες, « Nous fûmes consolés, étant demeurés auprès d'eux ». L. FILLION.

PRADO (Joronime de), exégète espagnol, né à Baeza en 1547, mort à Rome le 13 janvier 1595. Il entra en 1572 au noviciat de la Compagnie de Jésus et devint ensuite professeur à Cordoue où il enseigna d'abord les humanités, puis, pendant 16 ans, l'Écriture Sainte. Il est surtout connu à cause de son grand ouvrage sur Ézéchiel. Étant allé à Rome pour y chercher des artistes capables de faire les illustrations qu'il voulait joindre à son Commentaire, il y mourut, laissant inachevée son œuvre qui fut terminée par son confrère Villalpaud : *Hieronymi Pradi et Joannis Baptistæ Villalpandi e Societate Jesu in Ezechielem Explorationes* et *Apparatus Urbis ac Templi Hierosolymitani Commentariis et Imaginibus illustratus. Opus tribus tomis distinctum,* 3 in-fo, Rome, 1596-1604. Le tome I, part. 1, renferme le commentaire des 26 premiers chapitres, le tome II est consacré au Temple et le tome III à la ville de Jérusalem. La première partie seule du tome I est l'œuvre de Prado; la seconde partie du tome I (Ézech., XXVII-XXVIII) et les tomes II et III sont l'œuvre de Villalpand.

PRÉCURSEUR (grec : προτρέχων, πρόδρομος; Vulgate : *præcursor*), celui qui court devant un personnage pour préparer son passage. — Les précurseurs étaient employés chez les Égyptiens. Ils sont représentés courant à pied devant le char du pharaon. Voir t. II, fig. 193, col. 566. L'un d'eux précédait le char de Joseph en criant *'abrek!* Gen., XLI, 43. Voir ABREK, t. I, col. 90; MAIN, t. IV, col. 584. Samuel prévit que les rois israélites voudraient aussi avoir des hommes pour courir « devant la face de leur char », à la mode égyptienne. I Reg., VIII, 11. L'usage du précurseur existe encore en Égypte. « Il court devant notre landau, écartant de ses cris et menaçant de sa baguette les paresseux ou les affairés qui sont sur la route. Les saïs des grands seigneurs, mieux costumés que lui, portent des vestes brodées d'argent et d'or. Leurs manches larges et leur jupe volumineuse flottent au vent, tandis qu'ils crient, qu'ils volent, qu'ils frappent. » Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1894, t. I, p. 97. Cf. Landrieux, *Aux pays du Christ,* Paris, 1897, p. 65. — Le Seigneur promit à Moïse d'envoyer devant lui un ange pour précéder le peuple dans le pays de Chanaan et ainsi lui frayer la voie. Exod., XXXIII, 2. Plus tard, Dieu fit annoncer par Malachie, III, 1, qu'il enverrait son messager pour préparer le chemin devant lui. Saint Jean-Baptiste remplit cet office à l'égard de Notre-Seigneur, Marc., I, 2, 4, ce qui lui a fait donner le nom de précurseur. — Jésus-Christ est entré dans le sanctuaire du ciel en qualité de précurseur. Heb., VI, 20. Il nous y précède et, par sa rédemption, nous mérite la grâce de le suivre. H. LESÈTRE.

PRÉDESTINATION, acte de volonté divine déterminant à l'avance la fin surnaturelle que doit atteindre une âme.

1o Il y a une prédestination à la grâce pour la vie présente. Des témoins choisis d'avance ont eu la faveur de voir Jésus ressuscité, et sont ainsi devenus capables de transmettre à d'autres la foi en cette résurrection. Act., X, 41. Saint Paul a été prédestiné à connaître la volonté de Dieu, à voir le Juste et à entendre les paroles de sa bouche. Act., XXII, 14. Les chrétiens sont prédestinés à être les fils adoptifs de Dieu par Jésus-Christ, selon sa libre volonté, en faisant ainsi éclater en eux la gloire de sa grâce, Eph., I, 5, prédestination qui est toute gratuite et ne suppose aucun mérite préalable de la part de l'homme, puisqu'elle ne dépend que de « la résolution de celui qui opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté. » Eph., I, 11. Les chrétiens parviennent à cette adoption divine par la grâce de Jésus-Christ, qui veut que nous accomplissions « les bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance afin que nous les pratiquions. » Eph., II, 10. Tout, dans la vie chrétienne, est donc prévu et voulu à l'avance par Dieu, dont la volonté toute-puissante respecte cependant la liberté de l'homme. Rom., IX, 18.

2o Il y a surtout une prédestination au salut et à la gloire éternelle. Saint Luc dit qu'à la prédication de Paul et de Barnabé, à Antioche de Pisidie, « tous ceux-là crurent qui étaient prédestinés à la vie éternelle. » Act., XIII, 48. Saint Paul formule en ces termes la doctrine complète de la prédestination : « Toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son dessein. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que son Fils soit le premier-né d'un grand nombre de frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés. » Rom., VIII, 28-30. Voilà donc quatre termes qui marquent l'action de la volonté divine sur une âme : prédestination ou détermination antécédente de Dieu; vocation ou appel adressé à l'âme; justification ou effet de la grâce sur l'âme; glorification ou entrée de l'âme dans la vie éternelle. L'Apôtre compare ensuite les âmes à l'argile dont le potier est le maître absolu, et dont il peut tirer, à son choix, un vase précieux ou un vase commun. Ainsi fait Dieu, qui supporte avec patience « des vases de colère, formés pour la perdition », et qui exerce sa libre munificence « à l'égard des vases de miséricorde qu'il a d'avance préparés pour la gloire. » Rom., IX, 21-23. L'Évangile que prêche l'Apôtre est une sagesse « que Dieu, avant les siècles, avait destinée pour notre glorification. » I Cor., II, 7. Cette sagesse a été révélée « selon le dessein éternel qu'il a réalisé par Jésus-Christ. » Eph., III, 11. Voir F. Prat, *La théologie de saint Paul,* t. I, 1908, p. 342-352.

3o La prédestination ne peut en aucune manière être assimilée au destin, ἀνάγκη, *fatum,* des anciens, qui déterminait aveuglément à l'avance le sort de chacun. Elle ne préjudicie en rien à la libre activité de l'homme. Au dernier jugement, le sort de chacun est décidé, non d'après une détermination antécédente et nécessitante de Dieu, mais selon les œuvres bonnes ou mauvaises que l'homme a accomplies. Matth., XXV, 34, 35, 41, 42. D'après les paraboles du Sauveur, l'homme est lui-même l'artisan de son bonheur ou de son malheur éternels. Matth., XX, 10; XXII, 12, 13; XXV, 3-12, 21, 23, 30, etc. « Si tu veux entrer dans la vie,

garde les commandements », dit formellement le Sauveur. Matth., XIX, 17. Cf. Luc., XIII, 23. D'après saint Paul, il faut courir et se donner de la peine pour atteindre le but final, I Cor., IX, 24; la récompense est une couronne due en justice à celui qui a bien travaillé pour Dieu sur la terre, II Tim., IV, 7, et cette récompense est en rapport avec le labeur de chacun. Rom., II, 5; I Cor., III, 8. Saint Pierre déclare que les bonnes mœurs sont nécessaires pour fixer chacun dans sa vocation et son élection. II Pet., I, 10. La récompense promise demeure toujours incertaine tant qu'on ne la tient pas, car on peut la perdre par sa négligence ou son infidélité. Rom., XI, 22; I Cor., X, 12; Phil., II, 12; Apoc., III, 11, etc. Voir JUSTIFICATION, t. III, col. 1878; ŒUVRES, t. IV, col. 1756. De tous ces textes résulte cette conclusion, que par la prédestination Dieu prévoit le sort éternel de chaque âme, mais en tenant compte de la manière dont cette âme utilisera librement ses grâces. Autrement l'obéissance aux commandements et les efforts pour la pratique de la vertu ne seraient pas de précepte pour le salut. Si, avant de venir au monde, on était prédestiné au bonheur ou au malheur par une volonté inéluctable de Dieu, indépendamment de tout acte d'obéissance ou de désobéissance personnelle, il serait dès lors impossible, quoi qu'on fît, de manquer ce bonheur ou de se dérober à ce malheur. Pareille théorie est contraire à toutes les assurances et à tous les conseils de l'Évangile. Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés », I Tim., II, 4, et il a envoyé son Fils dans le monde « pour que le monde soit sauvé par lui ». Joa., III, 17. Telle est la prédestination universelle *ante merita;* c'est seulement la prédestination *post merita prævisa* qui assigne aux uns le bonheur et aux autres le malheur. Sur la théorie thomiste et sur les discussions auxquelles a donné lieu la doctrine de la prédestination, voir Turmel, *Histoire de la théologie positive,* Paris, 1904, p. 276-282, 401-409.

4° Il y a une prédestination spéciale pour Notre-Seigneur, dont saint Paul dit, d'après la Vulgate, qu'il « a été prédestiné Fils de Dieu miraculeusement, selon l'Esprit de sainteté, par une résurrection d'entre les morts ». Rom., I, 3. La prédestination ne peut porter sur le Fils de Dieu dans sa nature divine, mais seulement sur ce qu'il est devenu dans le temps par son incarnation, et sur la gloire dont sa nature humaine a ensuite été comblée dans le ciel après son ascension. Dans le texte grec, au lieu de *prædestinatus,* on lit ὁρισθέντος, qui veut dire « défini, fixé, établi ». La pensée de l'Apôtre est donc que Jésus-Christ a été défini, déclaré, manifesté Fils de Dieu par sa résurrection.

H. LESÊTRE.

PRÉDICATION (hébreu : *qeryâh;* Septante : κήρυγμα; Vulgate : *prædicatio*), exposition et propagation par la parole d'un enseignement dogmatique ou moral.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — En plusieurs circonstances, Moïse adressa au peuple qu'il avait à former des exhortations publiques à la fidélité envers Jéhovah. Elles sont consignées dans le Deutéronome, X, XI, XXIX. Après lui, ce ne furent pas les prêtres, dont les fonctions étaient presque exclusivement liturgiques, mais les prophètes qui eurent à rappeler au peuple les prescriptions de la loi divine. Ainsi firent Samuel, Élie, Élisée, et ceux qui les suivirent. Josaphat envoya de ses chefs et des lévites dans les villes de Juda, avec le livre de la loi, pour enseigner le peuple. II Par., XVII, 7-9. Plus tard, le roi Ézéchias envoya de même à travers le pays d'Israël des messagers remplissant les fonctions de missionnaires, pour prêcher aux tribus séparées le retour au service de Jéhovah, sans grand succès d'ailleurs. II Par., XXX, 6-11. Sous Josias, la découverte du livre de la Loi fut l'occasion d'une sorte de prédication solennelle. II Par., XXXIV, 29-33. L'obéissance à la Loi fut de nouveau prêchée au temps d'Esdras. I Esd., IX, 6-X, 14; II Esd., VIII, 1-IX, 38. Les oracles des prophètes sont souvent des prédications mises par écrit. Jer., VII, 2; XIX, 2, etc. C'est par eux surtout que la sagesse prêchait sur les places publiques. Prov., I, 20. Jonas, I, 2; III, 2, fut envoyé à Ninive pour y prêcher la pénitence. Luc., XI, 32. Isaïe, LII, 7, salue à l'avance celui qui doit venir prêcher à Israël la bonne nouvelle, la paix, le bonheur et le salut. Il annonce que le Messie prêchera la bonne nouvelle, le retour à la lumière et l'année de grâce. Is., LXI, 1; Luc., IV, 19. Quand les synagogues furent instituées, le service religieux y comprit une explication des textes sacrés et une exhortation morale. Voir LECTEUR, t. IV, col. 147; SYNAGOGUE. Saint Jacques atteste que depuis bien des générations, Moïse avait dans chaque ville des hommes qui le prêchaient. Act., XV, 21. Néanmoins, sous l'ancienne loi, la prédication n'avait qu'un rôle secondaire, parce que le Livre sacré était la base de la religion et renfermait tout ce qui s'imposait à la croyance et à la pratique de l'Israélite.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° Par sa prédication sur les bords du Jourdain, saint Jean-Baptiste prépare les foules à l'apparition du Messie. Il exhorte à la pénitence et à l'accomplissement des devoirs d'état; il interpelle sévèrement les pécheurs orgueilleux pour les obliger à rentrer en eux-mêmes. Mais sa mission se borne à annoncer le Messie, à disposer les âmes à le recevoir, et enfin à le montrer. Matth., III, 1; Marc., I, 4, 6; Luc., III, 3; Act., XIII, 24. Cette prédication fit grand effet. Le précurseur eut beaucoup de disciples qui s'attachèrent à lui. Matth., IX, 4; Marc., II, 18; Luc., V, 33; VII, 18, 19; XI, 1; Joa., III, 25; IV, 1. Plus tard, il s'en trouva même un, Apollos, à Éphèse, qui prêchait la doctrine de Jésus tout en ne connaissant que le baptême de Jean. Act., XVIII, 25. — 2° Le Sauveur prêcha lui-même sa doctrine pendant tout le cours de sa vie publique. Cette doctrine constituait la « bonne nouvelle » ou l'Évangile, d'où l'emploi du mot εὐαγγελίσασθαι ou εὐαγγελίζεσθαι, *evangelizare,* « évangéliser, » pour désigner cette prédication. Le Sauveur prêchait donc le royaume de Dieu, Luc., IV, 43; VIII, 1; il l'annonçait aux pauvres, Matth., VII, 22; XI, 5; Luc., IV, 18, alors que les docteurs juifs se bornaient à enseigner leurs disciples. Il prêchait partout, Matth., IV, 17, 23; IX, 35; XI, 1; Marc., I, 14, 45; Luc., VIII, 1; Marc., I, 14, 45; Luc., VIII, 1; dans les bourgs, Marc., I, 38; en pleine campagne, Matth., V, 1, 2; dans la Décapole, Marc., V, 20; dans les synagogues, Marc., I, 39; Luc., IV, 44; sur les bords du lac, Matth., XIII, 2, 3; dans le Temple, Joa., V, 18; VII, 14, etc. Sur la prédication du Sauveur, voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1480-1497. — 3° Notre-Seigneur chargea ses disciples et particulièrement ses apôtres de prêcher son Évangile. Matth., X, 7; Marc., III, 14; VI, 12; XVI, 15, 20; Luc., IX, 2; XXIV, 47; Act., X, 42; I Pet., I, 12; etc. Il leur recommanda de le prêcher sur les toits, Matth., X, 27; Luc., XII, 3, c'est-à-dire de manière à être vus et entendus pas tous. — 4° L'ordre du Sauveur fut exécuté avec zèle. Dès le jour de la Pentecôte, saint Pierre se met à prêcher. Act., II, 14; il a pour imitateurs le diacre Étienne à Jérusalem, Act., VI, 14; VII, 1-53, le diacre Philippe en Samarie, Act., VIII, 5, 12, 40, tous les autres Apôtres à travers le monde. Act., V, 42; VIII, 4, 25; XIV, 6, 20; XV, 35, etc. — 5° Mais le prédicateur de l'Évangile par excellence est saint Paul, que le Sauveur lui-même a choisi pour porter son nom devant les nations, devant les rois et devant les enfants d'Israël. Act., IX, 15. Il s'en va prêcher partout dans le monde romain, en commençant par les synagogues des Juifs, Act., IX, 20; XIII, 5, etc., et en s'adressant ensuite aux

gentils partout où il les rencontre. Act., xv, 36; xvii, 13; xix, 13; xx, 25; xxviii, 31; I Cor., ii, 4; xv, 1, 2, 11, 14; II Cor., i, 19; xi, 4; Col., i, 23; I Thes., ii, 9; I Tim., ii, 7, II Tim., i, 11; iv, 17; Tit., i, 3, etc. Cependant il se sait particulièrement chargé de la prédication aux gentils, Gal., i, 16; ii, 2; Eph., iii, 8; mais il s'applique à prêcher l'Évangile là où il n'a pas encore été annoncé. Rom., xv, 20; II Cor., x, 16. Son rôle spécial n'est pas de baptiser, mais de prêcher, I Cor., i, 17, et malheur à lui s'il ne prêche pas. I Cor., ix, 16. — 6° Les Épîtres de saint Paul énoncent un certain nombre de réflexions qui montrent quelle idée l'Apôtre se faisait de la prédication. Tout d'abord, dans la religion de Jésus-Christ, la prédication est indispensable. «Comment invoquer celui en qui on ne croit pas? Comment croire en celui dont on n'a pas entendu parler? Comment en entendre parler sans prédication? Et comment y aura-t-il des prédicateurs s'ils ne sont envoyés? » Rom., x, 14-15. La prédication est donc nécessaire, puisque Notre-Seigneur a donné pour base à sa religion non plus un livre, comme dans la loi ancienne, mais la parole de ses envoyés. Matth., xxviii, 19. Pourtant n'est pas prédicateur qui veut; il faut avoir reçu mission de Jésus-Christ, ou de ceux qui le représentent. Saint Paul ne se prêche pas lui-même, c'est-à-dire qu'il ne met en avant ni sa personne ni ses idées. II Cor., iv, 5. Il prêche Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié, c'est-à-dire le Sauveur dans ses humiliations aussi bien que dans ses gloires. I Cor., i, 23. Il ne le prêche pas en faisant appel aux ressources de la sagesse et de l'éloquence humaines, I Cor., i, 17-25, mais simplement et en dépit de ses infirmités personnelles, Gal., iv, 13, afin qu'il soit bien constant que cette prédication agit par sa propre vertu, indépendamment de la valeur du prédicateur. I Cor., i, 17. Il y en a qui se font prédicateurs de l'Évangile par envie et par esprit d'opposition. Phil., i, 15. Saint Paul prêche avec un parfait désintéressement, I Cor., ix, 18; II Cor., xi, 7, et il s'applique à pratiquer la doctrine qu'il prêche, afin de n'être pas réprouvé. I Cor., ix, 27. Il veut que son disciple Timothée « prêche la parole, insiste à temps et à contre-temps, reprenne, menace, exhorte, avec une entière patience et toujours en instruisant. » II Tim., iv, 2. Tels sont en effet les devoirs qui s'imposent au prédicateur de l'Évangile.

H. Lesêtre.

PRÉFETS DE SALOMON. III Reg., iv, 7-19. Voir Gouverneur, 12°, t. iii, col. 285.

PRÉFIXES, terme grammatical par lequel on désigne dans la langue hébraïque les particules qui sont placées au commencement de certains mots. Voir Hébraïque (Langue), t. iii, col. 473.

1. PRÉMICES, prélèvements opérés sur les premiers fruits produits par la terre, destinés à être offerts au Seigneur, comme les premiers-nés de l'homme et des animaux. Ces prélèvements étaient de deux sortes, les prémices des fruits naturels et les prémices des fruits préparés.

I. Prémices des fruits naturels. — 1° Ces prémices portent le nom de *bikkûrîm*, πρωτογεννήματα, γεννήματα, *fruges*, et sont ordinairement désignées par l'expression *rêšîṭ bikkûrê hâ-'ădâmâh*, ἀπαρχαί τῶν πρωτογεννημάτων τῆς γῆς, *primitiæ frugum terræ*, « les prémices des fruits de la terre », Exod., xxiii, 19, ou *rêšîṭ peri ha-'ădâmâh*, ἀπαρχή τῶν γεννημάτων τῆς γῆς, *primitiæ frugum terræ*. Deut., xxvi, 10. — 2° La Loi ordonnait d'apporter les prémices des fruits de la terre dans la maison du Seigneur. Exod., xxiii, 19; xxxiv, 26. Elle indiquait ensuite avec plus de détail la manière dont on devait procéder. Une fois dans la Terre Promise, l'Israélite prendra les prémices de tous ses fruits, les mettra dans une corbeille, s'en ira au lieu choisi par le Seigneur pour y être honoré et se présentera au prêtre en fonction en lui disant : « Je déclare aujourd'hui à Jéhovah, ton Dieu, que je suis entré dans le pays que Jéhovah a juré à nos pères de nous donner. » Le prêtre prendra la corbeille et la déposera devant l'autel. L'Israélite prononcera une formule rappelant tout ce que Dieu a fait pour ses pères et conclura en ces termes : « Et maintenant, voici que j'apporte les prémices des produits du sol que vous m'avez donné, ô Jéhovah! » Ensuite il se livrera à des réjouissances avec le lévite et l'étranger qui réside auprès de lui. Deut., xxvi, 1-11. — 3° Le traité *Bikkurim* de la Mischna a pour objet l'offrande des prémices. — Quelques docteurs ont prétendu que la loi sur les prémices ne fut obligatoire que quand le Temple exista, parce que le texte sacré dit de les apporter dans la « maison » du Seigneur. Deut., xxvi, 2. Cf. *Schekalim*, viii, 8. Mais cette assertion est inadmissible, puisque le Tabernacle lui-même est souvent appelé « maison ». Exod., xxiii, 19; Jos., vi, 24; I Reg., i, 7, 24, etc. — 3° Bien que la Loi parlât de tous les fruits de la terre, on restreignait l'obligation des prémices aux sept fruits qui sont indiqués. Deut., viii, 8, comme caractéristiques de la Palestine, le froment, l'orge, la vigne, le figuier, le grenadier, l'olivier et le miel. Cf. *Bikkurim*, i, 2; *Gem. Bekoroth*, 35, 1. — 4° La Loi ne portait que sur les produits de la terre d'Israël, à laquelle on ajoutait les anciens territoires de Séhon, Deut., ii, 32-37, d'Og, Deut., iii, 8-10, et plus tard la partie de la Syrie conquise par David. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, vi, 7, on apportait aussi les prémices d'Asie Mineure. — 5° Les fruits offerts en prémices devaient être de premier choix et tout frais, sauf les raisins et les figues qui pouvaient être secs quand on les apportait de loin. — La quantité de fruits à offrir en prémices n'était pas déterminée. On pouvait même offrir à ce titre ceux d'un champ tout entier. Cf. *Bikhurim* ii, 4; *Siphra*, f. 25, 1. Les prémices faisaient partie des six ou dix choses dont la Loi ne réglait pas la mesure. Cf. *Pea*, i, 1; *Gem. Jerus.*, *Pea*, 16, 1. Mais les docteurs avaient décidé que l'offrande devait être au moins d'un soixantième. Le mot *ténê'*, « corbeille », dont les trois lettres ט, נ, א, représentent les chiffres 9, 50 et 1, au total 60, servait à rappeler cette règle à la mémoire. Cf. *Gem. Jerus. Bikkurim*, 65, 3; *Siphra*, f. 202, 2. — 6° La séparation des fruits constituant les prémices pouvait se faire soit sur l'arbre, avant maturité, au moyen d'un signe, soit après la récolte, à condition toutefois que les *bikkûrîm*, fussent mis à part avant toutes les autres redevances. Cf. *Terumoth*, iii, 7. On était obligé de remplacer ce qui s'était pourri ou avait été volé. — 7° Quand le Temple eut été construit, l'offrande de ces prémices se faisait à Jérusalem, mais pas avant la Pentecôte, Exod., xxiii, 16; Lev., xxiii, 17, ni après la Dédicace, le 25 casleu, les fruits plus tardifs n'ayant pas grande valeur. Cf. *Bikkurim*, i, 6; *Challa*, iv, 10. — 8° Par la suite des temps, l'offrande des prémices fut réglée dans tous les détails. Les fruits se plaçaient dans des corbeilles dorées, argentées ou en bois de saule. Si tous les fruits devaient être contenus dans la même corbeille, on mettait au fond l'orge, puis le blé, ensuite les olives, au-dessus le miel, les grenades, les figues et enfin les raisins. Ordinairement on attachait à la corbeille des tourterelles ou des colombes destinées à être offertes en holocauste. — La corbeille ainsi disposée était portée à Jérusalem par celui qui faisait l'offrande ou par son représentant. Le voyage était entrepris en grande pompe. De plusieurs localités, on se réunissait à un rendez-vous commun. Le chef de la bande criait les paroles de Jérémie, xxxi, 6; cf. Mich., iv, 2 : « Levez-vous et montons à Sion, vers

Jéhovah notre Dieu! » et l'on se mettait en route, avec un bœuf à cornes dorées et couronné d'olivier, et un joueur de flûte. Chemin faisant, on répétait les paroles du Psaume CXXII (CXXI), 1 : « J'ai été dans la joie quand on m'a dit : Allons à la maison de Jéhovah ! » — Aux approches de Jérusalem, de hauts fonctionnaires du Temple allaient au devant des arrivants et leur faisaient accueil. A l'entrée du Temple, chacun, même le roi, devait prendre sa corbeille sur ses épaules, et la porter à l'intérieur en chantant le Psaume CL, auquel les lévites répondaient par le Psaume XXX (XXIX). Au parvis des prêtres, il la déchargeait et l'agitait, avec l'aide d'un prêtre, en proférant les paroles prescrites. Deut., XXVI, 3-10. Cette formule n'obligeait ni les femmes, ni les tuteurs, ni les esclaves, ni ceux qui présentaient des prémices après la fête des Tabernacles. Cf. *Bikkurim*, I, 5, 6. La corbeille était portée près de l'autel, sans qu'on pût mettre sur l'autel même ce qui contenait du levain ou du miel, Lev., II, 11, 12, et le sacrifice était offert. Si la corbeille était de métal, on la rendait à l'Israélite porteur des prémices; les prêtres gardaient pour eux les corbeilles de saule ou de jonc. — Après l'offrande des prémices, l'Israélite était obligé de passer la nuit à Jérusalem; il ne pouvait repartir avant le lendemain matin. Cf. *Bikkurim*, II, 2, 3, 4. — Les prémices appartenaient aux prêtres. ce qui explique l'empressement avec lequel ils accueillaient ceux qui les apportaient. Les prêtres de service pendant la semaine se les partageaient et les mangeaient à Jérusalem même, eux, leurs femmes, leurs esclaves et leurs bêtes, pendant le séjour en ville de celui qui avait présenté ces différents fruits. Num., XVIII, 13; II Esd., X, 37. — Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 22. Philon a écrit au sujet de la présentation des prémices un petit traité *De festo cophini*, publié par Mai et par Tischendorf, *Philonea*, 1868, p. 69-71.

II. Prémices des fruits préparés. — 1° Ces prémices portent le nom de *terûmâh*, ἀφαίρεμα, ἀπαρχή, *primitiæ*. Elles font l'objet du traité *Terumoth* de la Mischna. — Outre les prémices des fruits à l'état naturel, la Loi ordonnait encore de donner aux prêtres les prémices des produits tirés des fruits, Exod., XXII, 29, nommément de la farine, Num., XV, 19, 21, du vin nouveau, de l'huile, même de la toison des brebis, Deut., XVIII, 4, et en général de tous les produits de la terre ou des arbres. Cf. *Terumoth*, II, 5, 6. Cette redevance devait être acquittée chaque année envers les prêtres par les Israélites non seulement de Palestine, mais aussi, après la captivité, de Babylone, d'Égypte, du pays d'Ammon et de Moab, et de Syrie. Toutefois les prémices de ces pays étrangers ne devaient pas êtres introduites en Terre Sainte. Cf. *Terumoth*, I, 1. Les prémices des toisons étaient fidèlement offertes par Tobie, I, 6, qui, du royaume d'Israël, avant d'être emmené en captivité, se rendait régulièrement au Temple de Jérusalem et y présentait « les prémices » et ses « premières tontes », πρωτοκουρίας. Les prémices de la farine et des aliments dont elle formait la base étaient l'objet de prescriptions spéciales contenues dans le traité *Challa* de la Mischna. Saint Paul y fait allusion quand il dit que « si les prémices, ἀπαρχή, sont saintes, la masse de la pâte, φύραμα, l'est aussi. » Rom., XI, 16. Était soumis à l'obligation des prémices tout ce qui provenait du froment, de l'orge, de l'épeautre, de l'avoine et du seigle. Cf. *Challa*, I, 1. Ces prémices ne s'acquittaient pas en farine, mais en pâte et en pain tout préparé. Cf. *Challa*, II, 5. — La quantité de prémices à fournir n'était pas déterminée. Ézéchiel, XLV, 13, 14, suppose une proportion d'un soixantième pour le froment et l'orge, et d'un centième pour l'huile. On estimait généralement qu'il était dû un cinquantième; les disciples d'Hillel opinaient pour un quarantième, ceux de Schammaï pour un trentième; les moins généreux se contentaient d'un soixantième. Sur les pains, les particuliers donnaient 1/24 et les boulangers 1/48. Cf. *Challa*, II, 7; *Eduyoth*, I, 2. Saint Jérôme, *In Ezech.*, XIV, 45, t. XXV, col. 451, dit que, selon la tradition juive, on pouvait s'en tenir à une quantité intermédiaire quelconque entre le quarantième et le soixantième. Cf. Philon, *De primitiis sacerdotum*, 1, édit. Mangey, t. II, p. 233.

2° L'usage de ces prémices n'était pas réglé. Chacun les attribuait au prêtre qu'il voulait. Ces prémices n'avaient donc pas un caractère sacré, comme les précédentes qu'il fallait aller présenter au Temple. C'étaient de simples redevances au bénéfice de l'ordre sacerdotal. La liberté que chacun avait de les distribuer à son gré ne laissait pas que d'aider les prêtres à se rendre aimables et serviables à tous. Sous Ézéchias, des prémices abondantes de vin nouveau et d'huile furent ainsi présentées, avec les autres prémices, par les habitants de Jérusalem aux prêtres et aux lévites, « afin qu'il s'attachassent fortement à la loi de Jéhovah, » c'est-à-dire au service du Temple. II Par., XXXI, 4-10. Après la captivité, les Israélites s'engagèrent à porter au Temple leurs prémices de farine, de vin et d'huile; mais ce fut dans le but d'attirer et de fixer les prêtres, alors peu nombreux, dans la maison de Dieu. II Esd., X, 35-39; XII, 43; XIII, 5. Pour l'ordinaire, la redevance était acquittée partout où vivaient des prêtres. — Les prémices devaient être consommées en Terre Sainte par les prêtres en état de pureté et tous ceux de leur maison qui satisfaisaient à la même condition, Num., XVIII, 11, leurs femmes, leurs enfants et leurs esclaves. Leurs animaux même pouvaient manger des prémices. Cf. *Terumoth*, IX, 3; XI, 9. La fille d'un prêtre mariée à un simple Israélite n'avait pas le droit d'en manger, pas plus que ceux de sa maison. Lev., XXII, 11-13. Cf. *Yebamoth*, VII, 2; IX, 6. Une simple fille israélite mariée à un prêtre en mangeait, ainsi que ceux de sa maison, cf. *Yebamoth*, VII, 2; IX, 5, mais seulement du vivant de son mari. Cf. *Gittin*, III, 4. — Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 200-205; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 210-218; Schürer, *Geschichte des judischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 249-250.

III. Remarques diverses sur les prémices. — 1° *La pratique*. — A toutes les époques de l'histoire d'Israël, il est question des prémices. Pour maudire les monts de Gelboé, David souhaite qu'ils n'aient aucun champ de prémices, c'est-à-dire qu'ils soient frappés de stérilité. II Reg., I, 21. Un homme de Baalsalisa apporte à Élisée vingt pains d'orge de prémices et du froment nouveau. IV Reg., IV, 42. Pareille offrande ne pouvait se faire qu'aux prêtres; mais il n'y en avait plus de légitimes dans le royaume d'Israël, III Reg., XIII, 33, et le présent fait à Élisée ne procédait que de la générosité du donateur. Ézéchias remit en honneur l'offrande de prémices abondantes. II Par., XXXI, 4-10. Il est recommandé de faire honneur à Dieu des prémices de tout son revenu. Prov., III, 9. Cf. Eccli., XXXV, 10. Ézéchiel, XX, 40; XLIV, 30; XLVIII, 14, rappelle que les prémices appartiennent au Seigneur et que celles des premiers produits de toutes sortes sont pour les prêtres. Les captifs de Babylone se plaignent qu'il n'y a plus d'endroit pour présenter les prémices au Seigneur. Dan., III, 38. Après la captivité, cette institution fut restaurée. II Esd., X, 35-39; XII, 43; XIII, 5. Elle était en pleine vigueur à l'époque évangélique, comme le donne à supposer la composition des traités *Bikkurim* et *Terumoth*. — Deux offrandes de prémices étaient particulièrement solennelles, celle des prémices de l'orge, à la Pâque, Lev., XXIII, 10, 11, voir Pâque, t. IV, col. 2094, et celle des prémices du froment et des deux pains, à la Pentecôte. Exod., XXXIV, 22; Lev., XXIII, 17. Voir Pentecôte, col. 119.

2° *Signification des prémices.* — L'offrande des prémices, prescrite par le Seigneur, constituait à son égard un acte de reconnaissance, de soumission et de supplication. En s'acquittant de ce devoir, l'Israélite faisait profession de reconnaître en Jéhovah le créateur de toutes choses, le maître de la nature et le dispensateur libéral de tous les biens. Il lui obéissait en sacrifiant une partie, la première et la meilleure, de ce qu'il avait reçu de sa munificence. En même temps, il se le rendait propice et s'assurait les mêmes bienfaits pour l'avenir. Ces idées étaient si naturelles qu'on trouve chez un bon nombre de peuples l'usage d'offrir à la divinité les prémices des fruits de la terre. Cf. *Iliad.*, IX, 529; Callimaque, *In Cerer.*, 19; Théocrite, VII, 31 ; Aristophane, *Ran.*, 1272; Pausanias, I, 43; Porphyre, *De abstin.*, II, 5, 6, 27, 32; Épictète, 38; Ovide, *Metam.*, VIII, 273; X, 431; *Fast.*, II, 519; Tibulle, I, 1, 13: Pline, *H. N.*, IV, 26, etc. En Égypte, les donations analogues de pains, de liqueurs, de quartiers de victimes, même de terres avec tout ce qu'elles contenaient, étaient faites aux dieux, pour se les rendre favorables, et laissées à la jouissance des prêtres. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1895, t. I, p. 303. Les mêmes usages régnaient en Chaldée. *Ibid.*, p. 676, 677.

3° *Leur destination.* — Les prémices constituaient une partie de la dotation des prêtres et des lévites. Il était juste que ceux qui, au nom de la nation, consacraient leur vie au service du Seigneur, reçussent du peuple les choses nécessaires à la vie. On comprenait également le droit supérieur de Dieu qui, en donnant aux Hébreux la terre fertile de Chanaan, avait établi une réserve en faveur de ceux qu'il prenait à son service. Cf. Eccli., XLV, 25. Aux prémices s'ajoutaient, pour les prêtres et les lévites, les dîmes, voir DÎME, t. II, col. 1431; une part d'un centième sur le butin de guerre pour le grand-prêtre, et d'un cinquantième pour les lévites, Num., XXXI, 28-30; une part plus ou moins considérable des victimes offertes pour les sacrifices autres que l'holocauste, voir SACRIFICE; différentes sommes d'argent ou divers biens en nature provenant de vœux, de restitutions, d'amendes, de rachats, etc.; l'épaule droite, l'estomac et la mâchoire de tous les animaux tués pour l'usage des particuliers, redevance qui était comme une extension des prémices. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, p. 217; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 177. La vie des prêtres et des lévites était ainsi assurée dans des conditions suffisamment larges, mais qui ne permettaient pas l'accumulation de grandes richesses, comme il arrivait pour les castes sacerdotales des autres pays de l'antiquité. Cf. Hérodote, II, 37; Diodore de Sicile, I, 73; Munk, *Palestine*, p. 178-179.

4° *Les prémices au sens figuré.* — Pour marquer que le peuple d'Israël appartenait spécialement au Seigneur et que le Seigneur le protégeait en conséquence, Jérémie, II, 3, dit : « Israël était consacré à Jéhovah, comme les prémices de son revenu; quiconque en mangeait se rendait coupable, le malheur fondait sur lui. » — Saint Paul salue en Jésus-Christ les prémices de la résurrection et de la vie, c'est-à-dire celui qui le premier est ressuscité glorieusement pour ne plus mourir et communiquer la vie aux âmes. I Cor., XV, 20, 23. — Les chrétiens ont ici-bas « les prémices de l'Esprit », c'est-à-dire le commencement d'une vie qui se développera un jour dans la gloire. Rom., VIII, 23. Cf. S. Irénée, *Adv. hæres.*, V, 8, 1, t. VII, col. 1142. — La famille de Stéphanas représente les prémices de l'Achaïe, c'est-à-dire qu'elle est la première qui se soit convertie dans cette province. I Cor., XVI, 15. Les âmes vierges sont des prémices pour Dieu et l'Agneau, c'est-à-dire qu'elles occupent une place privilégiée dans l'Église et dans le ciel. Apoc., XIV, 4.

H. LESÊTRE.

2. PRÉMICES (FÊTE DES), un des noms de la fête de la Pentecôte. Exod., XXIII, 16. Voir PENTECÔTE, col. 119.

PREMIER (grec : πρῶτος; Vulgate : *princeps*), titre que portait le magistrat qui gouvernait l'île de Malte, Act., XXVIII, 7. Il s'appelait Publius, lorsque saint Paul y aborda après son naufrage. Voir PUBLIUS. L'île de Malte, pendant la seconde guerre punique, était passée en 312 avant J.-C. de la domination carthaginoise sous celle de Rome. Les Romains laissèrent aux Maltais une grande liberté, ils firent de Malte un municipe et permirent aux habitants de se gouverner d'après leurs propres lois. Malte dépendait du préteur de Sicile, mais celui-ci était représenté dans l'île par un propréteur, à qui l'on donnait le titre de πρῶτος Μελεταίων, *Primus Melitensium*, comme l'atteste l'inscription suivante qui confirme l'exactitude de saint Luc : Λα...κιος Κυρ. Προύδηνς ἱππεὺς Ῥωμ[αίων] πρῶτος Μελιταίων καὶ πατρῶν. Kaibel, *Inscript. græc. Italiæ et Siciliæ*, Berlin, 1890, p. 142, n. 601. Cf. Boeck, *Corpus inscriptionum græcarum*, n. 5754, t. III, p. 682; Une inscription latine porte : MEL. PRIMUS. Smith, *Voyage and shipwreck of St. Paul*, 3e édit., Londres, 1866, p. 150-151. Voir Schœffer, *Dissertatio de Publio*, πρώτῳ *Melitensium*, in-4°, Iéna, 1755.

PREMIER-NÉ (hébreu : *bekôr*, de *bâkar*, « être le premier »; Septante : πρωτότοκος; Vulgate : *primogenitus*), le premier qui vient au monde dans une famille. Il est aussi désigné par l'expression *péṭér réḥém*, « ouverture du sein », ou simplement *péṭér*, διανοῖγον μήτραν, *quod aperit vulvam*. Exod., XIII, 2, 12, 13, 15; XXXIV, 20. Ces désignations s'appliquent à la fois au premier-né de l'homme et à celui des animaux.

I. LES PREMIERS-NÉS DES HOMMES. — 1° Dans les anciennes familles israélites, les premiers-nés jouissaient de certains droits. Voir AÎNESSE (DROIT D'), t. I, col. 317-322. — 2° Le premier-né était naturellement l'objet d'une affection plus grande et d'attentions plus marquées de la part de son père dont il devait continuer la descendance. Si ce père mourait sans premier-né, on lui en procurait un en vertu de l'institution du lévirat. Voir LÉVIRAT, t. IV, col. 213. On pleurait plus amèrement que celle des autres la mort du premier-né. Zach., XII, 10. Cette mort était le plus grand malheur qui pût arriver à une famille, Jos., VI, 26, et le plus grand sacrifice qu'un père pût s'imposer. Gen., XXII, 2, 12, 16; IV Reg., III, 27; Mich., VI, 7. — 3° Dans un sens métaphorique, Dieu appelle le peuple d'Israël son premier-né, c'est-à-dire son peuple de prédilection, celui auquel il accorde plus de bénédictions qu'aux autres et qu'il a chargé de garder son nom sur la terre, comme le premier-né perpétue celui de son père. Exod., IV, 22, 23; Eccli., XXXVI, 14. Si Jérémie, XXXI, 9, appelle Éphraïm le premier-né de Dieu, c'est pour marquer qu'après la captivité le royaume d'Israël représenté par Éphraïm, retrouvera, aussi bien que Juda, le titre et les prérogatives de premier-né de Jéhovah. Le titre de premier-né, donné par Dieu à Israël, est devenu comme l'idée maîtresse qui commande, historiquement et légalement, tout ce qui se rapporte aux premiers-nés. — 4° Moïse reçoit l'ordre de dire au pharaon d'Égypte que s'il refuse de laisser aller le premier-né de Jéhovah, Israël, Jéhovah fera périr son fils premier-né, par conséquent l'atteindra dans son affection la plus chère. Exod., IV, 23. Le pharaon s'obstine à refuser et la sentence divine s'exécute. Le premier-né du pharaon et les premiers-nés des Égyptiens périssent en une nuit, et même les premiers-nés du bétail ne sont pas épargnés. Exod., XI, 5; XII, 29, 30; XIII, 15; Ps. LXXVIII (LXXVII), 51; CV (CIV), 36; CXXXV (CXXXIV), 8; CXXXVI (CXXXV), 10; Sap., XVIII, 13. Par contre, tous les Hébreux demeurent indemnes, y compris leurs premiers-nés. Exod. 3, 27. —

5° En conséquence de cette préservation, Dieu veut que tous les premiers-nés lui soient consacrés, comme lui appartenant. Exod., XIII, 2, 12; XXII, 29. Il indique lui-même la raison de cette consécration. Le père doit en effet dire à son fils : « Comme le pharaon s'obstinait à ne point nous laisser aller, Jéhovah fit mourir tous les premiers-nés dans le pays d'Égypte, depuis les premiers-nés des hommes jusqu'aux premiers-nés des animaux. Voilà pourquoi j'offre en sacrifice à Jéhovah tout mâle premier-né et je rachète tout premier-né de mes fils. » Exod., XIII, 15-16. Le texte sacré ajoute que l'Israélite ne devra jamais perdre de vue le sens de cette consécration et que ce souvenir sera pour lui comme un signe sur la main et un bandeau entre les yeux. — 6° En principe, les premiers-nés étaient ainsi réservés pour le service de Dieu. C'était en effet, dans les anciens temps, la prérogative du chef de famille et, après lui, de son premier-né, d'exercer le sacerdoce. Voir t. I, col. 318. Mais il plut à Dieu d'organiser le culte autrement chez le peuple qu'il se choisissait. Il formula ainsi sa volonté : « J'ai pris les lévites du milieu des enfants d'Israël, à la place de chaque premier-né qui ouvre le sein de sa mère parmi les enfants d'Israël, et les lévites sont à moi; le jour où j'ai frappé tous les premiers-nés dans le pays d'Égypte, je me suis consacré tout premier-né en Israël. » Num., III, 12, 13, 40-50; VIII, 16. Les lévites sont donc désignés par Dieu pour remplir auprès de lui les fonctions cultuelles précédemment dévolues au père et à l'aîné de la famille. — 7° Comme les premiers-nés appartiennent à Dieu et que cependant Dieu n'a pas le dessein de les utiliser pour son service particulier, la liberté leur sera laissée moyennant rachat. Tout premier-né doit donc être racheté, et l'Israélite qui le reprend au Seigneur ne doit pas se présenter les mains vides. Exod., XXXIV, 20. Un mois après sa naissance, le premier-né tombe sous la loi du rachat fixé à cinq sicles d'argent. Num., III, 47; XVIII, 15-16. — 8° Pour qu'un premier-né fût soumis à la loi, il devait être à la fois un garçon et le premier enfant de sa mère. Un garçon né apres une ou plusieurs sœurs n'était pas *pétér réḥém*, « ouvrant le sein » de la mère. Exod., XIII, 2. Cette expression du texte sacré montre qu'il s'agit bien du premier fils de la mère, et non du premier fils du père. Ce premier-né pouvait n'avoir pas le droit d'aînesse, si le père avait eu déjà d'autres enfants d'une autre épouse. Réciproquement, un père pouvait avoir plusieurs premiers-nés d'épouses différentes. Voir t. I, col. 317. Il n'y avait pourtant pas de premier-né dans toutes les familles. Dans le recensement que Moïse fit au désert, on trouva 22273 premiers-nés d'un mois et au-dessus, sur 603550 Israélites de vingt-ans et au-dessus, Num., I, 45; III, 43, soit un premier-né sur 27 hommes, et encore parmi ces derniers ne sont pas comptés ceux qui ont d'un mois à vingt ans. Il s'agissait alors de substituer les lévites aux premiers-nés. Comme il n'y avait que 20000 lévites, les 273 premiers-nés qui ne pouvaient être remplacés furent rachetés chacun au prix de cinq sicles. Num., III, 40-50. Le rachat fut ensuite imposé à tous les premiers-nés, sans qu'il fût tenu compte de leur remplacement par les lévites. Num., XVIII, 15. Les prêtres et les lévites n'étaient pas assujettis à cette loi, puisque tous ils devaient consacrer leur vie au service du Seigneur. — 9° Le prix du rachat était uniformément de cinq sicles, pour les riches comme pour les pauvres. Cf. Philon, *De præmiis sacerdotum*, 1, édit. Mangey, t. II, p. 233. Ce prix appartenait au prêtre, Num., XVIII, 15, sans doute en tant que remplaçant du premier-né. La loi n'obligeait nullement à présenter le premier-né au Temple. Cependant, après la captivité, on paraît avoir pris l'habitude de cette démarche. II Esd., X, 36. On profitait pour cela de la visite que la mère avait à y faire après la naissance d'un enfant, Lev., XII, 2-8; mais rien de particulier n'était prescrit au sujet de ce dernier. La Sainte Vierge se conforma à l'usage des pieux Israélites en ce qui concernait la présentation du divin Enfant. Le trentième jour après la naissance, elle avait remis ou fait remettre au prêtre les cinq sicles d'argent (environ 17 fr. 50, voir t. IV, col. 1254) imposés par la Loi. Num., XVIII, 16. Quand elle vint au Temple, après les quarante jours de réclusion qui lui étaient prescrits, Lev., XII, 2-4, elle et Joseph eurent l'intention de présenter l'Enfant au Seigneur. Luc., II, 22. Les deux oiseaux offerts à cette occasion étaient destinés au sacrifice de purification pour la mère, et non au rachat de l'Enfant, comme on le dit quelquefois à tort. Cf. Bossuet, *Serm. pour la Purification*, 1658, 2e part.; *Elév. sur les myst.*, XVIIIe serm., IV, Bar-le-Duc, 1870, t. VII, p. 233; t. VIII, p. 508. Bossuet peut s'appuyer sur la liturgie de la fête de la Purification, qui répète plusieurs fois : *obtulerunt pro eo par turturum*. Cette allégation liturgique est conforme à l'interprétation du texte du Lévitique, XII, 6, par saint Augustin, *In Heptat.*, III, 40, t. XXXIV, col. 695-696. Mais le saint Docteur n'explique ainsi le texte que par suite d'une ponctuation défectueuse. — 10° Les juifs restèrent fidèles à l'accomplissement de cette loi, même après la destruction du Temple. Le trente-et-unième jour après la naissance du premier-né, ils invitaient le prêtre à un festin et lui versaient les cinq sicles. Ce festin se célébrait même un jour de jeûne, mais se remettait au lendemain si le trente-et-unième jour coïncidait avec le sabbat. Si le père mourait avant cette date, la mère n'était pas obligée de racheter l'enfant. Elle lui mettait au cou une petite plaque portant les mots : *bekôr šélô' nipdâh*, « premier-né non racheté », et lui-même se rachetait une fois adulte. Les filles de prêtres et de lévites, mariées à de simples Israélites, étaient, comme leurs pères, exemptes de l'obligation du rachat. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 516. — 11° Jésus est appelé le « premier-né » de Marie. Matth., I, 25; Luc., II, 17; Heb., I, 6. L'enfant premier-né était en effet *bekôr* tout en restant fils unique. Zacharie, XII, 10, met en parallèle le *yâḥîd*, « fils unique », et le *bekôr*. — La Sagesse est « première-née avant toute créature, » d'après une addition de la Vulgate, Eccli., XXIV, 5, et le Verbe incarné est « né avant toute créature, » Col., I, 15, le premier-né d'un grand nombre de frères, Rom., VIII, 29, enfants par adoption d'un Père dont il est fils par nature, et, par sa résurrection glorieuse, « premier-né d'entre les morts. » Apoc., I, 5.

II. Les premiers-nés des animaux. — 1° Dès l'origine, les premiers-nés des animaux ont été considérés comme ayant une valeur plus grande. Deut., XXXIII, 17. Déjà Abel offrait au Seigneur les premiers-nés de son troupeau. Gen., IV, 4. — 2° A la dixième plaie d'Égypte, les premiers-nés du bétail furent frappés comme ceux des hommes. Exod., XI, 5; XII, 29. Aussi, en retour, Dieu voulut-il que les premiers-nés des animaux lui fussent réservés. Exod., XIII, 2; Num., III, 13. — 3° Les mâles premiers-nés des animaux devaient être immolés, comme appartenant à Jéhovah. Le premier-né de l'âne pouvait cependant être racheté pour un agneau et à défaut de rachat, on devait lui briser la nuque. Exod., XIII, 13; XXXIV, 20. L'âne était l'objet de cette exception à cause de sa grande utilité pour les Israélites. Voir Ane, t. I, col. 566. On rachetait également les premiers-nés des animaux impurs et le prix en revenait aux prêtres; mais on immolait les premiers nés du bœuf, de la brebis et de la chèvre. Num., XVIII, 15-18. Ces derniers devaient être amenés au sanctuaire, Deut., XII, 6, et c'est là seulement que les prêtres et les lévites pouvaient manger la part qui leur en revenait. Deut., XII, 17, 18; XIV, 23. Il était défendu de faire travailler le premier-né du bœuf et de tondre le premier-né de la brebis. Si le pre-

mier-né était aveugle, boiteux, atteint d'un défaut ou d'une difformité quelconque, on ne l'offrait pas en sacrifice et on pouvait le manger là où l'on résidait, sans aucune condition. Deut., xv, 19-23. — 4° La tradition juive a interprété ces différentes lois dans le traité *Bechoroth* de la Mischna. Les prêtres et les lévites étaient tenus à l'offrande des premiers-nés, mais seulement des animaux purs. Cf. *Bechoroth*, II, 1; *Midr. Mechilta*, 15, 2. Les premiers-nés, comme les prémices, devaient être amenés de toute la terre d'Israël. Cf. *Themura*, III, 5. On devait également offrir ceux qu'on introduisait dans le pays. — Si l'on n'avait pas d'agneau pour racheter le premier-né de l'âne, on en donnait le prix, fixé d'après Josèphe, *Ant. jud.*, IV, IV, 4, à un sicle et demi. A défaut de rachat, on frappait l'animal et on l'enterrait. D'après Philon, *De præm. sacerdot.*, 1, les premiers-nés des animaux impurs, cheval, âne, chameau, se rachetaient à prix d'argent, sur l'estimation du prêtre, avec majoration d'un cinquième. — Les premiers-nés des animaux purs devaient être amenés aux prêtres de service dans le Temple, au cours de leur première année, comptée cependant à partir du huitième jour après la naissance. L'animal était égorgé dans le parvis, son sang versé aux pieds de l'autel, les parties intérieures brûlées sur l'autel après addition de sel, et le reste cuit au gré des prêtres et mangé par eux à l'intérieur de Jérusalem. Cf. *Sebachim*, V, 8. — Le premier-né atteint d'un défaut congénital, ou contracté ensuite, ne pouvait servir de victime. Mais il était sacré à raison de sa naissance, et on le remettait aux prêtres qui pouvaient en manger partout, ou le vendre à d'autres qui le mangeraient à condition de ne pas le mettre dans le commerce. Cf. *Maaser caheni*, I, 2. — Les défauts du premier-né pouvaient être manifestes ou douteux, passagers ou permanents. Des mandataires du sanhédrin étaient chargés de faire des inspections à ce sujet. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 185-188; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J.-C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 253-254. — 5° Dans Job, XVIII, 13, le « premier-né de la mort » est la maladie très cruelle qui conduit infailliblement à la mort. En arabe, les fièvres mortelles sont aussi appelées « filles de la mort ». Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Job*, Leipzig, 1876, p. 231. Un Targum traduit l'expression hébraïque par *mal'ak môtâ'*, « ange de la mort », un autre par *šêrûy môtâ'*, « prémices de la mort », les Septante par ὡραῖα θάνατος, « le temps convenable de la mort » et la Vulgate par *primogenita mors*, « mort première-née », sans doute dans le sens de « mort prématurée ». Dans Isaïe, XIV, 30, les « premiers-nés des pauvres » sont les plus pauvres de tous.

H. Lesêtre.

PRÉMONTRÉS (TRAVAUX DES) SUR LES SAINTES ÉCRITURES. L'ordre des Prémontrés a été fondé par saint Norbert de Gennep, né à Xanten (duché de Clèves) en 1080 (1085), mort le 6 juin 1134. Il fut chanoine régulier de Xanten et fonda un ordre de chanoines réguliers à Prémontré, dans le diocèse de Laon (1120). Il devint archevêque de Magdebourg en 1126. Il fut canonisé en 1582. — Nous donnons ici, d'après l'ordre chronologique, les principaux ouvrages des Prémontrés relatifs aux Saintes Écritures.

I. Introductions aux saintes Écritures. — 1. Ulin, ou Ulinus Guillaume (date ?), *De studio linguæ sanctæ*, Ingolstadt, 1543. — 2. Mansuy Nicolas (1690), *Dissertation sur les années et époques de l'Ancien Testament, pour redresser les erreurs de certains chronologistes, Clef du Cabinet de Luxembourg*, novembre 1749. — 3. Nauwens Corneille († 1774), *Antilogiæ aliæque difficultates scripturisticæ amplificatæ*, 5 in-8° ms. — 4. Kips Jean Baptiste (1716-1793), *Compendiosum Sacræ Scripturæ Dictionarium ad scripturisticarum historiarum notitiam. Ex ipsa Sacra Scriptura, Flavio Josepho, aliisque sacris historicis deductum et concinnatum*, in-8°, Louvain, 1779; *Synopsis Sacræ Scripturæ*, 3 vol. ms. — 5. Zasio André Maximilien (1741-1816), *Hermeneuticæ seu ratio interpretandi Sacram Scripturam Antiqui Fœderis*, 1796, in-8°; *Hermeneuticæ Veteris Testamenti partes duæ*, in-8°, Pesth, 1796-1797; *Hermeneutica, seu ratio interpretandi Sacram Scripturam Novi Fœderis*, I-III Tomi, Pesth, 1796; editio 2[da], Vacii-Waitzen, 1801-1802. — 6. Jahn Martin Jean (1750-1806), *Einleitung in die göttlichen Schriften des alten Bundes*, in-8°, Vienne, 1792. Cette première édition fut suivie d'une nouvelle : *Zweyte ganz umgearbeitete Auflage*, 4 in-8°, Vienne, 1802; *Biblische Archäologie*, trois parties en 5 in-8°, Vienne, 1797-1804; *Introductio in libros sacros Veteris Fœderis. In epitomen redacta a Johanne Jahn.* Editio secunda emendata, in-8°, Vienne, 1814; *Archæologia Biblica in compendium redacta a Johanne Jahn*, in-8°, Vienne, 1805; Editio altera emendata, in-8°, Vienne, 1814; 3e édit., 1826, par Ackermann; 4e édit., 2 in-8°, Vilna, 1829-36; *Biblia Hebraica digessit et graviores lectionum varietates adjecit Johannes Jahn*, 4 in-8°, Vienne, 1806; *Enchiridion Hermeneuticæ generalis tabularum Veteris et Novi Fœderis*, in-8°, Vienne, 1812; *Appendix Hermeneuticæ seu exercitationes exegeticæ. Vaticinia de Messia*, Fasciculi duo, in-8°, Vienne, 1813 et 1815; *Jeremias*, MS. latin, in-4°. — 6. Stoppani Charles Antoine Jean-Baptiste (1778-1836), *Sätze aus der biblischen Auslegungskunde, den biblischen Alterthümern und der Einleitung in die göttlichen Bücher*, in-8°, Prague, 1805-1812; *Dissertatio de studii biblici Veteris Testamenti, quantum ad christianos theologos attinet, necessitate ac præstantia*, Prague, 1809; *Einige Ideen zur Beurtheilung des moralischen Theiles des alten Bundes*, dans *Frints' theol. Zeitschrift*, 2er Jahrg., 2er Band, 1es Heft. — 8. Koppmann Adolphe Jean (1781-1835), *Hermeneutica biblica*, a Cl. Altmanno Arigler edita (Viennae, 1813), fuit ab eximio Dre Adolpho Koppmann scriptotenus emendata. — 9. Güntner Gabriël Jean Baptiste (1804-1867), *Hermeneutica biblica generalis juxta principia catholica*, in-8°, Prague, 1848; 2e édit., 1851; 3e édit., Prague, 1863; *Introductio in sacros Novi Testamenti libros historico-critica et apologetica*, in-8°, Prague, 1863. — 10. Dallos, Szekeres et Wentko ont publié une revue, qui a pour titre : *A Biblia ès a Tudomàny* (La Bible et la Science), depuis 1896, in-4°, à Budapest. — 11. Crets Gommaire Joseph (né en 1858), *De divina Bibliorum inspiratione; dissertatio...*, in-8°, Louvain, 1886. — 12. Kortleitner François-Xavier Joseph (né en 1863), *Archæologiæ Biblicæ Summarium*, in-8°, Inspruck, 1906; *De polytheismo universo... apud Hebræos finitimasque gentes usitatis*, in-8°, Inspruck, 1908.

II. Traductions des saintes Écritures. — 1. Gebhard († 1191), *Psalmen Verdeutschung*, 1174. — 2. Carré Remi (1706-1773), *Psaumes dans l'ordre historique, nouvellement traduits sur l'hébreu*. — 3. Klimesch Philippe Mathieu (1809-1886), *Codex Teplensis, enthaltend die Schrift des neuen Gezeuges. I Theil : Die vier heiligen Evangelien. IIer Theil : Die Briefe S. Pauli. IIIer Theil : Die Briefe S. Jacobi, S. Petri, S. Johannis, S. Judæ, das Botenbuch, und S. Johannis Offenbarung, nebst drei Anhängen*, in-4°, Augsbourg-Munich, 1884.

III. Commentaires sur les saintes Écritures. — 1. S. Norbert († 1134), archevêque de Magdebourg. On lui attribue : *Commentarii sive Interpretationes in aliquot libros S. Scripturæ*. — 2. Luc du Mont-Cornillon († 1179), *In Evangelium Matthaei liber unus; In Evangelium Joannis liber unus; In Apocalypsin*. — 3. Philippe de Harvengt († 1182) *Commentarius mysticus et moralis in Cantica canticorum Salomonis*, in-f°, MDCXXI. — 4. Gebhard († 1191), *Commentaria in S. Paulum* (1160); *Interpretatio Apocalypseos* (1156); *Expo-*

sitio in Genesim, Exodum, Leviticum, librum Numerorum, Deuteronomium et Josue (1164); Explanatio Psalmorum (1170); Vocabularium S. Scripturæ (1189). — 5. Zacharias Chrysopolitanus (XIIe siècle), *In unum ex quatuor sive de concordia Evangelistarum, libri quatuor*, 1re édit., in-f°, 1473; 2e édit., in-f°, 1535; 3e édit., Cologne, 1618. — 6. Jean d'Abbeville (vers 1210), *Glossa in Genesim; Commentaria in libros Exodi et Levitici; Commentaria in Numeros, Deuteronomium; in Cantica canticorum, et in Isaïam; Commentaria in Danielem, Tobiam, Judith et Esther; Glossa in Psalterium*, 3 in-f°; *Commentaria in Acta Apostolorum*. — 7. Lensius ou de Lens (Eustache) (né vers 1170, vivait encore en 1226), *Seminarium verbi Dei* (dictionnaire biblique); *De tropis et schematibus S. Scripturæ: De mysteriis S. Scripturæ; Cosmographiæ Moysis Libri III;* on lui attribue encore des Commentaires sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique, le Deutéronome, et sur les Paralipomènes. — 8. Jacques d'Arras (Jacobus Atrebas, 1227), *In ultimam visionem Ezechielis, liber unus*. — 9. Gervais († 1228), *Commentarii litterales in Psalmos; Commentarii litterales in minores Prophetas* (ces deux ouvrages n'existent qu'en manuscrit). — 10. Jaricus († 1240), *Commentaria in Genesim et Commentaria in Cantica canticorum* (ms). — 11. Haytho, vel Haythonus (commencement du XIVe siècle), *Commentarius in Apocalypsin* (inédit). — 12. Pierre de Lutra, ou de Kayserslauter (vivait dans la 1re moitié du XIVe siècle), *In Evangelium S. Joannis, liber unus*. — 13. Pierre de Herenthals (1322-1391), *Collectarius Evangeliorum*, 1364, 2 in-f°; *Collectarius super librum Psalmorum*, in-f°, 1480, 1483, 1487, 1488, 1494, 1498, 1504, etc.; *In septem Psalmos pænitentiales Commentarius* (ms.); *In XV Cantica graduum liber 1* (ms). — 14. Thomas de Vicogne (vers 1308); on lui attribue: *Commentarii in Cantica canticorum, liber unus; In librum Job*. — 15. Lheureux, ou Félix Thomas († 1420): *Annotationes in Psalmos Davidicos* (ms). — 16. Ulin, ou Ulinus Guillaume (vers le milieu du XVIe siècle), *Commentationes in Epistolam sancti Pauli ad Romanos*, ms. in-4°. Le manuscrit *n° 15333* de la bibliothèque royale de Munich a pour titre: G. Ulini *Commentationes in sancti Pauli Epistolas et in VII Epistolas canonicas*, in-8°, 1533. — 17. Motzhart Antoine († 1544), *Annotationes in Evangelium sancti Joannis*. — 18. De Quixada Thomas (1588), *Sermones exegetici in Sacram Scripturam*. — 19. Manar (ou Mannaert) Jean (1583-1633), *Annotationes in Novum Testamentum* (ms). — 20. Fabri Christophe († 1645). On lui attribue les ouvrages suivants: *Commentaires sur les livres de Moyse; Commentaires sur Tobie; Commentaires sur les Psaumes de David*. — 21. Hempfer Georges († 1648), *Exegesis Psalmorum*. — 22. Balavenus Augustin, ou Balavoine (vivait vers le milieu du XVIIe siècle), *Paraphrasis mystica in Canticum canticorum*. Il traduisit ce même ouvrage en français. (Rien ne fut imprimé, pour autant que nous le savons du moins.) — 23. Tineo de Morales Louis (1660), *Hexameron commentario litterali ac morali illustratum*. — 24. Noizet Henri († 1670), *Annotationes in Epistolas B. Pauli*. Manuscrit de 1578, in-f°, biblioth. d'Averbode. — 25. De Estrada Gijon Jean († vers 1679), *In Exodum*. — 26. Maclot Edmont (1639-1711), *Histoire de l'Ancien Testament*, Nancy, 1705, in-8°; *Histoire du Nouveau Testament ou du sixième âge du monde, divisé en deux parties. Avec des réflexions théologiques, morales, critiques et chronologiques*, in-8°, Paris, 1712. — 27. Œrtle Eusèbe (1654-1721), *Commentarius in Psalterium Davidis*. — 28. Reiffenberger Norbert (1694-1764), *Variæ Quæstiones in Historias Genesis et Judicum, cum Resolutionibus*. — 29. Béraneck Hugues († 1771), *Catechesis scripturistica in Pentateuchum*. — 30. Caenen Candide Jean Joseph Mathias Antoine (1749-1811), *Commentaria in Actus Apostolorum*, ms. in-f°; *Commentaria in Psalmos*, 3 in-4° ms; *Breviarium historicum Veteris ac Novi Testamenti*, 1775, ms. in-4° (Bibliothèque d'Averbode). — 31. L'Ecuy Jean-Baptiste (1740-1834), auteur du 8e et dernier volume de l'ouvrage de Bassinet: *Histoire sacrée de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1804-1806. Ce dernier volume contient les Actes des Apôtres et l'Apocalypse, in-8°; La Bible de la jeunesse (96 figures), 2 in-8°, Paris, 1819; 2e édit.; *Abrégé de l'Histoire de la Bible* (24 figures), in-12°, Paris, 1812. — A cet ouvrage est ajouté un *Nouvel Atlas de la Bible, pour servir à l'intelligence des livres sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1809, grand in-f°; *La Bible de la jeunesse*, par l'Écuy, reçut de grands éloges lors de sa publication. — 32. Seerwart Herman-Joseph (1752-1828), *Theses sacræ ex septem Epistolis catholicis, et Apocalypsi S. Joannis*, in-4°, Anvers, 1777; *Theses sacræ ex prioribus capitibus Evangelii secundum Joannem*, Louvain, 1778. — 33. Güntner Gabriël Jean-Baptiste (1804-1867), *Commentarius in Evangelium S. Matthæi* (cet ouvrage, annoncé dans la préface des 2e et 3e éditions de l'Hermeneutica du même auteur, est peut-être resté manuscrit). — 34. Wentko Justin François (né en 1848), *Exegesis in Libros sacros* (Hongrie), 1881. — 35. Magashazy Antoine Adalbert (né en 1861), *A négy evangelium hasonlósága ės Eülönbörösége* (*Die Einheit und Verschiedenheit der vier Evangelien*), in-8°, Keszthely, 1896. — 36. Kortleitner François Xavier Joseph (né en 1863), *Canticum canticorum explicatum et præcipue ad historiam Ecclesiæ applicatum*, in-8°, Inspruck, 1892. — 37. Daniel (dates inconnues), *In Apocalypsin B. Joannis Commentariorum liber*.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — Dupré (Maur.), *Annales breves ordinis Præmonstratensis*, 2e édit., in-8°, Namur, 1886; Kohel Sigismond. *Præmonstratensis ordinis nonnullorum patrum vitæ ex variis authoribus collectæ*, in-4°, 1608; Le Paige, *Bibliotheca Præmonstratensis ordinis*, 2 in-f°, Paris, 1633; Lienhart Georges, *Spiritus literarius Norbertinus... seu sylloge viros ex ordine Præmonstratensi, scriptis et doctrina celebres necnon eorumdem vitas, res gestas, opera et scripta tum inedita perspicue exhibens...*, in-4°, Augsbourg, 1771; Miræus (Aub.), *Chronicon ordinis Præmonstratensis*, in-8°, Cologne, 1613; Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, Topo-Bibliographie, in-8°, Montbéliard, 1894-1903, p. 2455; Léon Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre des Prémontrés, Dictionnaire bio-bibliographique*, 2 in-4°. Bruxelles, 1899-1908.

J. J. FEYEN.

PRÉPUCE. Voir CIRCONCISION, t. II, col. 772.

PRÉSENT (hébreu : *berâkâh*, « bénédiction »; *mattân, mattanâh, mattat*, de *nâtan*, « donner »; *šoḥad*, de *šâḥad*, « donner »; *maššâ', maš'êt*, de *nâšâ'* « porter »; *minḥâh, nedâbâh, nêdêh, terûmâh, tešûrâh, šalmonîm*; chaldéen : *matton, nebizbâh;* Septante : δόμα, δῶρον; Vulgate : *donum, donarium, donatio, munus, munusculum*), chose que l'on donne à quelqu'un sans y être obligé en justice. On peut distinguer les présents en trois sortes, suivant la pensée qui les inspire.

1° *Présents gracieux*. — Ce sont ceux qui sont faits par amitié, par reconnaissance, par charité ou par respect. 1. Tels sont les présents d'Abraham à ses concubines, Gen., XXV, 6; d'Éliézer à Rebecca, à son frère et à sa mère, Gen., XXIV, 53; de Jacob à Ésaü, Gen., XXXII, 14, 19, 21; XXXIII, 11; d'Abigaïl à David, I Reg., XXV, 27; de David aux anciens de Juda, I Reg., XXX, 26; de Salomon à la reine de Saba, III Reg., X, 13; de ses sujets et de ses voisins à Salomon, III Reg., IV, 21; X, 25; II Par., IX, 24; de tout Juda à Josaphat, II Par., XVII,

5; de Josaphat à ses enfants, II Par., XXI, 3; de Mérodach Baladan à Ézéchias, IV Reg., XX, 12; Is., XXXIX, 1; de ses sujets à Ézéchias, II Par., XXXII, 23; du chef chaldéen à Jérémie, Jer., XL, 5; de Nabuchodonosor à Daniel, Dan., II, 6, 48; d'Assuérus à ses invités, Esth., II, 18, et à Mardochée, Esth., XII, 5; de Cyrus aux captifs israélites qu'il délivre, Is., XLV, 13; I Esd., I, 4; du roi de Perse aux Juifs, II Mach., I, 35; des Juifs à leurs frères indigents, Esth., IX, 22; des mages à Notre-Seigneur, Matth., II, 11; voir MAGES, t. IV, col. 551; des rois à leur médecin, Eccli., XXXVIII, 2; des hommes entre eux en signe d'allégresse, Apoc., XI, 10, etc. Parmi les présents, il faut ranger les dons qui sont faits par charité aux malheureux. Voir AUMÔNE, t. I, col. 1244. — 2. Il est prédit qu'un jour, à l'époque du Messie, les rois et les nations apporteront leurs présents à Jérusalem. Ps. XLV (XLIV), 13; LXXII (LXXI), 20; Tob., XIII, 14. Il s'agit ici surtout des dons destinés à honorer le Seigneur. Sur ces présents. voir OBLATION, OFFRANDE, t. IV, col. 1725, 1758. — 3. Quelquefois les présents gracieux sont refusés par ceux qui devraient les faire, I Reg., X, 27, ou par ceux qui pourraient les accepter. Dan., V, 17. — 4. Les présents ont leurs raisons d'être : ils font plaisir à tous, Prov., XVII, 8, procurent à celui qui les fait des amis, Prov., XIX, 6, et même des bénédictions temporelles, Prov., XI, 25, et sont parfois utiles pour calmer la colère. Prov., XXI, 14.

2° *Présents intéressés.* — 1. On les fait en vue d'un intérêt légitime. Hémor offre de grands présents afin d'obtenir que Dina soit accordée pour épouse à son fils Sichem. Gen., XXXIV, 12. Sur le présent ou *mohar* que l'époux doit offrir aux parents de l'épouse, voir DOT, t. II, col. 1496. Jacob envoie des présents à Joseph, pour gagner ses bonnes grâces. Gen., XLIII, 11, 25, 26. Quand Saül, à la recherche de ses ânesses, songe à consulter le voyant, il se prépare à lui offrir un présent. I Reg., IX, 7. Ainsi procèdent, vis-à-vis d'hommes de Dieu, Jéroboam, III Reg., XIII, 7; Naaman, IV Reg., V, 15, et Hazaël, IV Reg., VIII, 8-9. — 2. Des présents sont offerts à des rois dont on veut se ménager la faveur. Aod est chargé de porter des présents à Églon, roi de Moab. Jud., III, 15, 18. De cette espèce sont les tributs plus ou moins volontaires, mais décorés du nom de présents, qui sont payés par les Moabites à David, II Reg., VIII, 2, 6; par les Philistins à Salomon, III Reg., IV, 21; par Asa à Benadad, III Reg., XV, 19; par Achaz au roi d'Assyrie, IV Reg., XVI, 8; II Par., XXVIII, 21; par les Philistins à Josaphat, II Par., XVII, 11; par les Ammonites à Ozias, II Par., XXVI, 8; par Éphraïm aux nations voisines, Os., VIII, 9; par Tryphon à Jonathas, I Mach., XII, 43, etc. Le roi Osée se déroba à l'obligation d'offrir des présents au roi d'Assyrie. IV Reg., XVII, 4. — 3. On offre des présents à quelqu'un pour le gagner ou l'adoucir. David, pour pallier son crime, envoie des présents à Urie. II Reg., XI, 8. Antiochus Épiphane en offre à Matathias et aux Juifs de son parti pour qu'ils se soumettent. I Mach., II, 18. L'homme outragé dans son honneur de famille demeure inflexible et n'accepte pas les présents. Prov., VI, 35. — Ces sortes de présents frayent la voie à un homme et lui donnent accès auprès des grands. Prov., XVIII, 16. Mais ils engendrent facilement des abus. Le roi qui en est avide ruine son pays. Prov., XXIX, 4. Le présent injustement acquis périra. Eccli., XL, 12. Celui qui se glorifie de présents trompeurs, c'est-à-dire, comme traduit la Vulgate, qui en promet mais ne les donne pas, est un nuage ou un vent sans pluie. Prov., XXV, 14. En somme, celui qui hait les présents, vivra. Prov., XV, 27.

3° *Présents corrupteurs.* — 1. Il y a des présents infâmes, qui sont le salaire de la prostitution. Ezech., XVI, 33. — 2. Bien plus fréquemment, il est question dans la Sainte Écriture de la corruption introduite par les présents dans l'exercice de la justice publique. La Loi recommande aux juges de ne pas accepter de présents. Exod., XXIII, 8. Il est dit que Jéhovah ne reçoit pas de présents pour rendre justice, Deut., X, 17; II Par., XIX, 7; que les juges n'en doivent pas recevoir, parce que les présents aveuglent, Deut., XVI, 19, et que maudit est celui qui, pour un présent, verse le sang innocent. Deut., XXVII, 25. Les auteurs sacrés rappellent que les présents corrompent le cœur, Eccli., VII, 7; qu'ils aveuglent les sages et les empêchent de blâmer ce qui est mauvais, Eccli., XX, 31; qu'il ne faut pas chercher à tromper le Seigneur par des dons, parce qu'il juge sans tenir compte de la qualité des personnes. Eccli., XXXV, 14. — 3. Le juste n'accepte pas de présents au préjudice de l'innocent. Ps. XV (XIV), 5. Samuel a pu se rendre ce témoignage qu'il n'a jamais reçu de présents pour fermer les yeux à la justice. I Reg., XII, 3. En général, l'homme juste se défie des présents, et il secoue ses mains pour n'en pas recevoir et n'en pas garder. Is., XXXIII, 15. — 4. Mais le méchant a la droite pleine de présents, soit de ceux qu'il a reçus pour mal faire, soit de ceux qu'il veut donner pour corrompre. Ps. XXVI (XXV), 10. Les fils de Samuel recevaient des présents au détriment de la justice. I Reg., VIII, 3. D'autres cachaient des présents dans le pli de leur manteau pour gagner les juges. Prov., XVII, 23. Ceux-ci se laissaient facilement corrompre. Des plaintes sont formulées à ce sujet par Isaïe, I, 23; V, 23; Ézéchiel, XXII, 12; Amos, V, 12, et Michée, III, 11.

H. LESÈTRE.

1. PRÉSENTATION de la Sainte Vierge au Temple de Jérusalem. Voir MARIE, t. IV, col. 778-780.

2. PRÉSENTATION DE JÉSUS AU TEMPLE. — 1° Saint Luc raconte que, quand les jours de sa (ou de leur) purification furent accomplis, « Marie et Joseph portèrent l'Enfant à Jérusalem pour le présenter au Seigneur, suivant ce qui est écrit dans la loi du Seigneur. » Luc., II, 22-24. L'Évangéliste vise deux lois, celle qui ordonnait de consacrer au Seigneur tout mâle premier-né, Num., VII, 17; XVIII, 16-17, et celle qui prescrivait le sacrifice à offrir pour la purification de sa mère quarante jours après la naissance de l'enfant. Lev., XII, 2-4. La Sainte Vierge ayant seule à être purifiée légalement, on comprend que la Vulgate parle des jours de « sa purification ». Mais la plupart des manuscrits grecs portent ici le pluriel, « leur purification ». D'après ce texte, il faut comprendre sous le nom de purification la présentation de l'Enfant et le sacrifice de la mère, et le pronom au pluriel concerne Marie et Jésus, présenté lui-même à son Père. Selon la loi, Num., XVIII, 16, le premier-né appartenait au Seigneur. Mais, comme le service direct du Seigneur avait été réservé à la tribu de Lévi, les premiers-nés qui s'en trouvaient ainsi exemptés devaient être rachetés, au prix de cinq sicles d'argent, à l'âge d'un mois. La loi ne prescrit pas en termes exprès la présentation du premier-né au Seigneur, mais l'usage avait ainsi interprété la loi qui ordonnait de le « sanctifier » (consacrer dans le texte hébreu) à Dieu. Exod., XIII, 2; Num., VIII, 17. « Quand les jours de sa (ou de leur) purification (les quarante jours) furent accomplis, dit saint Luc, II, 22-23, selon la loi de Moïse, Joseph et Marie le portèrent à Jérusalem pour le présenter au Seigneur, comme il est écrit dans la loi du Seigneur : Tout mâle premier-né sera consacré au Seigneur. » Plus que toute autre mère, la Sainte Vierge devait être portée à offrir au Seigneur son divin Enfant. Elle savait que cet Enfant, destiné au seul véritable et efficace sacrifice pour le genre humain, avait hâte de faire précéder sa future immolation d'une offrande officielle de lui-même dans le Temple. D'autre part, elle n'ignorait pas les prophéties, et, sans nul

doute, comprenait que Jésus les réalisait par sa présence : « Je remplirai de gloire cette maison;... grande sera la gloire de cette maison, la dernière plus que la première. » Agg., II, 7, 9. « Soudain viendra dans son Temple le Seigneur que vous cherchez, l'ange de l'alliance que vous désirez. Voici, il vient, dit Jéhovah des armées. » Mal., III, 1. Pendant sa vie publique, le Sauveur devait accomplir ces prophéties dans toute leur plénitude. Mais il ne pouvait attendre jusqu'à cette époque pour paraître dans la maison de son Père. Car la volonté de ce Père était qu'il y fût apporté peu aprés sa naissance. Le saint vieillard Siméon avait reçu la promesse « qu'il ne mourrait pas avant d'avoir vu le Christ du Seigneur », et il fut envoyé dans le Temple pour le saluer, pendant que, de son côté, la prophétesse Anne, sur le déclin de sa vie, lui rendait hommage et parlait de lui « à tous ceux qui, à Jérusalem, attendaient la rédemption. » Luc., II, 26-38. Comme cette présentation n'était pas spécialement réglée par la loi, les prêtres n'eurent pas á intervenir pour la faire, et il se trouva que Marie, la plus pure et la plus sainte des créatures, eut á remplir cet office extérieurement, pendant qu'intérieurement le Verbe incarné renouvelait l'offrande qu'il avait faite de son humanité dès le premier instant de son union hypostatique. Heb., x, 5.

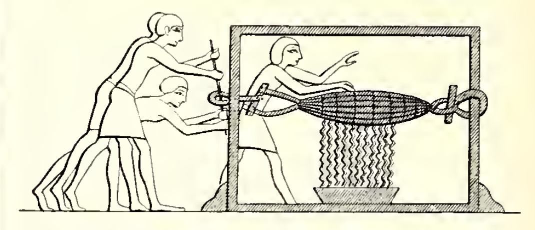
2° La présentation du Sauveur, racontée par l'Évangile même, fut de bonne heure l'objet d'une fête chrétienne. A la fin du IVe siècle, la *Peregrinatio Silviæ,* 60, la mentionne comme célébrée á Jérusalem *quadragesimæ de epiphania,* « le quarantième jour de l'épiphanie », c'est-à-dire de la naissance du Sauveur, selon le langage oriental. Justinien en prescrivit la célébration dans son empire en 542, à l'occasion d'une peste. Les Grecs appelaient cette fête ὑπαπάντη, « rencontre », à cause de la rencontre au Temple de Jésus et ses parents avec Siméon et Anne. A Rome, elle est mentionnée par le sacramentaire de saint Gélase, II, 8, t. LXXIV, col. 1158, entre 492 et 496, sous le nom de *purificatio.* La liturgie latine appelle cette fête la « Purification de la B. V. Marie »; mais les souvenirs évangéliques y tiennent une très grande place et, en conséquence, s'il y est question de la très sainte Vierge, il y est encore plus parlé du divin Enfant, des prophéties qui annoncent son apparition et des circonstances qui accompagnèrent sa présentation. Cf. Kellner, *Heortologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 116-118. H. LESÊTRE.

PRESLES (Raoul de), traducteur de la Bible en français, mort en 1382. Il fut avocat général au parlement de Paris et puis maître des requêtes de l'hôtel de Charles V, roi de France. Il traduisit et composa plusieurs ouvrages. Nous n'avons à mentionner ici que sa traduction française des Saintes Écritures. Voir FRANÇAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE, IV, 3, t. III, col. 2960.

PRESSENSÉ (Edmond de), théologien protestant, né à Paris le 3 juin 1824, mort dans cette ville le 8 avril 1891. Au terme de ses études théologiques, commencées à Lausanne (1842-1845) sous la direction de Vinet, et poursuivies à Halle et à Berlin avec Tholuck et Néander pour maîtres, Pressensé fut nommé pasteur de l'église Taitbout à Paris (1847). En 1870 il résigna ses fonctions, pour remplir celles d'aumônier des ambulances à la frontière. De retour à Paris il partagea son activité entre la politique, la *Revue chrétienne,* fondée par lui en 1854 et qu'il dirigea pendant 37 ans, et la publication de nombreux ouvrages. Le 11 janvier 1890, l'Académie des sciences morales et politiques lui ouvrit ses portes, une année avant sa mort. — Sans parler des nombreux articles de la *Revue chrétienne,* relatifs aux études bibliques, on a de lui : *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne,* 6 in-8°, Paris, 1858-1877; *L'école critique et Jésus-Christ,* in-8°, Paris, 1863; *Le pays de l'Évangile,* in-12, Paris, 1864; *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre,* in-8° et in-12, Paris, 1866 (plusieurs éditions); *Études évangéliques,* in-12, Paris, 1867; *Saint Paul jugé par Renan,* in-8°, Paris, 1869. — Cf. Théophile Roussel, *Notice sur la vie et les œuvres de M. de Pressensé,* in-8°, Paris, 1894. O. REY.

PRESSOIR (hébreu : *gat, yêqêb, pûrâh;* Septante : ληνός, προλήνιον, ὑπολήνιον; Vulgate : *torcular*), appareil servant á faire sortir le jus contenu dans les raisins, les olives, etc.

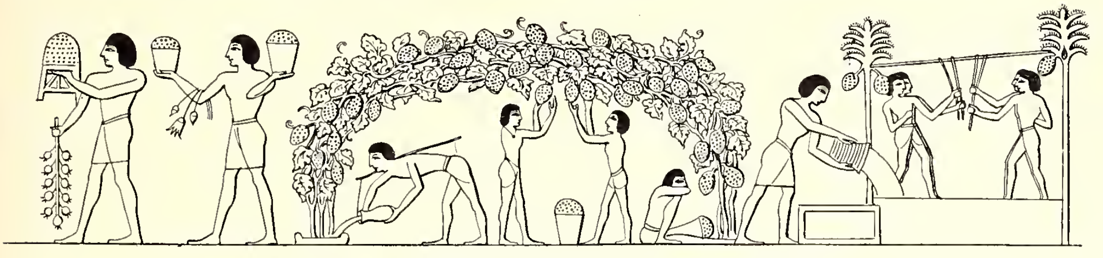
1° Le pressoir se compose essentiellement d'une cuve dans laquelle on fait arriver le jus des fruits. Cette cuve s'appelle *gat,* ληνός. Le *yêqêb* désigne la même cuve, en tant que placée au-dessous de l'appareil à pression, ὑπολήνιον. Le προλήνιον est la cuve placée non plus au-dessous, mais en avant. La *pûrâh,* de *pûr,* « broyer », est l'appareil à pression. Le *torcular,* de *torqueo,* « tordre », a le même sens que *pûrâh.* Tous ces mots d'ailleurs désignent l'ensemble de l'appareil, bien qu'ils n'en nomment qu'une des parties. Parmi les pressoirs anciens, il y en a qui sont á torsion. Tel est un pressoir égyptien se composant d'un



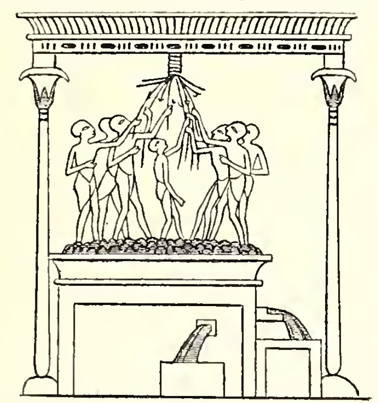
164. — Pressoir égyptien à torsion. Beni Hassan. D'aprés Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians,* 2e édit., t. I, fig. 160, p. 383.

sac oblong et perméable, fixé par ses extrémités á deux poteaux (fig. 164). Quand le raisin est enfermé dans le sac, on soumet celui-ci á une forte torsion, et le raisin comprimé laisse échapper son jus dans une cuve, qui est un ὑπολήνιον. C'est lá un *torcular* proprement dit. D'autres fois le raisin est foulé aux pieds (fig. 165). Un autre pressoir égygtien (fig. 166) consiste en un grand récipient dans lequel on a versé le raisin. Sept hommes le foulent aux pieds, en se tenant par les mains á des cordes qui pendent d'un chassis supérieur. Sur deux côtés du récipient, des cuves, qui sont des προλήνια, reçoivent le jus. Beaucoup de monuments anciens représentent des vendangeurs qui foulent aux pieds le raisin ou d'autres fruits dans des cuves. Cf. *Dict. d'archéol. chrét.,* t. I, fig. 385, col. 1616; fig. 387, col. 1617; fig. 411, col. 1643; fig. 973, col. 2871, etc. Dans le pressoir á levier (fig. 167), primitivement employé en Grèce et en Italie, une lourde pierre pèse sur les raisins ou les olives. Ces fruits sont retenus par un panier ou par des lattes. Une longue poutrelle, articulée á l'une de ses extrémités, sert á soulever la pierre pour placer le panier, et ensuite á augmenter la pression par la pesée que des hommes exercent á l'extrémité libre. Ce pressoir parvenait á extraire ce qui restait de jus dans les raisins déjà foulés, ou l'huile dans les olives déjà écrasées. D'autres pressoirs moins encombrants furent inventés par la suite. Cf. Rich, *Dict. des antiquités romaines et grecques,* trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 655-659. — Les pressoirs á huile de Palestine ressemblaient un peu á des meules á blé. Voir t. III, fig. 157, col. 773. Sur une pierre creusée en cuvette, une meule pouvait tourner, soit á la main, soit à l'aide d'une traverse de bois

passant à travers la meule et mise en mouvement par des hommes ou des animaux. — « Encore aujourd'hui, en Palestine et en Syrie, on creuse le pressoir dans la vigne. Le raisin est entassé sur une aire de fortes dalles, entourée d'une bordure en pierres et adossée à une muraille. Là il est foulé aux pieds, puis fortement pressé à l'aide de poutres engagées dans le mur. Le moût s'écoule dans des fosses, profondes d'un mètre, enduites avec soin. Quand il y a déposé ses impuretés, on le porte dans une chaudière établie tout auprès, où il reçoit une légère cuisson avant d'être mis en barils pour fermenter. On rencontre quelquefois des pressoirs de ce genre tout entiers taillés dans le roc. » Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 261.

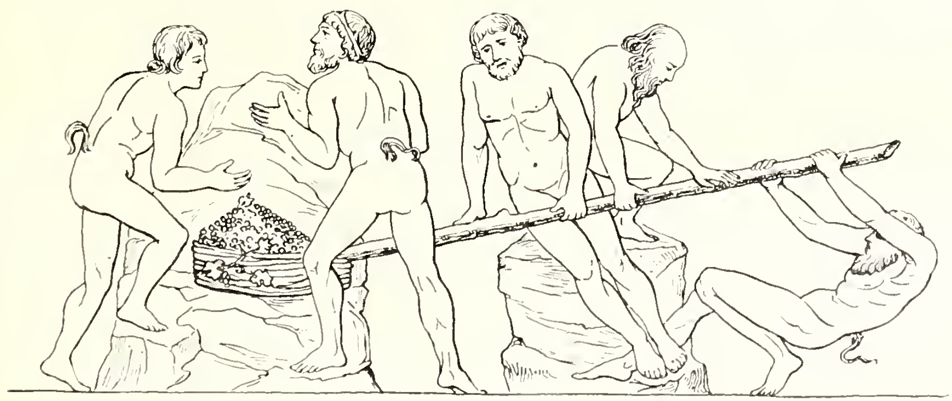


165. — Pressoir égyptien dans lequel le raisin est foulé aux pieds.
(D'après Wilkinson, *Manners and customs of anc. Egyptians*, 2e édit., t. II, p. 192.



166. — Grand pressoir égyptien. Thèbes.
D'après Wilkinson, *Manners*, t. I, fig. 162, p. 385.

2° La Palestine était un pays de vignes. Aussi les pressoirs sont-ils l'objet d'assez nombreuses mentions dans la Bible. Le pressoir ou la cuve sont nommés pour désigner leurs produits. Num., XVIII, 27, 30; Deut., XV, 14; XVI, 13; IV Reg., VI, 27. Gédéon battait son froment sur son pressoir, c'est-à-dire sur l'aire dallée qui servait d'ordinaire à presser le raisin. Jud., VI, 11. Des pressoirs sont signalés près du Jourdain, Jud., VII, 25, et dans le voisinage de Sichem. Jud., IX, 27. Job, XXIV, 11, parle des pauvres gens que le riche occupe à exprimer l'huile dans ses celliers et à fouler la vendange au pressoir. Dans une vigne, on bâtissait d'ordinaire une tour et un pressoir, Is., V, 2; Matth., XXI, 33; Marc,, XII, 1, le pressoir pour faire le vin sur place, la tour pour y poster un veilleur chargé d'écarter les maraudeurs. Voir TOUR. Zacharie, XIV, 10, parle de « pressoirs du roi » attenant à l'enceinte même de Jérusalem, et probablement voisins des jardins royaux, au sud de la ville. Voir t. III, col. 1132. Gethsémani marque l'emplacement d'un pressoir à huile. Voir t. III, col. 230. Les villes de Geth, « pressoir », Géthaïm, « les deux pressoirs », Gethhépher, « le pressoir de l'excavation », ont dû leur origine à des pressoirs. Voir t. III, col. 223, 227, 228. On trouve encore en Palestine de nombreux restes d'anciens pressoirs (fig. 169), plus ou moins déformés et enfouis sous la terre et les broussailles, dans les collines du sud de la Judée, entre Hébron et Bersabée; il y en a beaucoup au mont Carmel et aux environs de Caïffa, en Galilée et spécialement près de Cédès. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 409. — Néhémie rappela à l'ordre des hommes qu'il vit fouler au pressoir un jour de sabbat. II Esd., XIII, 15. A l'Israélite fidèle, il était promis que sa cuve déborderait de vin nouveau. Prov., III, 10. Par contre, en Moab, châtié par le Seigneur, le vendangeur ne foule plus le vin dans les cuves, Is., XVI, 10, et, chez les Israélites infidèles, quand on venait au pressoir pour y puiser cinquante mesures, il n'y en avait que vingt, Agg., II, 17, ou bien on pressait l'olive

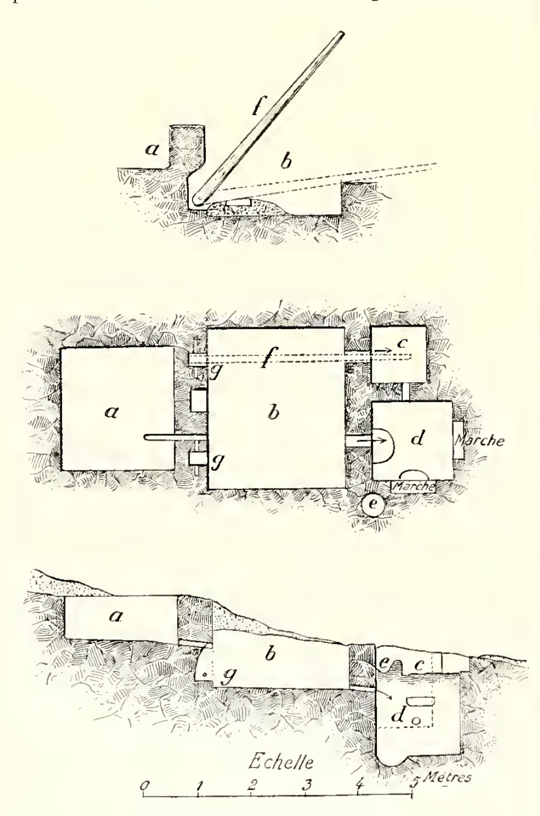


167. — Pressoir romain. D'après Rich, *Dict. des antiquités*, p. 656.

et le raisin, mais on n'en jouissait pas. Mich., vi, 15. Cf. Ose., ix, 2. — On chantait et on poussait des cris de joie en foulant le raisin au pressoir. Le Seigneur fait dire de Moab, Jer., xlviii, 33 :

J'ai fait tarir le vin des cuves;
On ne le foule plus au bruit des cris de joie :
Ce sont des cris de guerre et non des cris de joie.

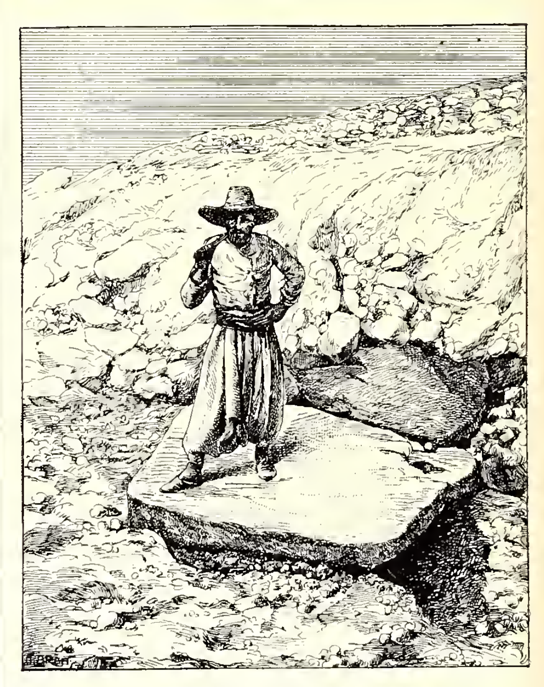
3° Le pressoir fournit matière à des comparaisons expressives. L'auteur de l'Ecclésiastique, xxxiii, 16, 17, après avoir consacré ses veilles à la sagesse, se dit semblable à celui qui grapille les raisins après la vendange et qui pourtant, comme le vendangeur, remplit le pressoir. Au temps messianique, les cuves regorgeront de vin nouveau et d'huile, Joel, ii, 24, symboles de l'abondance des biens spirituels. — Le pressoir est la figure de l'épreuve et du châtiment qui écrasent. Les Chaldéens ont écrasé les jeunes hommes de Juda et le Seigneur a foulé au pressoir les jeunes filles. Lam., i,



168. — Pressoir à vin, antique, taillé dans le roc, à Aïn Karim. — On foule le raisin en *a*, d'où il s'écoule dans le bassin *b*, qui est de 1 mètre plus profond et plus large. Dans sa partie méridionale, qui est moins profonde, il y a trois niches, dont les deux latérales sont percées de trous, devant lesquels il y avait sans doute un clou qui devait servir à fixer des leviers pour presser. Voir fig. 167. Les raisins foulés en *a* passaient donc, comme le montre la section, en *b*, où on les pressait encore davantage au moyen de pièces de bois et de leviers. Le liquide s'écoulait alors par les trous en *e* et *d* ; *c* est beaucoup plus étroit et n'a que 1m40 de profondeur, tandis que *d* a environ 2 mètres de large et 2m30 de profondeur. De *c* à *d* il y a un trou rond par où le liquide peut passer du premier dans le second. Ce dernier a des marches au nord et à l'est. Sur le roc, près de la marche à l'est et au coin nord-est, il y a un creux en forme de coupe où l'on peut poser une jarre de terre sans qu'elle soit exposée à se renverser. — D'après Schick, *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1899, p. 41.

15. A la même idée se rapporte la pression, θλίψις, *pressura*, de la femme qui enfante, Joa., xvi, 21, et celle qu'endure le chrétien de la part des persécuteurs. Joa., xvi, 33; II Cor., i, 4; Phil., i, 17. — Dieu, dans l'exercice de sa puissance ou de sa justice, est comparé au vendangeur qui travaille au pressoir. Isaïe, lxiii, 2-6, représente en ces termes le jugement exercé contre Édom, figure des ennemis des serviteurs de Dieu :

Pourquoi y a-t-il du rouge à ton vêtement,
Et tes habits sont-ils comme quand on foule au pressoir?
J'ai été seul à fouler au pressoir,
Et parmi les peuples personne n'a été avec moi;
Je les ai foulés dans ma colère,
Écrasés sous mes pieds dans ma fureur;
Le jus a jailli sur mes habits
Et j'ai souillé tout mon vêtement...
J'ai écrasé les peuples dans ma colère...
Et j'ai fait couler leur sang à terre.



169. — Pressoir à huile, trouvé à Taanach.

D'après E. Sellin, *Eine Nachlese aus dem Tell Ta'annak*, dans les *Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften Ph. hist. Kl.*, Vienne, 1906, fig. 43, p. 27.

On voit ici le vendangeur, se plaignant d'être seul à l'ouvrage quand d'ordinaire plusieurs foulent sur la même aire. Il se met cependant à la tâche avec ardeur; le jus du raisin jaillit sur ses habits qu'il rougit et tombe en bas de la cuve. Jérémie, xxv, 30, montre le Seigneur sur le point de châtier Jérusalem par le glaive des Chaldéens : il fait entendre à tous les habitants de la terre le cri des vendangeurs qui foulent le raisin. Joël, iii, 13, parlant de la vengeance qui va fondre sur les ennemis du peuple de Dieu, s'écrie :

Venez, foulez, car le pressoir est plein,
Les cuves regorgent, tant est grande leur malice.

Saint Jean se sert des mêmes figures pour décrire le jugement du monde. « L'ange vendangea la vigne de la terre et il en jeta les grappes dans la grande cuve de la colère de Dieu. La cuve fut foulée hors de la ville, et il en sortit du sang jusqu'à la hauteur du mors des chevaux. » Apoc., xiv, 19, 20. C'est le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs « qui foulera la cuve du vin

de l'ardente colère du Dieu tout-puissant. » Apoc., XIX, 15. Plusieurs Psaumes ont en titre dans les versions : ὑπὲρ τῶν ληνῶν, *pro torcularibus*, « pour les pressoirs ». Ps. VIII, 1; LXXX, 1; LXXXIII, 1. Il y a en hébreu *'al hag-giṭṭîṭ*, « sur la giṭṭiṭ ». Ce mot est le nom d'un instrument. Voir GITTITH, t. III, col. 245.

E. LESÊTRE.

PRÊT, mise d'une somme d'argent ou d'un objet à la disposition de quelqu'un qui doit les rendre. En hébreu, le verbe *lâvâh* signifie « emprunter » au kal, et « prêter » à l'hiphil causatif; Septante : δανείζειν, κιχράναι; Vulgate : *commodare*. Le verbe *nâšâh* a le même sens.

I. LA LOI. — 1° La loi mosaïque considérait le prêt comme un service essentiellement désintéressé qu'il fallait rendre au prochain dans le besoin. « Si tu prêtes de l'argent à quelqu'un de mon peuple, au pauvre qui est avec toi, tu ne seras pas à son égard comme un créancier, tu n'exigeras pas de lui d'intérêt. » Exod., XXII, 25. La prescription est répétée dans le Lévitique, XXV, 35-37 : « Si ton frère devient pauvre et que sa main s'affaiblisse près de toi, tu le soutiendras, fût-il étranger, afin qu'il vive auprès de toi. Ne tire de lui ni intérêt ni profit, mais crains ton Dieu et que ton frère vive avec toi. Tu ne lui prêteras point ton argent à intérêt, et tu ne lui donneras point de tes vivres pour en tirer profit. » L'étranger est ici le *gêr*, admis à vivre au milieu des Israélites en respectant leurs lois religieuses et sociales. Voir PROSÉLYTE. Le Deutéronome, XXIII, 19, 20, revient une troisième fois sur le même objet : « Tu n'exigeras de ton frère aucun intérêt ni pour argent, ni pour vivres, ni pour aucune chose qui se prête à intérêt. » — L'intérêt porte en hébreu différents noms. On l'appelle d'abord *nėšėk*, du verbe *nâšak*, « mordre », parce que c'est mordre et dévorer le débiteur pauvre que de l'obliger à rendre quelque chose de plus que ce qu'on lui a prêté. L'araméen *nekaṭ*, « mordre » donne de même *nûktâ'*, « intérêt »; l'arabe *qraṣ* signifie à la fois « ronger » et « tirer intérêt »; Aristophane, *Nub.*, I, 12, emploie l'expression δάκνεσθαι ὑπὸ τῶν χρεῶν, « être mordu par les dettes », et Lucain, I, 181, qualifie l'usure de *vorax*, « dévorante ». Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 922. Les versions traduisent *nėšėk* par τόκος et *usura*. Du verbe *râbâh*, « augmenter, multiplier », sont tirés deux autres noms de l'intérêt : *marbîṭ* et *ṭarbîṭ*, que les versions rendent par πλεονασμός, « surplus », *superabundantia*. L'intérêt d'un prêt se présentait donc aux Hébreux sous un double aspect : celui d'une dureté à l'égard d'un homme déjà pauvre, et celui d'un profit en faveur d'un homme déjà riche. On comprend qu'à ces titres il ait été prohibé par une loi qui visait à resserrer les liens de fraternité entre tous les membres de la famille israélite.

2° S'il ne pouvait exiger d'intérêt, du moins le prêteur avait le droit de prendre un gage sur son débiteur. S'il en eût été autrement, certains débiteurs auraient abusé de la situation pour se faire prêter sans intention de rendre, et bien des riches auraient refusé de prêter, à cause des risques à courir; et. en définitive, c'eût été au détriment du pauvre. Mais la loi imposait certaines conditions à celui qui se nantissait d'un gage prélevé sur les biens de son débiteur. Voir DETTE, t. II, col. 1394, 1395. Plus tard, la solvabilité du débiteur fut garantie par des cautions. Voir t. II, col. 1395. — L'institution des années jubilaires et sabbatiques apportait certaines restrictions aux droits naturels du prêteur. A l'année jubilaire, chaque famille devait rentrer dans sa propriété foncière. Dès lors, le gage pris sur cette propriété devenait caduc. Il ne s'ensuit nullement, comme le prétend Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 3, que les dettes s'éteignaient par le fait même. Rien dans les textes sacrés n'autorise à l'admettre. Voir JUBILAIRE (ANNÉE), t. III, col. 1752-1753. L'effet de l'année sabbatique était purement suspensif. Comme, cette année-là, le sol n'était pas cultivé et ne rapportait rien, celui qui avait fait un prêt ne pouvait en exiger la restitution d'un Israélite. L'approche de l'année sabbatique ne devait même pas empêcher de prêter au pauvre, sous prétexte qu'on ne rentrerait pas dans ses fonds toute la durée de cette année. Le Seigneur voulait que l'Israélite aisé eût le cœur mieux placé et n'hésitât pas à proroger d'une année entière l'échéance de la dette. Deut., XV, 1-3, 7-11. Ce précepte n'était pas d'une observation très onéreuse dans un pays et dans un temps où l'argent n'avait qu'une valeur représentative et n'était pas considéré comme portant profit par lui-même.

3° Vis à vis de l'étranger, *nokri*, ἀλλότριος, de celui qui n'était pas agrégé à la nation comme le *gêr*, les droits de l'Israélite avaient plus d'extension. On pouvait exiger de lui le paiement de la dette même l'année sabbatique. Deut., XV, 3. De plus, il était permis de lui prêter à intérêt. Deut., XXIII, 20. Cette faculté comptait parmi les faveurs accordées par Jéhovah à son peuple : « Tu feras des prêts à beaucoup de nations et toi tu n'emprunteras pas. » Deut., XV, 6; XXVIII, 12. Or ces prêts comportaient intérêt; autrement les Israélites ne les eussent jamais consentis à des peuples vis-à-vis desquels aucune obligation ne les liait, ni en justice, ni en charité. Chez les Babyloniens, on prêtait à intérêt. Le code d'Hammourabi prévoit plusieurs fois le paiement d'un capital et des intérêts, *kaspu u ṣibat-su*. Scheil, *Textes élamitiques-sémitiques*, Paris, 1902, p. 49; art. 48-51, p. 41-43. Cf. Buhl, *La société israélite d'après l'A. T.*, trad. de Cintré, Paris, 1904, p. 155-160. L'intérêt était de 20 et parfois même de 25 pour 100. Cf. Rawlinson, *Cun. Insc. W. As.*, t. II, pl. 12, col. 1, 20, 21; t. III, pl. 47, 9. Les prêtres babyloniens faisaient fructifier les immenses ressources accumulées dans les temples, trafiquaient sur l'argent et servaient d'intermédiaires entre prêteurs et emprunteurs, avec intervention de scribe public et usage du gage, de la caution, de l'amortissement et de la saisie. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 679, 750. Les Israélites ne faisaient donc que suivre un usage commun en tirant intérêt de ce qu'ils prêtaient aux étrangers. — Par contre, si l'Israélite devenait infidèle à son Dieu, les malédictions devaient tomber sur lui, celle-ci entre autres : « L'étranger qui vit au milieu de toi s'élèvera de plus en plus au-dessus de toi, tandis que toi, tu descendras toujours plus bas; il te prêtera, et tu ne lui prêteras pas; il sera en tête, et tu seras à la queue. » Deut., XXVIII, 43, 44. L'étranger en question est le *gêr*, admis à vivre au milieu d'Israël et astreint à ses lois. Par conséquent, s'il prêtait à un Israélite, il ne devait pas réclamer d'intérêt, et c'était déjà une humiliation pour l'Israélite que d'en être réduit à emprunter sans avoir le moyen de prêter. Mais, pour la suite, on ne prêta guère sans intérêt dans de pareilles conditions.

II. LA PRATIQUE. — 1° Les prescriptions de la loi sur les prêts n'ont pas toujours été strictement observées. La femme dont Élisée multiplia l'huile pour l'aider à payer sa dette avait vu ses deux enfants réduits en esclavage par un créancier impitoyable. IV Reg., IV, 1. Le texte ne dit pas si ce créancier était Israélite ou étranger. S'il était Israélite, il avait outrepassé ses droits; car la loi permettait à l'Israélite pauvre de se vendre comme esclave jusqu'à l'année jubilaire, Exod., XXV, 39; elle n'autorisait pas un créancier à le réduire de force en esclavage. Il est assez probable que le créancier était étranger, car le fait se passait dans le royaume du nord; on est alors en droit d'incriminer les compatriotes de cette veuve « d'entre les femmes des fils des prophètes », qui avaient laissé cette violence s'exercer sans

venir au secours de la malheureuse famille. — Après la captivité, les gens du peuple se virent obligés, pour se nourrir et pour payer le tribut, d'emprunter de l'argent en engageant tous leurs biens et même de mettre leurs enfants en esclavage. II Esd., V, 2-5. Les créanciers étaient des Juifs. Néhémie les réprimanda sévèrement en leur disant : « Vous prêtez donc à intérêt à vos frères! » Et, prêchant lui-même d'exemple, il décida les riches à faire abandon des biens qu'on leur avait engagés et de l'intérêt qu'ils avaient exigé. Cet intérêt se montait à un centième de l'argent, du vin et de l'huile. II Esd., V, 7-12. Bien que peu élevé, il ne laissait pas cependant d'être contraire à la loi et onéreux pour les pauvres gens. — Dans une des paraboles de Notre-Seigneur, un débiteur est condamné à être vendu, avec sa femme, ses enfants et tous ses biens, afin d'acquitter la dette. Matth., XVIII, 25. Ici le divin Maître se réfère sans doute à la législation romaine, qui était très dure pour les débiteurs insolvables et permettait de les mettre à mort ou de les vendre hors de Rome. Cf. Aulu-Gelle, XX, 1, 47.

2° Les prophètes ont quelques allusions aux prêts qui se faisaient de leur temps. Isaïe, L, 1, suppose des débiteurs vendus à des créanciers. Jérémie, XV, 10, dit en parlant des antipathies dont il est l'objet : « Je n'ai rien prêté, et tous me maudissent. » Celui qui prêtait était donc habituellement maudit, soit à cause de sa dureté, soit par suite de l'ingratitude de son débiteur. Le même prophète constate que de son temps, et même bien avant son époque, on n'obéissait plus à la loi qui ordonnait de libérer, à l'année sabbatique, les esclaves israélites qui avaient dû se vendre par pauvreté ou pour acquitter des dettes. Jer., XXXIV, 9-16. — Amos, II, 8, accuse les riches d'Israël de s'étendre près de chaque autel sur des vêtements reçus en gage, et de boire dans les maisons de leur Dieu le vin de ceux qu'ils ont condamné à l'amende. Ce passage fait allusion à la loi qui permettait au prêteur de prendre en gage le manteau du prochain, à condition de le lui rendre pour la nuit. Exod., XXII, 26. Les riches faisaient ainsi un étalage scandaleux et un usage déshonorant des manteaux qui constituaient la preuve de leurs prêts. Probablement, ils ne songeaient nullement à les rendre au temps prescrit. Le vin provenant des amendes avait peut-être aussi été prélevé sur des débiteurs. — Ézéchiel, XVIII, 8, 13, dit que le juste rend au débiteur son gage, ne prête pas à usure et ne prend pas d'intérêt, tandis que le méchant fait tout le contraire. Mais il constate qu'à Jérusalem le prêt à intérêt s'était généralisé contrairement à la loi. Ezech., XXII, 12.

3° Les autres écrivains de l'Ancien Testament ont aussi quelques traits relatifs à la question du prêt. Dans Job, XXII, 6, on voit le méchant prendre sans motif des gages à ses frères et enlever les vêtements au misérable; il pousse devant lui l'âne de l'orphelin et retient en gage le bœuf de la veuve, tandis que, par sa faute, le pauvre est sans couverture contre le froid et passe la nuit sans vêtement. Job, XXIV, 3, 7. — Au maudit, on souhaite que le créancier s'empare de ce qui est à lui. Ps. CIX (CVIII), 11. Quant au juste, on lui fait honneur, comme d'une chose qui est loin de se pratiquer généralement, d'être compatissant et de prêter sans intérêt. Ps. XV (XIV), 5; XXXVII (XXXVI), 26; CXII (CXI), 5. — Pour l'auteur des Proverbes, XXII, 7, emprunter, c'est se faire l'esclave de celui qui prête. Par contre, avoir pitié du pauvre, c'est prêter à Jéhovah. Prov., XIX, 17. — L'Ecclésiastique renferme des remarques intéressantes sur le prêt et ses conséquences diverses :

> Ne prête pas à plus puissant que toi,
> Et si tu lui as prêté, tiens-le pour perdu.
>
> Eccli., VIII, 15 (12).

Les puissants n'avaient donc guère l'habitude de rendre. L'insensé « prête aujourd'hui et redemandera demain ». Eccli., XX, 16 (14). On ne peut se fier à lui. C'est faire acte de miséricorde que de prêter au prochain qui est dans le besoin. Eccli., XXIX, 1, 2. Malheureusement, l'emprunteur n'est pas toujours délicat.

> Beaucoup regardent comme une trouvaille ce qu'on leur a prêté,
> Et causent de l'ennui à ceux qui les ont aidés...
> Quand vient le moment de rendre, on prend des délais,
> On exprime tout son chagrin, on accuse la dureté des temps.
> Peut-on payer, le prêteur recevra la moitié à peine
> Et encore croira à une bonne aubaine.
> Si on ne le peut, on le frustre de son argent,
> Et celui-ci se fait malgré lui de son obligé un ennemi
> Qui le paie en malédictions et en injures,
> Et qui, au lieu d'honneur, ne lui rend qu'outrage.
>
> Eccli., XXIX, 4-6.

L'auteur observe que, pour ces raisons, beaucoup se refusent à prêter; il les exhorte cependant à le faire par charité pour leurs frères. Eccli., XXIX, 7-11. — De ces différents passages résulte cette conclusion que chez les Israélites, surtout aux époques d'affaissement religieux, l'amour du gain se manifestait chez ceux qui empruntaient et surtout chez ceux qui prêtaient. La loi était d'autant plus aisément violée qu'on prétendait par là se mettre d'accord avec la pratique des étrangers.

4° A l'époque évangélique, la situation n'est plus la même. On admet que l'argent prêté peut produire un intérêt. Notre-Seigneur, dans une parabole, fait allusion, sans un mot de blâme, aux opérations de banque qui rendaient l'argent productif. Matth., XXV, 27; Luc., XIX, 23. Chez les Romains, l'intérêt légal était de 12 pour 100 par an, et il s'accumulait d'année en année. Cf. Cicéron, *Attic.*, VI, 3, 5. A son disciple cependant, le Sauveur recommande de ne pas chercher à éviter celui qui veut lui emprunter. Matth., V, 42. Il ajoute même : « Si vous ne prêtez qu'à ceux dont vous espérez restitution, quel mérite avez-vous ? Car les pécheurs prêtent aux pécheurs afin de recevoir l'équivalent, τὰ ἴσα... Prêtez sans rien espérer, et votre récompense sera grande. » Luc., VI, 34, 35. Ces pécheurs sont sans doute des Juifs, car ils se contentent de recevoir l'équivalent du prêt, conformément à la loi mosaïque. Il y a dans le texte grec : μηδὲν ἀπελπίζοντες, ce que beaucoup d'anciens manuscrits latins traduisent : *nihil desperantes*, « sans désespérer de rien, » conformément au sens habituel du verbe grec, même dans les Septante. Is., XXIX, 19; Judith, IX, 11; Eccli., XXII, 26; XXVII, 24; II Mach., IX, 18. Notre-Seigneur voudrait donc dire qu'il faut prêter sans désespérer de rien, car, à défaut du débiteur, Dieu sera là pour récompenser le bienfaiteur. Mais le verbe grec peut aussi avoir, comme d'autres verbes de composition semblable, le sens « d'espérer en retour ». Ce sens s'accorde mieux avec l'ensemble du passage, dans lequel Notre-Seigneur préconise la pratique d'une charité absolument désintéressée; aussi est-il le plus généralement admis. Le mot ἀπελπίζοντες équivaudrait à ἀντελπίζοντες, « espérant en retour. » Cf. *Bulletin critique*, 15 juin 1894, p. 238; Knabenbauer, *Evang. sec. Luc.*, Paris, 1896, p. 239, 240. Cette sentence de Notre-Seigneur représente, de l'aveu de tous, non pas un précepte, mais un conseil à l'usage des parfaits. — Il y avait à Jérusalem un dépôt public dans lequel se conservaient les titres des créances. Au début du siège, les sicaires s'empressèrent d'y mettre le feu, afin de se concilier la faveur de la multitude ainsi libérée de ses dettes. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVII, 6. — L'Évangile ne mentionne qu'un seul prêt effectif, celui de trois pains. Luc., XI, 5.

5° La loi mosaïque autorisait les spéculations d'argent avec les étrangers, mais non avec les compatriotes. Cette disposition ne laissa pas que de devenir gênante quand les Israélites commencèrent à se lancer dans les

affaires et à exercer en grand le commerce de l'argent, qui ne permettait pas de différer le paiement des dettes à la septième année. Les prêtres eux-mêmes participaient à ces opérations financières. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 2. Pour éluder la difficulté, le créancier acceptait l'argent de son débiteur à titre de cadeau, ou bien l'on excluait de l'ordonnance légale les dettes pour lesquelles le créancier avait un gage. Hillel imagina un autre moyen, la προσβολή, qui consistait à lire à haute voix, devant le juge, une formule par laquelle on se réservait d'exiger son argent en tout temps. De la sorte, l'intérêt du commerce était sauf, mais non le texte de la loi. Cette déclaration prend le nom hébraïsé de *prôz-bôl* dans la Mischna. Cf. *Schebiith*, X, 3-7; *Gittin*, IV, 3; *Pea*, III, 6; *Moed Katan*, III, 3; *Kethuboth*, IX, 9; *Ukzin*, III, 10. Les titres déposés dans les archives publiques de Jérusalem étaient vraisemblablement accompagnés de cette déclaration. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 45, 363; F. Buhl, *La société israélite d'après l'A. T.*, trad. B. de Cintré, Paris, 1904, p. 173, 174.

H. LESÊTRE.

PRÊTEUR (hébreu : *nôšèh*, de *nâšâh*, « prêter »; Septante : δανειστής; Vulgate : *creditor, fœnerator*), celui qui prête. — Voir DETTE, t. II, col. 1394. Le prêteur met de l'argent ou un objet quelconque à la disposition de quelqu'un qui, tant qu'il n'a pas rendu ce qui lui a été prêté, demeure son débiteur, *lôvêh*, δανειζόμενος ὑπόχρεως, χρεωφειλέτης, *debitor*. Il y a des prêteurs impitoyables, IV Reg., IV, 1, d'autres qui sont miséricordieux. Luc., VII, 41. Ils sont les uns et les autres sous le regard de Dieu. Prov., XXIX, 13. On vendait au prêteur des esclaves pour acquitter ses dettes, Is., L, 1, ou lui-même prenait tout dans la maison de son débiteur. Ps. CIX (CVIII), 11. Au jour du grand jugement de Dieu, tous les hommes se trouveront dans la même situation, le prêteur comme l'emprunteur, le débiteur comme le créancier. Is., XXIV, 2. Voir EMPRUNT, t. II, col. 1764; PRÊT, col. 617.

H. LESÊTRE.

PRÉTOIRE (grec : τὸ πραιτώριον), mot dérivé du latin *prætorium*, lequel est passé en grec. Il désignait primitivement, chez les Romains, dans les camps de marche, la tente du général en chef (*prætor*). Cf. Tite-Live, VII, 12; X, 33. Il s'appliqua ensuite au conseil de guerre ou réunion des officiers supérieurs qui se tenait dans cette tente, Tite Live, XXVI, 15; XXX, 5; XXXVII, 5, et, dans les camps permanents, au quartier général du commandant en chef. Lorsque l'empereur devint théoriquement le général par excellence, l'*imperator*, sa résidence prit le nom de *prætorium*, et, comme d'habitude il demeurait à Rome, il y eut, à côté de *prætoria* changeant avec ses déplacements, un *prætorium* fixe dans la capitale. A la tête de ce dernier étaient les préfets du prétoire, *præfecti prætorio*, et les *prætoriani* étaient spécialement chargés de le garder. Tacite. *Ann.*, I, 20; II, 11, 24; IV, 46. Mais, même alors, le mot continua à être employé, comme auparavant, dans le sens de « résidence du gouverneur » et particulièrement de « logement réservé au gouverneur dans ses déplacements ». Cicéron, *In Verr.*, II, IV, 28; V, 35. Par une dernière extension, il devint synonyme de maison riche, palais, et même de maison d'habitation opposée aux constructions agricoles. Cf. R. Cagnat, *Prætorium*, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, Paris, t. VII, p. 640. — Ce nom ne se trouve que dans le Nouveau Testament. Dans les Évangiles, Matth., XXVII, 27; Marc., XV, 16; Joa., XVIII, 28, 33; XIX, 9, et dans les Actes des Apôtres, XXIII, 35, il désigne la résidence du gouverneur romain. Dans l'Épître aux Philippiens, I, 13, il a un sens que nous aurons à déterminer.

I. DANS LES ÉVANGILES. — Le prétoire, dans les Évangiles, soulève une question fort débattue de nos jours, à savoir l'emplacement qu'il occupait à Jérusalem au moment de la Passion du Sauveur. Commençons par examiner les données scripturaires.

1° *Données évangéliques.* — C'est de chez Caïphe que les Juifs conduisirent Jésus au prétoire, chez Pilate. Matth., XXVII, 2; Marc., XV, 1; Luc., XXIII, 1; Joa., XVIII, 28. « C'était le matin, et ils n'entrèrent pas eux-mêmes dans le prétoire, afin de ne pas se souiller et de pouvoir manger la Pâque. Pilate sortit donc au devant d'eux, ἐξῆλθεν... ἔξω; Vulgate : *exivit... foras.* » Joa., XVIII, 28-29. Après leur avoir demandé quelle accusation ils portaient contre cet homme et entendu leur réponse, il « rentra dans le prétoire, et appela Jésus », qu'il interrogea sur sa royauté. Joa., XVIII, 33-37. « Il sortit de nouveau au devant des Juifs » et leur proposa de relâcher le prisonnier à l'occasion de la fête de Pâque; mais ceux-ci réclamèrent Barabbas. Joa., XVIII, 38-40. « Alors donc Pilate ordonna de saisir Jésus et de le flageller. Et les soldats (le conduisant dans la cour, qui est le prétoire, ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον, Marc., XV, 16) tressèrent une couronne d'épines qu'ils lui mirent sur la tête, et le revêtirent d'un manteau de pourpre; puis ils s'avançaient vers lui en disant : « Salut, roi des Juifs! » et ils lui donnaient des coups de verge. Pilate sortit de nouveau et leur dit : « Voici, je vous l'amène pour que vous « sachiez que je ne lui trouve aucun crime. » Jésus sortit donc, portant la couronne d'épines et le manteau de pourpre, et il leur dit : « Voici l'homme! » Joa., XIX, 1-5. Devant les cris de mort poussés par les Juifs, Pilate « rentra de nouveau dans le prétoire » et fit subir un nouvel interrogatoire à Jésus. Joa., XIX, 7-11. Accusé de n'être pas l'ami de l'empereur, « Pilate fit sortir Jésus, ἤγαγεν ἔξω, et s'assit sur le tribunal, ἐπὶ βήματος, à l'endroit appelé Lithostrotos, en hébreu Gabbatha. » Enfin « il le leur livra chargé de liens pour être crucifié. » Joa., XIX, 12-16. — Voilà tout ce que nous apprend l'Évangile : le prétoire où demeurait Pilate, d'où il sortit, et où il rentra plusieurs fois au cours de ces différentes scènes, le lieu témoin de l'interrogatoire, de la flagellation, du couronnement d'épines et de la condamnation de Jésus, était précédé d'une place où la foule des Juifs put se rassembler et d'un lieu « élevé » (*Gabbatha*) et « pavé en pierre » (*Lithostrotos*) où le gouverneur établit son tribunal. Saint Marc nous parle d'une cour intérieure ou atrium, qui était le prétoire. Mais dans quel endroit de la ville se trouvait-il? Le texte sacré ne nous le dit pas. Interrogeons l'histoire.

2° *L'histoire.* — Le prétoire, chez les Romains, n'était pas un édifice spécial, semblable à nos palais de justice, affecté aux audiences et aux jugements du tribunal; c'était, nous l'avons dit, la résidence du gouverneur de province, qui y jugeait cependant les cas soumis à sa juridiction et y rendait ses sentences, puisqu'il était non seulement le chef de l'armée, mais encore le chef du gouvernement. Les procurateurs de Judée n'habitaient pas ordinairement Jérusalem, mais Césarée maritime, où ils occupaient le palais d'Hérode, qui est appelé πραιτώριον τοῦ Ἡρῴδου, Act., XXIII, 35, à propos de la comparution de saint Paul devant Félix. Ils venaient dans la ville sainte à l'époque des grandes fêtes de l'année, lorsque la multitude des Juifs rassemblés à ces occasions pouvait amener et amenait souvent des émeutes. Pilate s'y trouvait donc à cause de la fête de Pâque. Mais où habitait-il? L'histoire nous éclaire un peu en nous apprenant qu'il devait, comme à Césarée, occuper un des palais d'Hérode, mais elle ne nous dit pas lequel. Nous savons, en effet, qu'Hérode le Grand agrandit et embellit la citadelle Antonia, située à l'angle nord-ouest de l'enceinte du Temple. Il en fit non seulement une forteresse remarquable, mais

encore un palais, renfermant des galeries et de somptueux appartements. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, xi, 4; XVIII, iv, 3; *Bell. jud.*, I, xxi, 1; V, iv, 2; v, 8. Voir Antonia, t. i, col. 712. Elle est appelée παρεμβολή Vulgate : *castra*), Act., xxi, 34, 37; xxii, 24; xxiii, 10, 16, 32; elle servait, en effet, de caserne à la garnison romaine, mais elle offrait en même temps au gouverneur une résidence agréable. Hérode cependant fit construire un autre palais, plus splendide encore, à l'angle nord-ouest de la ville, sur l'emplacement actuel de la citadelle. Flanquée de trois tours énormes, appelées Hippicus, Phasaël et Mariamne, cette maison royale était, à l'intérieur, d'une richesse extraordinaire. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, iv, 4. Voir Jérusalem, t. iii, col. 1373. Il est certain qu'elle offrait plus d'attraits encore que l'Antonia. Le procurateur Gessius Florus s'y installa, et nous le voyons un jour établir devant le palais son tribunal, près duquel se rassemblent les princes des prêtres et les principaux de la ville. Josèphe, *Bell. jud.*, II, xiv, 8. Le contexte, II, xv, 5, 6, montre bien qu'il s'agit ici d'une demeure royale distincte de l'Antonia. Cependant on peut dire que, pendant les fêtes de Pâque, le gouverneur avait tout intérêt à occuper la citadelle, d'où il pouvait mieux surveiller les agissements des Juifs dans le Temple et parer plus vite à toute éventualité. Cherchons un peu plus de lumière dans la tradition.

3° *La tradition.* — Le premier témoin est le Pélerin de Bordeaux. Dans son itinéraire de l'an 333, après avoir parlé de la maison de Caïphe, qu'il visita sur le mont Sion, c'est-à-dire sur la colline occidentale, et de l'endroit où fut le « palais de David », il ajoute : « De là, en sortant de l'enceinte de Sion et en se rendant à la *porte napolitaine* (aujourd'hui *bâb el-'Amûd*, appelée aussi porte de Naplouse et de Damas), on a, *à droite, en bas, dans la vallée* les murs où fut la maison ou le prétoire de Ponce Pilate. Là, le Seigneur fut entendu avant sa passion. A gauche, est le monticule du Golgotha où le Seigneur fut crucifié. » Cf. *Itinera Terræ Sanctæ,* edit. T. Tobler, Genève 1877, t. i, p. 18. Ce texte, comme les autres, sera discuté plus loin. — Un passage de la *Vie de Pierre l'Ibère* nous apprend que, au ve siècle, il y avait une *église de Pilate.* Quelle que soit la valeur intrinsèque de la vision qu'il relate, l'itinéraire dont il est question est clairement tracé : parti du *Martyrium* de saint Étienne, Pierre « courut au saint Golgotha et au tombeau; puis il *descendit* à l'église qui est dite de Pilate et de là à celle du paralytique (Sainte-Anne) et ensuite à Gethsémani. » Cf. J.-B. Chabot, *Pierre l'Ibérien,* dans la *Revue de l'Orient latin,* Paris, t. iii, 1895, p. 381-382. — A cette église succéda un peu plus tard la basilique de *Sainte Sophie.* Nous lisons dans le *Breviarius de Hierosolyma* (vers 530) : « De là, vous allez à la maison de Caïphe, où saint Pierre renia [le Sauveur] et où une grande basilique est dédiée à saint Pierre. Vous vous rendez ensuite à la maison de Pilate, où celui-ci livra aux Juifs le Seigneur flagellé, et où il y a une grande basilique, appelée *Sainte Sophie,* avec une chambre où le Sauveur fut dépouillé de ses vêtements et flagellé. » Cf. *Itinera Terræ Sanctæ,* p. 59. — Théodose, *De Terra Sancta* (vers 530), dit de son côté : « De la maison de Caïphe jusqu'au prétoire de Pilate, il y a cent pas. Là est l'église de *Sainte-Sophie;* tout auprès, saint Jérémie fut jeté dans une citerne. De la citerne où fut jeté le prophète Jérémie jusqu'à la piscine de Siloé, il y a cent pas. De la maison de Pilate jusqu'à la piscine probatique, il y a plus ou moins cent pas; là le Seigneur guérit le paralytique. » Cf. *Itinera Terræ Sanctæ,* p. 65. — En l'année 570 environ, nous avons le témoignage d'Antonin le Martyr, *De Locis Sanctis :* « Nous avons prié dans le prétoire où le Seigneur fut entendu et où est actuellement la basilique de *Sainte-Sophie.* Devant les ruines du Temple de Salomon, l'eau coule vers la fontaine de Siloé, près du portique de Salomon. Dans la même basilique, il y a le siège sur lequel s'assit Pilate quand il écouta le Seigneur, et une pierre quadrangulaire qui se trouvait au milieu du prétoire. C'est sur celle-ci que le Seigneur fut élevé quand il fut interrogé par Pilate, afin qu'il fût entendu et vu de tout le peuple; et il y laissa l'empreinte de ses pieds. » Cf. *Itinera Terræ Sanctæ,* p. 104. L'église de Sainte-Sophie disparut sous le fléau de l'invasion persane, en 614, et près de 400 chrétiens arrosèrent de leur sang le sol de l'antique prétoire, s'il faut en croire une relation arabe. Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, t. ii, 1896, p. 148. — Il faut arriver au commencement du ixe siècle pour retrouver mention du prétoire. L'auteur du *Commemoratorium de casis Dei,* vers 808, dans le recensement qu'il fait des prêtres et clercs desservant les sanctuaires de Jérusalem en compte cinq *dans le Prétoire.* Cf. *Itinera hierosolymitana,* édit. Tobler et Molinier, Genève, 1880, t. i, p. 301. On pourrait croire d'après le contexte qu'il place ce lieu saint sur le mont Sion, avec l'église de Saint-Pierre; il ne faut peut-être pas trop presser cette conclusion.

Nous verrons cependant s'accréditer, au temps des croisades, la tradition qui place le prétoire sur le mont Sion. Un des premiers historiens de cette époque, l'auteur des *Gesta Francorum expugnantium Jerusalem,* déclare que, au moment où les croisés entrèrent pour la première fois dans la ville sainte, il était difficile de reconnaître certains sanctuaires, en particulier ceux qui marquaient le théâtre des diverses scènes du procès de Notre-Seigneur. Après avoir visité l'église de Sainte-Anne et la piscine Probatique, il ajoute : « La flagellation de Jésus-Christ, le couronnement, la dérision et d'autres souffrances qu'il a endurées pour nous : mais il n'est pas facile à présent de reconnaître les endroits où ces faits s'accomplirent, surtout parce que la ville a été trop souvent depuis bouleversée et détruite. » Cf. J. Bongars, *Gesta Dei per Francos,* Hanau, 1611, p. 573. Cependant, en 1112 ou 1113, l'higoumène russe Daniel mentionne le prétoire à peu près dans la même direction que les pélerins dont nous avons parlé. Cf. *Itinéraires russes en Orient,* trad. B. de Khitrowo, Genève, 1889, p. 18-19. Un petit traité des Lieux Saints intitulé : *De situ urbis Jérusalem,* et qui fut écrit entre 1130 et 1150, dit au sujet du prétoire : « [Jésus], étant retourné de là à Gethsémani, fut livré par Judas aux Juifs. Celui-ci le présenta lié à Anne et à Caïphe près du portique de Salomon, ensuite à Sion, au lieu qui est appelé Lithostrotos et qu'on montre à présent devant la porte de l'église. » Cf. M. de Vogüé, *Les églises de la Terre Sainte,* Paris, 1860, p. 427. C'est le commencement de la confusion. Plusieurs écrivains anonymes, que l'on ne croit pas antérieurs à 1145 ni postérieurs à 1170, placent le prétoire sur le mont Sion. Ainsi, pour n'en citer qu'un, l'*Innominatus viii* dit : « Nous vînmes ensuite au mont Sion, où est la chapelle du Sauveur, appelée le prétoire de Pilate. Là, Notre-Seigneur fut couronné, lié, exposé aux dérisions et condamné par Pilate. » Cf. *Descriptiones Terræ Sanctæ a sæc. viii-xv,* édit. Tobler, Leipzig, 1874, p. 194. — Vers 1165, Jean de Wurzbourg s'exprime de même. Cf. *Descriptiones T. S.,* p. 139. — Théodoric (1172) mêle les deux traditions. D'un côté, il parle de la maison de Pilate près de l'église Sainte-Anne; de l'autre, il montre le tribunal de Pilate sur le mont Sion. Cf. *Theodorici Libellus,* édit. Tobler, Paris, 1865, p. 10, 62-63. — Il est à remarquer cependant que, même à cette époque, la tradition maintient le lieu de la condamnation de Jésus du côté de l'église de Sainte-Anne et de la piscine probatique. C'est ainsi que, sur une carte topographique de Jérusalem, tracée vers l'an

1180, on lit, à gauche du chemin qui conduit *ad portam vallis Josaphat*, ces mots : *Hic flagellatus est Jhesus*. Cf. Röhricht, *Karten und Pläne zur Palästinakunde aus dem 7 bis 16 Jahrhundert*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. XV, 1892, p. 34-39, pl. I. On trouve de même dans Ernoul, *L'estat de la cite: de Iherusalem* (vers 1231) : « A main destre de celle rue de Josaffas, avait un moustier c'on apeloit *le Repos*. Lá dist on que Jhesu Cris reposa, quant on le mena crucefiier; et lá estoit li prisons u il fu mis la nuit que il fu pris en Gessemani. Un poi avant, á main senestre de celle rue, estoit li *Maisons Pilate*. Devant celle maison avoit une porte par u on aloit al Temple. » Cf. *Itinéraires á Jérusalem* publiés par H. Michelant et G. Raynaud, Genéve, 1882, p. 49.

Parmi les ouvrages du XIIIe siècle, il en est quelques-uns qui parlent vaguement du prétoire au mont Sion. Ainsi nous lisons dans *Les pelerinaiges por aler en Iherusalem* (vers 1231) : « Vers midi sur la cité de Iherusalem est Monte Syon : la fu la grant yglise qui est abatue, où Notre-Dame trespassa, et d'ilueques l'emportèrent li apostre á Josaphas, et iluec devant est une chapele où Nostre Sire fu iugiés et batus et flacillez et d'espines tormentés et coronés; ce fu le *Pretoire Cayfas* et sa maison. » Cf. Michelant et Raynaud, *Itinéraires à Jérusalem*, p. 96. Il en est de même dans *Les sains pelerinages que l'en doit requerre en la Terre Sainte*, et *Pelerinages et pardouns de Acre*. Cf. *Itinéraires á Jérusalem*, p. 104, 231. Ces descriptions, tout en ne parlant que du prétoire de Caïphe, placent néanmoins implicitement le tribunal de Pilate au mont Sion, puisqu'elles y localisent le couronnement d'épines. Cependant, vers la fin du même siècle, Riccoldo da Monte Croce s'exprime en ces termes au sujet du prétoire : « Et nous arrivâmes á l'église de Sainte-Anne... Tout près de lá, nous trouvâmes la piscine probatique. En montant, nous rencontrâmes la maison d'Hérode et, tout prés, la maison de Pilate, où nous vîmes le lithostrotos et le lieu où fut jugé le Seigneur, ainsi que l'endroit où se tint le peuple, sur la place, devant le palais, lorsque Pilate sortit au-devant des Juifs. » *Itinerarius*, édit. Laurent, *Peregrinatores medii ævi quatuor*, Leipzig, 1864, p. 111-112. — Au XIVe siècle, Marino Sanuto (1310), après avoir mentionné l'église de Sainte-Anne et la piscine probatique, l'une en face de l'autre, la première à droite, et la seconde à gauche d'une des portes de la ville, ajoute que, en allant directement vers la porte opposée ou porte Judiciaire, on trouve « la maison de Pilate », où l'Agneau de Dieu fut flagellé, couronné d'épines et enfin condamné á mort. Près de la maison de Pilate, il place « la maison d'Anne, à laquelle le Christ, pris par les Juifs à Gethsémani, fut d'abord conduit. » Prés de la maison d'Anne, il signale « l'église de Sainte-Marie de Pamason (*Pasmus Virginis* sur le plan), où cette bienheureuse vierge tomba en syncope de douleur, en voyant son fils innocent porter sa croix. » Cf. Bongars, *Gesta Dei per Francos*, cap. X, p. 257. C'est ce qui est nettement marqué sur un plan du même auteur, tiré d'un manuscrit de Londres. Cf. Röhricht, *Marino Sanudo sen. als Kartograph Palästinas*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, t. XXI, 1898, p. 84, pl. 4. A remarquer que la maison de Pilate est placée en face de Notre-Dame du Spasme, du côté opposé de la rue, à l'angle de celle qui conduit à la porte de Saint-Etienne. — Au XVIe siècle, un pèlerin manceau, Greffin Affagart (1533-1534), décrit ainsi le Prétoire : « Plus loing un peu (au delá du carrefour où il place N.-D. du Spasme) est le prétoire de Pillate et aussi sa maison en laquelle Jésus fut flagellé et couronné d'espines. Mays il est à noter que la mayson estoyt tellement située que l'une partie estoyt d'un costé de la rue et l'autre part de l'autre, en faczon qu'on povoyt aller de l'une á l'autre par dessus une arche de pierre qui traversoyt la rue, faicte en manière de gallerye... Après, l'on va á la maison de saincte Anne. » Cf. J. Chavanon, *Relation de Terre Sainte par Greffin Affagart*, Paris, 1902, p. 95. Ici il n'y a plus de doute, l'emplacement du prétoire est bien marqué par l'arc de l'*Ecce Homo*. — Au XVIIe siècle, Quaresmius (1616) le montre au nord-ouest de l'enceinte du Temple, près de la tour Antonia, et décrit longuement l'état des lieux. Cf. Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ*, Anvers, 1639, t. II, lib. IV, cap. II. La tradition a continué sans interruption jusqu'à nos jours, et c'est là que les pèlerins cherchent le commencement de la Voie douloureuse.

Si nous résumons, en dehors de toute hypothèse, les enseignements de la tradition, nous arrivons donc aux résultats suivants. Le prétoire, que saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XIII, t. XXXIII, col. 820, déclare, au IVe siècle, « réduit en solitude, par la puissance de celui qui fut alors attaché à la Croix, » a, dès 333, son emplacement marqué *à droite* de la voie qui conduit de Sion à la porte de Naplouse, c'est-à-dire du sud au nord, et *en bas, dans la vallée* (du Tyropœon). Plus tard, il est indiqué par une *église* dite *de Pilate*, à laquelle on *descend* en venant du saint Sépulcre, et qui se trouve sur une ligne allant de l'ouest à l'est, vers la piscine Probatique. A cette église succède la basilique de *Sainte-Sophie*, que Théodose (vers 530) place à peu près à moitié chemin (quelle que soit la valeur de ses pas) entre la maison de Caïphe, sur le mont Sion, et la piscine probatique, et qu'Antonin le Martyr montre devant les ruines du Temple de Salomon, à un endroit où l'eau coule vers la fontaine de Siloé, c'est-à-dire le long de la vallée du Tyropœon. Après la destruction de la basilique, en 614, la tradition devient plus difficile á suivre; elle s'égare même au moment des croisades. Dès le début de la guerre sainte, on constate la difficulté de retrouver l'emplacement du prétoire. Trompés peut-être par une fausse lecture du texte évangélique : *Ad Caipham principem sacerdotum in prætorium*, au lieu de *a Caipha in prætorium*, Joa., XVIII, 28 (cf. Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, édit. oct., Leipzig, 1869-1894, t. I, p. 932), et par certaines reliques transportées de l'ancien prétoire sur le mont Sion, les pèlerins des XIIe et XIIIe siècles ont souvent cherché sur cette dernière colline le lieu de la flagellation, du couronnement d'épines et de la condamnation de Jésus. Il est cependant juste de remarquer que, même au milieu de ces fluctuations, les anciens jalons ne disparaissent pas complètement. Nous le voyons d'après l'hégoumène russe, Daniel (1112 ou 1113), Théodoric (1172), certaines cartes topographiques de Jérusalem (1180) et Ernoul (vers 1231). Au XIVe siècle, Marino Sanuto maintient les mêmes lignes. Enfin la tradition se précise et se fixe à l'ancienne citadelle Antonia. Mais, il faut l'avouer, ce n'est qu'en des temps assez éloignés des origines qu'elle se localise d'une façon aussi positive; les premiers témoins laissent le champ libre à des recherches qui peuvent se poursuivre le long de l'enceinte occidentale et septentrionale du Temple. Il nous reste donc à voir si l'archéologie peut nous apporter quelque lumière, et à examiner les diverses théories émises sur la question.

4° *Les hypothèses*. — D'après les données de l'histoire et de la tradition que nous venons d'exposer, nous sommes en face de deux hypothèses générales : le Prétoire se trouvait ou à l'ouest, sur le mont Sion, ou à l'est, sur ou vers la colline du Temple. Cette dernière, la plus importante, se subdivise en trois opinions, que nous aurons à étudier séparément.

A) LE PRÉTOIRE AU MONT SION. — Cette théorie, longtemps abandonnée, a été reprise de nos jours par Kreyenbühl, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen, t. III, 1902, p. 16 sq. L'au-

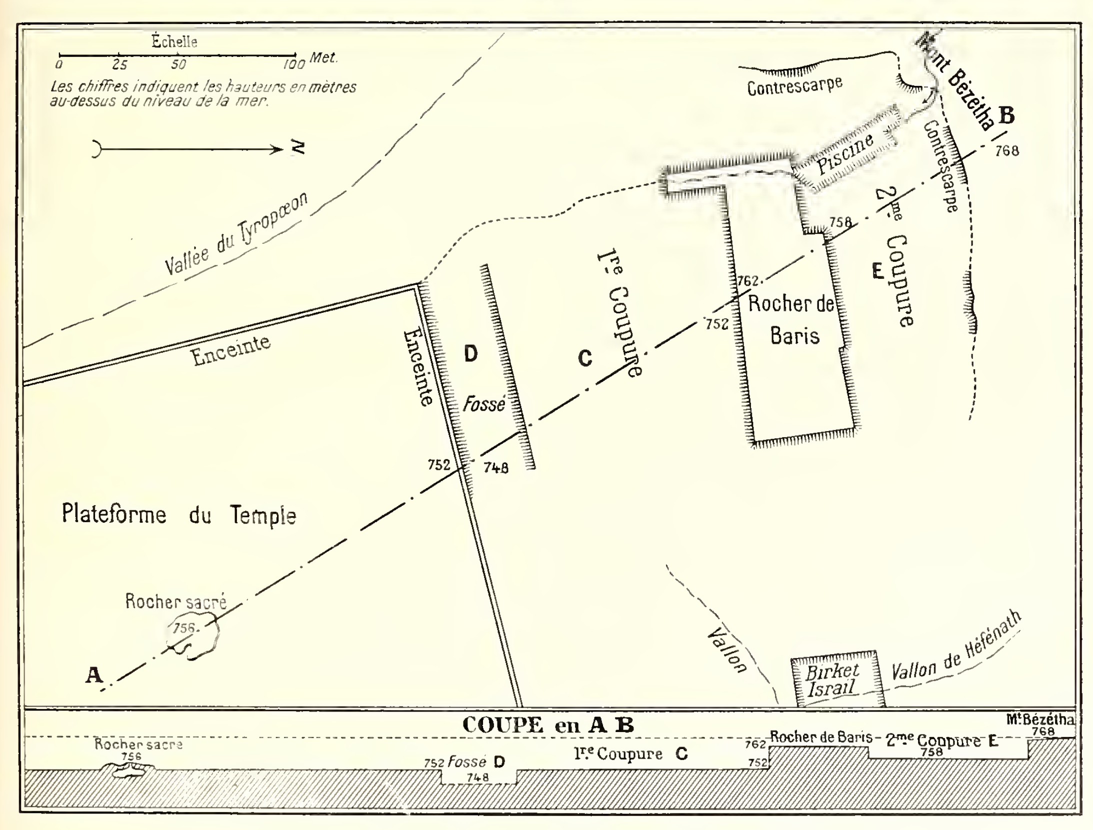
teur s'appuie principalement sur l'histoire, rappelant l'exemple de Sabinus, gouverneur de Syrie, qui, pendant un séjour à Jérusalem, occupa le palais d'Hérode, et celui de Gessius Florus, dont nous avons parlé plus haut. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, II, 2; *Ant. jud.*, XVII, IX, 3; *Bell. jud.*, II, XIV, 8. Il cherche une confirmation de sa thèse dans le fait suivant, rapporté par l'historien juif, *Bell. jud.*, II, IX, 4; *Ant. jud.*, XVIII, III, 2. Pilate, ayant employé l'argent du trésor sacré à la construction d'un aqueduc, souleva contre lui le peuple, qui, profitant de la venue du procurateur dans la ville sainte, assiégea son tribunal, τὸ βῆμα, en poussant de grands cris. Prévoyant le tumulte, le gouverneur avait eu soin de mêler à la foule des soldats armés, mais vêtus à la manière du peuple, et leur avait enjoint de frapper les séditieux non avec le glaive, mais avec des bâtons. Sur un ordre qu'il donna du haut de son tribunal, la consigne fut exécutée, et un grand nombre de Juifs tombèrent sous les coups. Josèphe ne dit pas quel palais habitait Pilate à ce moment-là, mais il paraît clair à notre auteur que l'émeute ne put avoir lieu à l'Antonia, où les soldats romains n'eussent pas laissé pénétrer la masse populaire; on ne saurait non plus placer le βῆμα du procurateur sur la place du Temple, au-dessous de l'Antonia, d'où l'on descendait par des degrés. Il est vrai que la sédition soulevée à propos de saint Paul, Act., XXI-XXIII, éclata en cet endroit, et que le tribun mit l'Apôtre en sûreté dans la citadelle. Act., XXI, 34, 37; XXII, 24; XXIII, 10, 16, 32. Mais il n'est pas question ici du procurateur, qui à ce moment était à Césarée, et le théâtre de l'émeute est nettement caractérisé par la mention du Temple, du « camp », παρεμβολή, c'est-à-dire de la partie de la citadelle qui servait de caserne à la garnison romaine, et des degrés, ἀναβαθμοί, par lesquels on y montait. Act., XXI, 35, 40. Dans le récit de Josèphe, au contraire, le soulèvement est dirigé contre le gouverneur. Il va sans dire que le palais d'Hérode avait sa garnison comme l'Antonia, et que le procurateur y avait au moins sa garde du corps. Lors donc que saint Marc, XV, 16, parle de la cohorte convoquée dans la cour du prétoire, pour prodiguer les outrages à Jésus, il ne saurait être question de la garnison de l'Antonia, mais de celle du palais d'Hérode ou d'une partie de celle-ci, la garde du procurateur. Aussi les Synoptiques, dans l'exécution de la sentence capitale, ne mentionnent-ils pas un χιλίαρχος ou tribun, comme les Actes, XXI-XXIII, mais seulement un κεντυρίων, centurion. Marc., XV, 39. La présence d'une garnison dans le palais royal explique peut-être l'expression de saint Marc, XV, 16, ἡ αὐλή, ὅ ἐστιν πραιτώριον; αὐλή seul ne pourrait s'appliquer à l'Antonia, qui était une forteresse. Sans doute celle-ci, avec ses magnificences, pouvait être assimilée à un château royal, mais, par destination, elle était surtout une forteresse, le φρούριον du Temple, comme le Temple était le φρούριον de la ville, suivant le mot de Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 8; aussi l'historien juif la désigne-t-il régulièrement sous les noms de πύργος, πυργοειδής, φρούριον, non sous celui de αὐλή. Une αὐλή, c'est le palais du grand-prêtre, Marc,, XIV, 54, ou de l'empereur, βασιλικὴ αὐλή. Eusèbe, *H. E.*, V, XX, 5. Josèphe lui-même, *Bell. jud.*, V, IV, 4, appelle le palais d'Hérode ἡ τοῦ βασιλέως αὐλή. Contre cette théorie on a cherché à faire valoir l'expression ἀνεπεμψεν, employée par saint Luc, XXIII, 7, à propos du renvoi de Jésus devant Hérode. Comme ἀναπέμπω signifie « envoyer en haut, faire monter », on en conclut que le palais d'Hérode Antipas était à un niveau plus élevé que la demeure actuelle de Pilate. Or, Antipas, pendant son séjour à Jérusalem, habitait le palais des Asmonéens, situé plus bas du côté de la vallée de Tyropœon. Donc Pilate ne pouvait occuper le palais d'Hérode le Grand. M. Kreyenbühl répond que le verbe ἀναπέμπειν n'indique pas seulement la direction vers un lieu plus élevé, mais encore vers une personne supérieure en dignité et en puissance. Cf. Act., XXV, 21, et que, Luc., XXIII, 11, 15, il a même le sens de « renvoyer ».

Tels sont les arguments par lesquels on cherche à prouver que le Prétoire devait se trouver sur la colline occidentale. Cette théorie a le grand inconvénient d'être absolument contraire à la tradition. Nous avons vu, en effet, que les témoignages les plus anciens et les plus authentiques, jusqu'à l'époque des croisades, fixent nos regards du côté de la colline orientale. Le silence des premiers siècles jusqu'à l'an 333 n'est pas un obstacle, car, malgré les bouleversements subis par Jérusalem, les chrétiens n'avaient pas perdu de vue les principaux points de la ville sanctifiés par Notre-Seigneur et devenus l'objet de leur vénération, et cette tradition s'était transmise de génération en génération. Nous disons les principaux points, parmi lesquels il faut bien compter le Prétoire de Pilate, sans vouloir approuver pour cela la précision rigoureuse que la tradition a donnée plus tard et donne encore aujourd'hui à certains détails des scènes évangéliques. Si, au moment des croisades, les recherches se sont égarées du côté du mont Sion, cette fausse piste est due à certaines méprises et, du reste, n'a pas fait oublier la vraie. Quant aux arguments historiques qu'on apporte, ils ne sont pas suffisants pour prouver que tous les procurateurs, et Pilate en particulier, aient habité le palais d'Hérode. Pilate aurait sans doute pu l'occuper, et l'exemple de Gessius Florus rendrait ce séjour vraisemblable, s'il n'y avait plus de vraisemblance encore à ce que, pendant les fêtes de la Pâque, en prévision des troubles, il n'eût choisi l'Antonia pour demeure. Les soldats romains d'ailleurs n'eussent pas plus laissé la foule envahir le palais de Sion que la citadelle, et la place sur laquelle le procurateur établit son tribunal, sans être celle du Temple, pouvait être au-dessous de l'Antonia, du côté de la ville. D'autre part, s'il n'est question que d'un centurion, Marc., XV, 39, il n'est pas nécessaire de ne voir dans la troupe qu'il commandait que la petite garnison du palais occidental, ou la garde de Pilate; c'était un simple détachement de l'effectif plus nombreux de la citadelle. L'argument tiré de αὐλή est de nature à frapper davantage, mais le mot ne veut pas seulement dire « palais », il signifie également « cour ». S'il a le premier sens dans certains passages, comme Matth., XXVI, 3, 58; Marc., XIV, 54, etc., il a le second dans d'autres, comme Matth., XXVI, 69; Marc., XIV, 66; Luc., XXII, 55. L'expression de Marc., XV, 16 : ἡ αὐλή, ὅ ἐστιν πραιτώριον, pourrait donc désigner la cour intérieure qui servait de prétoire. Cependant, M. van Vebber, *Theologische Quartalschrift*, 1905, Heft II, « arrive, à la suite d'un raisonnement objectif et très serré, à ces deux équations : τὰ Ἡρώδου βασίλεια = οἰκία τῶν ἐπιτρόπων dans Philon, et ἡ αὐλή, ὅ ἐστιν πραιτώριον de saint Marc = ἡ αὐλή βασιλική ou simplement αὐλή, que Josèphe applique uniquement au palais d'Hérode élevé dans la ville haute, tandis que pour lui la forteresse du Temple n'est que l'Antonia, le φρούριον ou le πύργος. La distinction du Prétoire et de l'Antonia est d'ailleurs confirmée par d'autres passages de Josèphe. » Cf. *Revue biblique*, 1905, p. 650. Il y aurait donc là un argument sérieux en faveur de cette première théorie, si elle n'avait toute la tradition contre elle. Quant à l'objection tirée de ἀνέπεμψεν, nous sommes d'avis qu'il ne faut pas trop presser la signification étymologique du mot. Cette opinion est admise par un certain nombre d'auteurs, entre autres par E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1901, t. I, p. 458, et dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, Leipzig, 1884, t. II, p. 1293. Elle est regardée comme probable par G. T. Purves, dans le *Dictionary of the*

Bible de J. Hastings, Édimbourg, 1902, t. IV, p. 32, qui cite en sa faveur Meyer, Winer, Alford, Edersheim et d'autres.

b) *LE PRÉTOIRE ET LA COLLINE ORIENTALE.* — La tradition nous conduit plutôt du côté de la colline du Temple. Mais là, les opinions se partagent actuellement et cherchent le prétoire en trois points distincts.

1. *L'Antonia.* — C'est là, nous l'avons vu, que, depuis le XIIIe siècle, les pèlerins ont coutume de vénérer le lieu sanctifié par les souffrances du Christ chez Pilate. On a même localisé en des points précis les différentes scènes : le couronnement d'épines, la flagellation, l'*Ecce* qui le rendait facilement accessible à l'ennemi. Il fallut donc, non seulement élever une tour de défense, mais encore séparer les deux collines par une tranchée. Or, voici ce que nous révèle l'exploration du terrain. Voir fig. 170. Au nord de l'ancienne enceinte, existait une vaste tranchée, taillée dans le roc (C), au fond de laquelle avait été creusé en outre un fossé large d'environ dix mètres (D), destiné sans doute à défendre les approches d'un rempart élevé au nord du hiéron. La communication entre le mont Bézétha et le mont Moriah n'étant pas jugée suffisamment interrompue par cette coupure, on en pratiqua une nouvelle vers le nord (E),



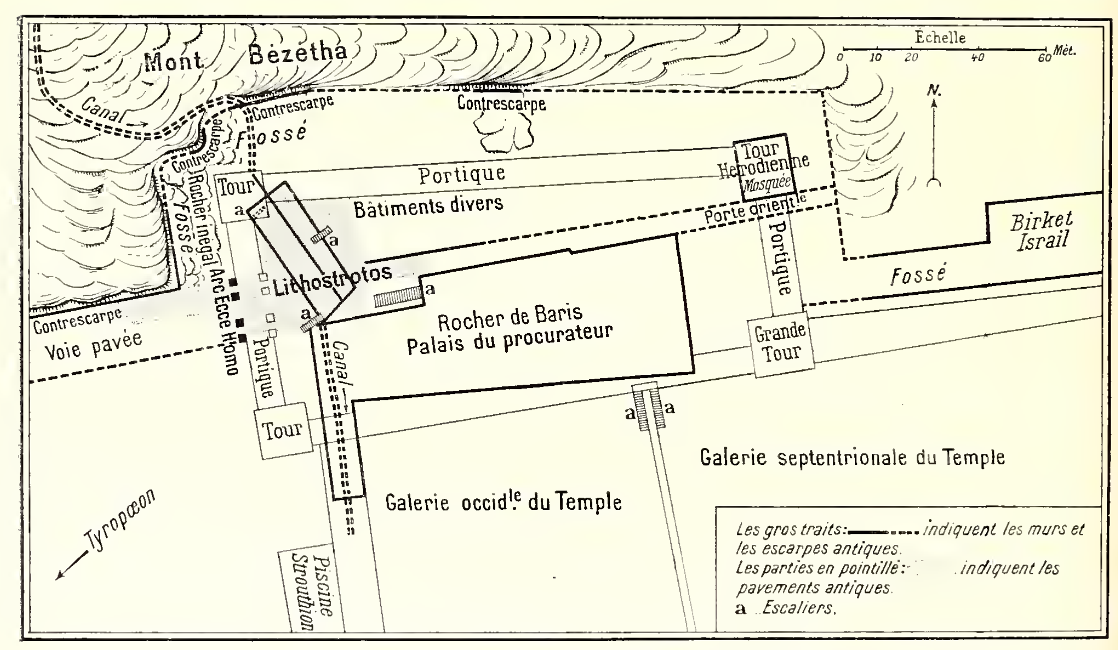
170. — Configuration du terrain au nord-ouest du Temple à l'avènement d'Hérode Ier.
D'après le P. Barnabé, *Le Prétoire de Pilate*, p. 5.

Homo, la condamnation à mort. La caserne turque actuelle étant regardée comme l'emplacement du Prétoire, c'est de là que part la Voie douloureuse. Cette opinion, attaquée de nos jours par plusieurs savants catholiques, a été défendue en particulier, avec ampleur et ardeur, par le P. Barnabé d'Alsace, *Le Prétoire de Pilate et la forteresse Antonia*, in-8°, Paris, 1902. Il étudie la question au point de vue archéologique, historique et traditionnel ; cette question est trop importante pour que nous ne donnions un résumé des considérations de l'auteur.

Au moyen de l'archéologie et de l'histoire, le P. Barnabé a cherché d'abord à reconstituer le Prétoire, c'est-à-dire la forteresse Antonia, telle qu'elle devait être au temps de Notre-Seigneur. On sait que cette forteresse se trouvait à l'angle nord-ouest de l'esplanade du Temple et avait succédé à l'antique Baris. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 4 ; XVIII, IV, 3. Elle était destinée à protéger de ce côté l'enceinte sacrée ; le mont Moriah, en effet, entouré partout ailleurs de ravins profonds, se rattachait au nord à la masse rocheuse appelée mont Bézétha, et on ne laissa subsister que le massif rocheux qui supportait la tour Baris. Par suite de ce travail, le rocher sur lequel est assise la caserne turque fut taillé à pic sur toutes ses faces. Il forme, dans son ensemble, un banc trapézoïde, long de 110 mètres, large de 40 en moyenne, et, à l'ouest, une équerre dont la branche qui va du nord au sud n'a que 9 mètres de largeur. Du côté sud, l'escarpe de ce bloc immense a une hauteur maxima de 10 mètres, tandis que, au nord, la taille perpendiculaire n'a guère plus de 5 mètres. La contrescarpe, c'est-à-dire la coupure du mont Bézétha, a été retrouvée à 70 mètres au nord du rocher Baris ; elle se dirige de l'ouest à l'est, mais, à l'ouest, elle fait un coude comme pour contourner en lignes parallèles le massif de la citadelle, et, dans l'église de l'*Ecce Homo*, on voit le rocher taillé verticalement sur une hauteur de 4 mètres. Cette coupure a en réalité 5 à 6 mètres de hauteur au-dessus du sol rocheux qui s'étend sous l'église, tandis que, au nord, la différence de niveau atteint environ 9 mètres. En creusant les premiers fondements du monastère des Dames de Sion, on a dé-

couvert également une ancienne piscine, taillée dans le roc, divisée en deux branches parallèles, qui se dirigent du nord-ouest au sud-est; elle s'enfonce légèrement sous le rocher Baris, à l'angle nord-ouest.

Tel était le terrain sur lequel Hérode bâtit l'Antonia. Mais il n'en fit pas seulement une forteresse, il voulut aussi s'y ménager un palais, avec péristyles, salles de bains et vastes cours. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 8. Pour cela, il dut nécessairement élargir la citadelle de Baris, trop étroite pour porter les nouveaux monuments. Ne pouvant, d'après le P. Barnabé, l'agrandir du côté du sud, il l'étendit des autres côtés, et principalement sur le plateau artificiel taillé au nord. L'Antonia formait ainsi un vaste quadrilatère, enfermant dans son enceinte le rocher de Baris, qu'il dépassait. Voir fig. 171. Quatre grosses tours, reliées par des où se rendait la justice, lorsque le procurateur y habitait, en un mot le prétoire, ἡ αὐλή, ὅ ἐστιν πραιτώριον, suivant l'expression de Marc., xv, 16. Le Lithostrotos formait la cour inférieure et extérieure. Quoique situé à cinq mètres en contre-bas de la cour intérieure, il n'en justifierait pas moins son autre nom de *Gabbatha* ou « élevé » par sa position dominante; car il est placé au sommet d'une crête rocheuse, à laquelle montent deux chemins, l'un de l'est, l'autre de l'ouest. La flagellation, d'après le P. Barnabé, p. 93, aurait eu lieu en dehors du Prétoire, comme aussi en dehors du Lithostrotos, dans le lieu spécialement destiné à ce genre de supplice. Ajoutons enfin que deux escaliers descendaient, du côté du sud, sur l'esplanade du Temple, pour permettre à la troupe de réprimer les premiers mouvements séditieux. D'autre part, le P. Barnabé,



171. — La citadelle Antonia. D'après le P. Barnabé, *Le Prétoire*, p. 29.

portiques, le flanquaient aux quatre coins; un fossé, dont le *Birket Israïl* est considéré comme le *terminus*, le séparait du mont Bézétha. Une porte monumentale à trois baies s'ouvrait vers la ville, du côté de l'ouest. Cette porte ne serait autre que l'arc de l'*Ecce Homo*, qui, comme on le sait, se compose d'un grand arc en plein cintre, à cheval sur la rue, et d'une arcade plus petite, qui se trouve dans l'église des Dames de Sion, et dont le pendant ou collatéral sud a complètement disparu. Voir Jérusalem, t. iii, col. 1342. Le P. Barnabé le compare à la porte monumentale d'un camp prétorien. En avant et au delà, s'étendait un beau pavement, qu'on a mis à découvert à un ou deux mètres au-dessous du niveau de la rue, et qui se continue jusque dans l'enclos de la Flagellation. Il est formé de grandes dalles de pierre très dure, dont l'épaisseur varie entre 35 et 45 centimètres; devant et derrière l'arc, elles sont striées par des cannelures transversales. Ce serait le *Lithostrotos*. Trois escaliers descendent au fond de la piscine. La résidence royale, par là même le palais du procurateur se trouvait sur le rocher Baris, dominant toute l'enceinte du Temple; on y accédait du Lithostrotos par un escalier, la *Scala Santa* de Rome. C'est là, au milieu des bâtiments qui constituaient le palais, que devait être l'atrium intérieur, la cour principale p. 56-77, au lieu de rattacher la seconde enceinte de Jérusalem à l'angle nord-ouest de l'esplanade du Temple, la fait passer au nord des constructions dont nous venons de parler et la ramène à l'angle nord-est (fig. 5, p. 16). Après avoir ainsi reconstitué l'Antonia, il avoue, p. 85, que l'histoire ne fournit aucun argument péremptoire pour y placer le Prétoire de Pilate; il y a simplement une très grande probabilité pour que, pendant les fêtes de la Pâque, le procurateur ait préféré la citadelle au palais du mont Sion. Ce dernier se trouvait éloigné du Temple et de la caserne principale où les troupes se tenaient concentrées, ce qui devait paralyser tout commandement prompt et rapide, qu'auraient nécessité les circonstances (p. 84).

Le P. Barnabé cherche à faire valoir en sa faveur les premiers témoignages traditionnels. Ainsi, en ce qui concerne le pèlerin de Bordeaux, il reconnaît bien (p. 141) que « les mots *en bas, dans la vallée*, désignent évidemment ce qu'on appelle aujourd'hui l'*El-Wad*, la rue du Vallon, rue qui suit un moment la Voie douloureuse ». Mais on aurait mauvaise grâce à demander aux anciens pèlerins une précision mathématique. Et puis, d'après M. de Vogüé, il ne faut pas prendre à la lettre les expressions *deorsum in valle*, et conclure que, pour le pèlerin de Bordeaux, le Prétoire était dans le val du

Tyropœon; le mont Sion domine beaucoup le Sérail actuel, qui, vu du haut, est sur un plan inférieur et paraît, pour ainsi dire, dans une vallée. Au IVe siècle, du reste, le fond du vallon s'étendait vers la forteresse Antonia un peu plus qu'aujourd'hui, comme l'indique la mosaïque trouvée dans l'église de Notre-Dame du Spasme, et qui est à une centaine de pas seulement de l'arc *Ecce Homo,* à six ou sept mètres au-dessous du pied de l'arc. L'expression « descendit », qu'on rencontre dans l'itinéraire de Pierre l'Ibère, est parfaitement justifiée, au dire de M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, 1900, t. III, p. 229, la cote d'altitude du parvis de l'église du Saint-Sépulcre étant de 2479 pieds anglais (755 mètres) et celle de la Voie douloureuse, à l'angle nord-ouest de la caserne, étant de 2 448 (745 mètres). Quant aux chiffres de Théodose, il faut absolument s'en passer, tant ils sont sujets à caution. Les deux points suivants seuls sont à considérer : 1° Le pèlerin nous conduit au Prétoire en se rendant à la piscine probatique et à l'église de Sainte-Marie; 2° près du Prétoire, est creusée la fosse dans laquelle fut jeté le prophète Jérémie; or la tradition a persisté à placer cette fosse au nord-est du Temple, dans le quartier qui renferme l'église de Sainte-Marie ou Sainte-Anne; donc le Prétoire était non loin de ce dernier édifice. Enfin Antonin de Plaisance rencontre le Prétoire près du *portique de Salomon, au-devant des ruines du Temple.* « Or, comme Ponce Pilate n'a absolument pas pu établir sa résidence et celle de sa cohorte païenne, ni sur la plate-forme du Temple, ni au pied du mur de l'enceinte sacrée, saint Antonin ne put trouver la basilique de Sainte-Sophie qu'à l'autre extrémité du hiéron, au nord, à l'emplacement de la forteresse Antonia. » Et en effet « les ruines du temple de Salomon ne furent jamais montrées au pied du mur d'enceinte, qui a une hauteur énorme sur trois de ses côtés, mais bien sur la plate-forme elle-même, et ce n'est qu'au nord que le rocher de Baris se dressait en avant des ruines du temple. Quant au portique de Salomon, nous avons déjà vu que saint Willibald en indique les ruines non loin de la piscine probatique ». Barnabé, *op. cit.*, p. 153, 154. Inutile d'aller plus loin; tout le monde concède que dans les sept derniers siècles la tradition de l'Antonia l'emporte.

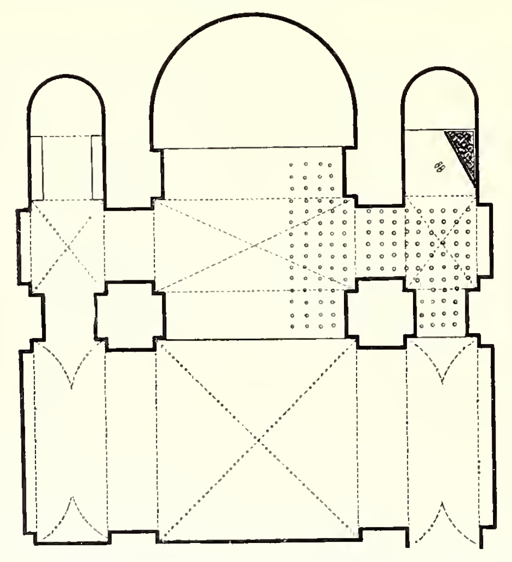
Il est certain que l'opinion qui vient d'être exposée a quelque chose de séduisant; elle semble reconstruire l'antique Prétoire d'une manière si naturelle, si conforme en apparence à l'histoire et à l'archéologie, que les scènes évangéliques y revivent d'elles-mêmes. Elle donne tant de satisfaction à la piété traditionnelle, qui depuis longtemps cherche à l'Antonia et dans les environs l'émotion des plus douloureux souvenirs, qu'on la voudrait absolument certaine. Et pourtant, il faut l'avouer, elle souffre bien des difficultés. Autant le Golgotha et le Saint-Sépulcre, malgré quelques attaques sans importance, sont des points absolument acquis dans la topographie de la Passion, autant le Prétoire reste encore soumis à des incertitudes. Le P. Barnabé lui-même, p. 132, ne donne à sa conclusion qu'un sens négatif, lorsqu'il dit : « Par l'étude du terrain, nous croyons avoir bien clairement démontré que ni l'Écriture Sainte, ni l'histoire, ni l'archéologie ou les découvertes modernes ne s'opposent d'aucune façon à l'existence du prétoire de Pilate dans la forteresse Antonia : bien au contraire. » Est-il bien vrai même que la vieille citadelle *a pu* servir de Prétoire? Plusieurs en doutent.

On nous dit d'abord qu'Hérode ne pouvait étendre l'Antonia du côté du sud, parce qu'il avait déjà prolongé le hiéron jusqu'au rocher de Baris. C'est une assertion que n'admettent pas de bons archéologues, et M. de Vogüé, en particulier, ne l'a pas compris ainsi. Voir TEMPLE. Mais le plus grave est de porter les agrandissements jusque dans la coupure artificielle qui séparait le Bézétha du Moriah. Il semble de prime abord qu'elle était destinée à servir de fossé, à rendre la citadelle plus inaccessible de ce côté. Josèphe lui-même rapporte, *Bell. jud.*, V, V, 8, que l'Antonia était assise sur un rocher « escarpé de tous côtés, περικρήμνου δὲ πάσης, revêtu du haut en bas de pierres polies, pour l'embellissement de l'édifice, mais aussi pour faire glisser quiconque aurait voulu monter ou descendre ». Quelle eût été l'utilité de cette muraille septentrionale, si on la suppose précédée d'autres constructions et munie d'un escalier qui eût relié les appartements supérieurs aux cours inférieures? Cette coupure n'est-elle pas le fossé profond dont parle Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, « creusé à dessein » pour que les fondements de l'Antonia fussent moins accessibles et plus hauts? Même en admettant la reconstitution proposée par l'auteur, on se demande comment la concilier avec la direction de la seconde enceinte de Jérusalem. Nous reconnaissons que cette seconde ligne de fortifications est hypothétique en plusieurs points, mais ses deux points d'attache sont certains, puisque Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, nous dit qu'elle partait de la porte Gennath et se prolongeait « jusqu'à l'Antonia ». Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1360. Il est donc tout naturel de croire que, venant de l'ouest, elle allait buter contre la paroi occidentale de la forteresse, c'est-à-dire contre son angle nord-ouest. Ce qui confirme cette supposition, c'est la direction même de la contrescarpe, qui, descendant du nord au sud, fait, en face de l'arc de l'*Ecce Homo,* un détour à angle droit et s'en va du côté de l'ouest, le long de la Voie douloureuse. Cette dernière ligne semble donc bien indiquer celle que suivait le fossé et, par conséquent, le mur de la seconde enceinte. Mais, s'il en est ainsi, la porte monumentale dont on décore l'Antonia se trouvait en dehors des murs et donnait sur le fossé, ce qui est inadmissible. Le P. Barnabé (fig. 5, p. 16) remédie à cet inconvénient en conduisant « la ligne supposée de la deuxième enceinte » par-dessus le mont Bézétha et la faisant aboutir à l'angle nord-est de l'enceinte du Temple. C'est se mettre en opposition absolue avec Josèphe, puis à quoi aurait servi cette muraille bâtie en plein sur le mont Bézétha? Il eût donc fallu un second fossé pour la défendre. D'autre part, le même auteur (p. 41) avoue que des archéologues distingués, comme MM. de Vogüé et de Saulcy, après avoir cru reconnaître dans l'arc *Ecce Homo* un monument hérodien, un débris du palais de Pilate, ont fini par émettre des doutes et lui assigner une date postérieure à la Passion de Notre-Seigneur. D'ailleurs, si ses débris avaient subsisté, ils eussent été des indices suffisants de l'emplacement de l'antique Prétoire. Comment se fait-il alors que la plus ancienne tradition n'en parle pas? Il va sans dire que le pavement de pierres ou Lithostrotos doit subir les incertitudes qui se rattachent à l'arc. Il y aurait encore bien des objections de détail; celles que nous venons de faire montrent assez les défauts de la reconstitution archéologique. Au point de vue historique, nous avons vu qu'il est très difficile, sinon impossible, d'avoir des données certaines, permettant d'affirmer qu'un des procurateurs ait résidé à l'Antonia.

La tradition elle-même fait bien entendre quelques protestations contre l'usage qu'on en fait. Sans exiger trop de précision des anciens pèlerins, et, en donnant à ces mots : *deorsum in valle* toute la latitude possible, il est difficile de les appliquer à l'Antonia, même vue de Sion, puisqu'elle se trouvait sur la partie la plus élevée du mont Moriah. Il en est de même de l'expression « descendit » de Pierre l'Ibère; sans rechercher l'endroit précis où sont prises les cotes, il est peu naturel de dire, en partant du Saint-Sépulcre, qu'on « descend » à la caserne turque. Quant à Théodose, il est sans doute inutile de discuter la valeur de ses *pas;*

mais ce qui ressort de son témoignage, c'est que le Prétoire était à peu près à égale distance de Siloé et de la piscine probatique. Or, l'Antonia est de beaucoup plus prés de cette dernière. Antonin le Martyr place le Prétoire « devant les ruines du Temple de Salomon », à l'endroit où « l'eau coule vers la fontaine de Siloé, près du portique de Salomon. » Cette eau qui coule dans la direction de Siloé semble bien être celle qui suit la pente naturelle du Tyropœon, le long de l'enceinte du Temple. Le nom de « portique de Salomon » n'est donc pas à prendre ici dans son sens historique, comme indiquant l'est du Temple, mais dans un sens général que le pélerin donne aux restes salomoniens de l'édifice sacré.

2. *Le Terrain des Arméniens catholiques.* — Une seconde opinion, qui s'appuie également sur les données évangéliques, traditionnelles et archéologiques, se rapproche de la précédente en ce sens qu'elle place le



172. — Plan de l'église inférieure de Notre-Dame du Spasme. D'après Macalister, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1902, p. 122.

Prétoire dans une certaine dépendance de l'Antonia, mais elle s'en écarte en le mettant à l'ouest, du côté de la vallée du Tyropœon. Le terrain de cet emplacement est situé entre la Voie douloureuse au nord, la rue de la Vallée à l'ouest, une rue qui va vers l'esplanade du Temple au sud, et le couvent des derviches à l'est; il appartient aux Arméniens catholiques. On y a découvert les ruines d'un sanctuaire byzantin, (fig. 172) dont l'abside méridionale conserve une curieuse mosaïque, représentant deux sandales (fig. 173). Cette figure, d'après l'interprétation courante, marque l'endroit où se tenait la Sainte Vierge lorsqu'elle rencontra son divin Fils marchant au supplice; d'où Notre-Dame du Spasme, signalée par d'anciens pélerins. Une autre explication y voit le lieu où Jésus se reposa sur le chemin du Calvaire; d'où « le moustier c'on apeloit le Repos », dont parle Ernoul. Mais les partisans de cette seconde hypothèse veulent y retrouver la place qu'occupait Notre-Seigneur, la Sagesse incréée, lorsqu'il fut condamné par Pilate. Nous aurions ainsi l'emplacement exact de l'ancienne église de Sainte-Sophie, et par conséquent du Prétoire. Les raisons mises en avant sont les suivantes. La mosaïque est très ancienne, comme le prouvent les monnaies byzantines, les seules trouvées dans les environs au moment des fouilles en 1883. D'après M. Macalister, *Palestine Exploration Fund, Quart. St.*, 1902, p. 123, elle est plus ancienne que l'église elle-même. Elle n'a pas été faite pour servir d'ornement à l'église, mais pour consacrer un culte religieux, car elle était renfermée dans une partie de l'édifice où elle ne pouvait être profanée. Elle fixe donc un souvenir relatif à la Sainte Vierge ou à Notre-Seigneur. Or, il n'est pas question d'un sanctuaire de Notre-Dame du Spasme avant le XIIIe siècle, et ceux qui en parlent ne mentionnent pas la mosaïque aux deux sandales. L'endroit d'ailleurs est trop éloigné de la Voie douloûreuse pour avoir pu être le point de rencontre de Jésus avec sa Mère. Dès l'an 570, au contraire, Antonin de Plaisance déclare avoir vénéré l'empreinte des pieds du Sauveur dans la basilique de Sainte Sophie. C'est donc bien la même basilique, tombée dans l'oubli depuis l'invasion persane, qu'on aurait retrouvée sur le terrain arménien, « en bas, dans la vallée, » selon les indications du Pélerin de Bordeaux concernant le Prétoire, « devant les ruines du Temple de Salomon », à l'endroit où « l'eau coule vers la fontaine de Siloé, » selon Antonin de Plaisance.



173. — La mosaïque de N.-D. du Spasme, *ibid.*, p. 124.

Le Prétoire se trouvait ainsi au pied de l'Antonia, du côté de l'ouest, près d'une porte conduisant de la forteresse à la ville. Ces données semblent confirmées par le plan de Jérusalem, tel qu'il apparaît sur la mosaïque de Madaba. En suivant, en effet, comme le Pélerin de Bordeaux, la grande colonnade qui va du sud au nord et aboutit à la porte napolitaine, marquée par une belle place, avec une colonne, on rencontre à droite, presque en face de la basilique du Saint-Sépulcre à gauche, un peu plus loin cependant vers le nord-est, une église placée dans la direction de la rue qui conduit à la porte de l'est. La rue qui la borde à l'est n'a de colonnes que d'un côté; c'est un portique, et l'on peut y voir le portique de Salomon dont parle Antonin et le long duquel les eaux descendent à Siloé. Plus loin, près de la porte de l'est, se trouve une autre église, qui est celle du paralytique ou de Sainte-Marie, aujourd'hui Sainte-Anne. Cf. M. J. Lagrange, *Jérusalem d'après la mosaïque de Madaba*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1897, p. 455-457. — Cette seconde opinion a été défendue de nos jours par E. Zaccaria, dans le *Nuovo bullettino di archeologia cristiana,* Rome, mars 1900 et mars 1901; et C. Mommert, *Das Prätorium des Pilatus,* Leipzig, 1903. Il est sûr qu'elle répond bien à la tradition des plus anciens pèlerins, à la situation présumée de l'antique basilique de Sainte-Sophie. Mais on peut se demander comment elle rattache le Prétoire à la forteresse Antonia, comment elle concilie cet emplacement avec la direction de la seconde enceinte de Jérusalem.

3. *Le Mehkêméh.* — Le *Mehkêméh*, qui servait autrefois de tribunal, est une grande salle que l'on rencontre près d'une des portes occidentales du Haram esch-Schérif, appelée *Bâb es- Silsilêh* ou « Porte de la Chaîne ». Voir le plan de Jérusalem moderne, t. III, col. 1344. Etabli sur de vieilles substructions, cet édifice n'est pas antérieur au XVe siècle. C'est là qu'une troisième opinion cherche le Prétoire. Au temps de Notre-Seigneur, l'emplacement était occupé par la Curie ou salle du Conseil, βουλή, que Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, nous montre contiguë au mur de la première enceinte, qui, descendant du palais d'Hérode, venait en cet endroit rejoindre l'esplanade du Temple. Voir le plan de Jérusalem ancienne, t. III, col. 1355. Au sud, se trouvait le *Xyste,* large place entourée de portiques, qui était reliée au Temple par un pont à arcades superposées. Un palais le surplombait à l'ouest, celui des Asmonéens, alors la propriété des Hérode. « Les données de l'Evangile, disent les Professeurs de Notre-Dame de France, *La Palestine,* Paris, 1904, p. 103, s'adaptent parfaitement à ce cadre : La place du Xyste était le lieu des rassemblements publics, une sorte d'*agora* ou de *forum* comme on le constate particulièrement lors de la révolte juive en 66. Rien de plus vraisemblable que de voir Pilate y dresser son tribunal devant la foule assemblée. Il faisait ainsi à Césarée. Le palais où eut lieu l'instruction secrète du procès serait assez naturellement la *Curie.* Les accusateurs de Notre-Seigneur n'y entrent pas pour ne pas se souiller la veille de la Pâque, et Pilate vient dehors entendre leurs dépositions. Les sanhédrites répondent du milieu de la foule qui se tenait sur la place. Cette place était sans doute *dallée* et peut-être *surélevée* à l'endroit où s'élevait l'estrade du tribunal; c'est le sens des deux mots *Lithostrotos* et *Gabatha* de saint Jean, XIX, 13. La résidence d'Hérode Antipas, ancien palais des Asmonéens, était toute voisine, et explique parfaitement le rapide envoi de Jésus du Prétoire à Hérode en cette lugubre matinée. Quant au chemin suivi pour aller au Calvaire, on dut, en partant du Xyste, franchir tout d'abord la première enceinte à la porte dite de l'*Angle*, voisine de la Curie; puis entrer dans le faubourg neuf enclavé entre les deux murs, et enfin, du fond de la vallée, gravir la pente de la colline occidentale jusqu'à la porte qui s'ouvrait près du Golgotha, dans le quartier où s'élève l'hospice des Nobles russes. La Voie douloureuse, ainsi reconstituée, monterait donc de la vallée parallèlement au tronçon du chemin de croix actuel qui va de la Ve à la IXe station. Elle se tiendrait constamment plus au sud. Mais ce *parcours* du Prétoire au Calvaire ne fut pas vénéré par la dévotion du chemin de la Croix tant que dura la tradition primitive; du moins, rien ne l'indique. » C'est donc sur l'emplacement du *Mêhkêméh* qu'aurait été l'antique basilique de Sainte-Sophie. Aujourd'hui, il est vrai, rien n'atteste matériellement dans l'endroit présumé l'existence antérieure de cet édifice. On y a cependant découvert, il y a quelques années, dans le mur d'une maison, une pierre sur laquelle on a pu lire, gravé au-dessous d'une croix grecque, le mot Σ]οφίας. Cette pierre, bien que déplacée, paraît avoir appartenu à l'église dédiée à la divine Sagesse. Cf. Germer-Durand, *Epigraphie chrétienne de Jérusalem*, dans la *Revue biblique,* 1892, p. 584. Cette hypothèse, ajoute-t-on, est confirmée par la tradition, qui est avant tout celle des premiers siècles. Elle place, en effet, le palais de Pilate « en bas, dans la vallée » du Tyropœon, près « des ruines du Temple »; au point où « la vallée commence à s'abaisser vers Siloé »; dans le « voisinage de l'église Sainte-Marie-la Neuve » (la Présentation) et des « hotelleries bâties au centre de la ville »; enfin à « égale distance de Sainte-Anne et de la piscine de Siloé, » distance qui est « double pour aller du prétoire à Saint-Étienne. » Telle est l'opinion adoptée par les Professeurs de Notre-Dame de France dans leur guide de *La Palestine*, p. 99-103, et par le P. Zanecchia, *La Palestine d'aujourd'hui*, trad. Dorangeon, Paris, 1899, t. I, p. 349-359. Il est certain que la tradition primitive, dans son ensemble, peut s'appliquer au point en question; il serait cependant permis d'hésiter sur le texte du Pèlerin de Bordeaux, pris à la rigueur. D'autre part, on avouera que la pierre portant le mot Σοφίας est, à elle seule, un faible indice archéologique, puisqu'on ne sait d'où elle provient; il en serait tout autrement si elle avait été trouvée *in situ* dans quelque vieux pan de muraille. Au point de vue historique, on se demande pourquoi Pilate choisit la Curie pour prétoire. A cause du Xyste, lieu des rassemblements publics, répond-on. Mais ce n'est pas Pilate qui suivit la foule, c'est la foule qui vint le trouver à sa demeure officielle, et il y avait devant les palais qu'il pouvait occuper des places suffisantes pour contenir la populace juive et ses meneurs acharnés contre Jésus. La proximité du palais des Asmonéens n'est pas non plus une raison bien déterminante. Les données évangéliques peuvent donc, croyons-nous, s'adapter aussi parfaitement à un autre cadre. M. Léonide Guyo, *Le Prétoire*, dans la *Revue augustinienne*, 15 décembre 1903, p. 501-513, combat bien cette théorie du *Mêhkêméh;* mais il a tort, croyons-nous, de placer le Prétoire au palais des Asmonéens, ce qu'il est difficile d'accorder avec la tradition primitive.

5° *Conclusion.* — Tels sont les éléments essentiels du problème. Complexe et difficile, il n'a pas encore, on le voit, reçu de solution définitive. L'histoire seule laisse le choix entre le palais d'Hérode et l'Antonia. L'archéologie n'a que des indices insuffisants. La tradition reste donc notre guide principal, mais un guide dont les fils conducteurs ont besoin d'être démêlés et ramenés à certaine unité de direction. Or, nous avons à distinguer ici entre la tradition primitive et la tradition récente. Cette dernière dirige incontestablement nos pas du côté de l'Antonia. Mais quelle est son origine? En remontant son cours, on finit par perdre ses traces. On aura beau accumuler les textes et les autorités, on ne pourra lui donner la force qui s'attache à un témoignage primordial, authentique, que l'on suit sans interruption à travers les siècles. La tradition primitive, moins riche, est, on le conçoit, bien autrement importante; c'est la seule qui ait une valeur historique. Mais là encore, les textes ont leur latitude; il est souvent facile de les étendre à tel ou tel point, dans une direction déterminée, et c'est ainsi, nous l'avons vu, que chacune des opinions exposées cherche à les revendiquer en sa faveur. Chaque texte n'est qu'une voix de la tradition; écouter l'une plutôt que l'autre serait s'exposer à faire fausse route. La vraie méthode scientifique consiste à suivre, autant qu'on le peut, la résultante harmonique de ces voix, ou, si l'on aime mieux, l'orientation générale tracée par les fils conducteurs. Or, on peut remarquer chez les plus anciens témoins une double tendance : celle de placer le Prétoire dans un lieu bas, et celle de le mettre en relation avec la Piscine probatique. S'il n'est pas à l'Antonia, c'est donc au-dessous, le long de la vallée du Tyropœon qu'il faudrait le chercher. Il serait sans doute plus consolant pour notre piété de reconnaître avec certitude dans les sanctuaires actuels, depuis longtemps en vénération à Jérusalem, les lieux témoins des souffrances de Notre-Seigneur au début de la Voie douloureuse. Mais la vérité scientifique a des droits que la piété bien entendue ne peut méconnaître. Le débat dont il s'agit n'est ni une affaire de sentiment ni une question de rivalité entre sanctuaires. Mettre en doute l'authenticité de tel ou tel d'entre ceux-ci n'est point faire œuvre de démolition sacrilège. C'est, au contraire, rendre service à la foi chrétienne que de chercher en toute sincérité, sans parti pris ni animo-

sité contre personne, la vérité sur nos Lieux Saints. Attendons que quelque heureuse trouvaille historique, épigraphique ou archéologique, la fasse éclater á nos yeux.

6° *Bibliographie.* — Sans remonter jusqu'á T. Tobler, *Topographie von Jerusalem,* Berlin, 1853, t. I, p. 220-230, nous nous contentons de rappeler ici les derniers travaux sur la question : Barnabé d'Alsace, *Le Prétoire de Pilate et la forteresse Antonia,* in-8°, Paris, 1902; C. Mommert, *Das Prätorium des Pilatus,* in-8°, Leipzig, 1903; G. Marta, *La questione del Pretorio di Pilato,* in-8°, Jérusalem, 1905; D. Zanecchia, *La Palestine d'aujourd'hui,* Paris, 1899, t. I, p. 349-359; Professeurs de Notre-Dame de France, *La Palestine,* Paris, 1904, p. 99-107. Outre les articles de revues, comme ceux de Kreyenbühl et de Zaccaria, mentionnés dans notre étude, nous signalerons : J. Arb-Arétas, *Question de topographie palestinienne : l'authenticité du Prétoire et du Chemin de la Croix,* dans *L'Université catholique,* Lyon, 15 septembre 1903, p. 52-74; Léonide Guyo, *Le Prétoire,* dans la *Revue augustinienne,* Louvain et Paris, 15 décembre 1903, p. 501-513.

II. Dans les Actes des Apôtres. — Les Actes, XXIII, 35, nous apprennent que saint Paul fut amené de Jérusalem á Césarée, devant le gouverneur Félix. Celui-ci, en attendant l'arrivée des accusateurs de l'apôtre, « ordonna de le garder dans le prétoire d'Hérode, » ἐν τῷ πραιτωρίῳ τοῦ Ἡρώδου. Il s'agit évidemment ici du palais bâti par Hérode le Grand et qui servait alors de résidence aux procurateurs romains. Voir Césarée du bord de la mer, t. II, col. 456.

III. Dans l'Épître aux Philippiens. — Il n'est pas si facile de préciser le sens du mot « prétoire » dans ce passage de l'Épître aux Philippiens, I, 13, où saint Paul dit que « ses chaînes sont devenues manifestes dans le Christ dans tout le prétoire », ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ, c'est-á-dire que lá on le regarde non comme un prisonnier vulgaire, mais comme un chrétien, un apôtre incarcéré pour Jésus-Christ. Quelques commentateurs anciens et modernes ont voulu voir ici le palais de César, á Rome, parce que plus loin, IV, 22, il est question des chrétiens qui sont « de la maison de César ». Mais il n'y a pas d'exemple de l'application de ce terme « prétoire » á la résidence de l'empereur á Rome. Aussi, plus communément, on l'entend de la caserne des prétoriens, *castra prætorianorum,* bâtie par Tibère. Sous Auguste, trois cohortes prétoriennes seulement, sur les neuf qui furent alors créées, étaient logées á Rome dans différents quartiers, mais sans campement fixe; les autres étaient disséminées en Italie, dans les diverses résidences impériales. Tibère les réunit toutes dans un seul camp, au nord-est de la ville Cf. R. Cagnat, *Prætoriæ cohortes,* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. VII, p. 632. Cependant Conybeare et Howson, *The Life and Epistles of St. Paul,* Londres, 1853, t. II, p. 428, pensent, á la suite de Wieseler, qu'il s'agit plutôt de la caserne de cette partie de la garde prétorienne qui était au service immédiat de l'empereur, sur le Palatin. D'autre part, il faut remarquer que πραιτωρίον désigne ici les personnes, c'est-á-dire la garde prétorienne, plutôt que le local lui-même. C'est ce qui ressort du contexte et du membre de phrase suivant : καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, λοιπός, dans le Nouveau Testament, ne s'appliquant jamais á un lieu. C'est donc auprès des prétoriens et de beaucoup d'autres personnes que les chaînes de Paul étaient une sorte de prédication et rendaient célèbre le prisonnier du Christ. Telle est l'interprétation présentée par la plupart des commentateurs, au sujet du mot « prétoire », depuis la fameuse controverse á laquelle il donna lieu, á la fin du XVIIe siécle, entre Huber et Perizonius. Mais, de nos jours, une nouvelle explication a été proposée par Mommsen, *Sitzungber. der königＰReuss. Acad. der Wissensch.,* 1895, p. 495 et suiv. Ce savant regarde comme peu probable que saint Paul ait été confié á la garde prétorienne. Il croit plutôt que le centurion Jules, qui amena l'apôtre á Rome, appartenait au corps des *milites frumentarii* ou *peregrini.* On nommait ainsi les soldats chargés d'assurer l'alimentation en blé des troupes, particuliérement ceux qui composaient ou escortaient les convois. Mais ce terme prit, á l'époque impériale, une valeur toute différente, par suite du changement ou plutôt de l'extension des fonctions réservées aux *frumentarii.* Le service des vivres legionnaires était le moindre de leurs emplois. De tous les textes que l'on posséde, il semble bien résulter que ces soldats étaient, avant tout, des agents de police, aussi bien á Rome qu'en Italie et dans les provinces. On voit, en effet, que le préfet du prétoire s'adresse á eux pour opérer des arrestations et l'empereur pour faire surveiller ceux qu'il juge dangereux. Dans les légions, outre leurs fonctions de *frumentarii* ou approvisionneurs, ils devaient avoir un rôle de policiers, analogue á celui qui est réservé á la gendarmerie dans nos corps d'armée. Le nom de *peregrini* leur vint de ce que, appartenant á différentes légions provinciales, ils pouvaient être et étaient regardés comme des pérégrins, non point á cause de leur état civil, puisqu'ils étaient citoyens romains, mais á cause de leur origine extra-italique. On trouve á la tête de ce corps, et sous le commandement suprême du préfet du prétoire, un *princeps peregrinorum* et des *centuriones frumentarii* ou *frumentariorum.* Cf. R. Cagnat, *Frumentarius,* dans le *Dict. des antiquités grecques et romaines,* t. IV, p. 1348. Il est donc probable que Jules livra son prisonnier au *princeps peregrinorum,* dont la caserne, *castra peregrinorum,* était déjá sans doute, comme elle le fut plus tard, sur le mont Cœlius. Mais c'est devant le préfet du prétoire et ses assistants que l'apôtre comparut, et c'est ce tribunal qu'il mentionne dans l'Épître aux Philippiens. A. Legendre.

PRÊTRE (hébreu : *kohên, kômér,* Septante : ἱερεύς; Vulgate : *sacerdos*), celui qui est spécialement consacré á l'exercice du culte divin. Deut., X, 8; XVIII, 7. Le mot *kômér* (*kâmiru* dans les lettres de Tell-el-Amarna), se prend dans un sens méprisant pour désigner les prêtres des idoles. IV Reg., XXIII, 5; Ose., X, 5; Soph., I, 4. Le prêtre est appelé *mal'âk,* « envoyé » ou « ange », dans deux passages. Eccle., V, 5; Mal., II, 7. Le nom de *mâg* est celui des prêtres de Perse et de Médie. Voir Mage, t. IV, col. 543.

I. Sacerdoce patriarcal. — A l'origine, le chef de famille remplit lui-même les fonctions sacerdotales et, au nom de tous ceux qui dépendent de lui, offre á Dieu ses hommages et ses sacrifices. Ainsi agissent Noé, Gen., VIII, 20, Abraham, Gen., XII, 8; XV, 8-17; XVIII, 23; Isaac, Gen., XXVI, 25; Jacob, XXXIII, 20, etc. Au temps d'Abraham, Melchisédech, roi de Salem, est prêtre du Trés-Haut. Gen., XIV, 18, Jéthro, beau-pére de Moïse, est prêtre de Madian et adore le vrai Dieu. Exod., II, 16; III, 1. Voir Jéthro, t. III, col. 1522. Job offre lui-même ses holocaustes au Seigneur pour la purification de ses fils. Job, I, 5. Les Hébreux, pendant leur séjour en Égypte, ne connurent que ce sacerdoce patriarcal. Eux-mêmes demandent á aller offrir leurs sacrifices au désert, Exod., V, 1-3, ce qui peut faire supposer qu'ils n'en ont guére offert dans la terre de Gessen, mais en tous cas á l'aide de ceux qui parmi eux remplissaient l'office de prêtres. « Les prêtres qui s'approchent de Jéhovah » sont mentionnés á l'occasion de la promulgation de la loi; il leur est commandé de se sanctifier, mais défendu de franchir les limites posées autour du Sinaï; ils doivent rester avec le peuple. Exod., XIX, 22-24. Plus tard, quand il s'agit de conclure l'alliance, les prêtres ne sont pas chargés d'offrir les sacrifices; Moïse envoie des jeunes

gens, enfants d'Israël, pour offrir des holocaustes à Jéhovah et immoler des taureaux en actions de grâces. Exod., XXIV, 4-5. Puis les anciens d'Israël, et non les prêtres, sont admis à monter sur la montagne. Exod., XXIV, 9. On a pensé que ces prêtres n'étaient autres que les premiers-nés, cf. S. Jérôme, *Epist. LXXIII*, 6, t. XXII, col. 680, que Jéhovah avait commandé de lui consacrer, Exod., XIII, 2, et qui furent ensuite remplacés par les lévites. Mais rien ne prouve que les premiers-nés aient été appelés à remplir des fonctions sacerdotales si peu de temps avant l'institution du sacerdoce aaronique, et, d'autre part, les Hébreux devaient avoir depuis longtemps des hommes marqués pour offrir les sacrifices. D'après de Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 6, le sacerdoce aurait été exercé en première ligne par les chefs de famille, sans préjudice du droit qui appartenait aux fils, comme Caïn et Abel, Jacob, etc., d'offrir des sacrifices en certains cas. Jacob, chef de famille et prêtre, aurait transmis ses droits, non à son aîné, Ruben, mais à Joseph, qu'il appelle « prince de ses frères ». Gen., XLIX, 26. Manassé, l'aîné de Joseph, aurait hérité de la charge sacerdotale de son père, et après lui les prêtres des Hébreux auraient été choisis dans sa tribu. Mais ensuite cette tribu serait devenue indigne de son mandat; aussi Moïse tint-il ses prêtres à l'écart au moment de la promulgation de la loi et fit-il offrir les sacrifices par des jeunes gens choisis ailleurs. Les prêtres manasséens auraient été les instigateurs du culte rendu au veau d'or, et trois mille d'entre eux auraient été mis à mort par les fils de Lévi. Exod., XXXIII, 28. Plus tard, afin de briser davantage l'orgueil de la tribu et couper court à ses prétentions, Moïse l'aurait divisée en deux, pour qu'une partie fût établie à l'est du Jourdain et l'autre à l'ouest. Ces conjectures sont spécieuses; mais on ne peut démontrer historiquement ni la transmission exclusive du droit sacerdotal de Jacob à Joseph, ni la fixation du sacerdoce dans la tribu de Manassé. Pendant le séjour des Hébreux en Égypte, le sacerdoce continua à être exercé parmi eux dans des conditions sur lesquelles les renseignements nous font défaut. Quand Dieu voulut instituer les cérémonies de son culte, il était naturel qu'il mît de côté l'ancien sacerdoce, quel qu'il fût, pour en créer un nouveau.

II. SACERDOCES IDOLATRIQUES. — Les coutumes primitives étaient passées à tous les peuples, mais elles s'étaient transformées suivant les conditions particulières à chacun d'eux. Quand ceux-ci se créèrent de multiples divinités, ils ne manquèrent pas de mettre à leur service des hommes ou même des femmes ayant les attributions sacerdotales.

1° *Chez les Égyptiens.* — Le pharaon exerçait la haute maîtrise sur tous les cultes de son empire; il officiait devant tous les dieux, sans être spécialement prêtre d'aucun, et mettait à la tête des temples les plus richement dotés, comme ceux de Pthah Memphite ou de Râ Héliopolitain, les princes de sa famille ou ses serviteurs les plus fidèles. Le seigneur féodal exerçait sa juridiction sur les temples de son territoire et il y exerçait le sacerdoce. Toute une hiérarchie de prêtres remplissaient les autres fonctions. Ils étaient de toute origine et il n'y avait pas de règles spéciales pour leur recrutement; mais ils tendaient à rendre leur situation héréditaire et leurs enfants occupaient presque toujours leur place, de sorte que les prêtres égyptiens finirent par constituer une sorte de caste sacrée. Les temples les logeaient, les nourrissaient du produit des sacrifices et leur assuraient des revenus en rapport avec leur rang; de plus, ils étaient exempts des impôts ordinaires, du service militaire et des corvées. Les nombreux serviteurs et scribes qui les entouraient partageaient en fait les mêmes privilèges. Il y avait là tout un monde qui échappait aux charges communes. Le prêtre égyptien avait à veiller aux mille formalités que comportait le culte de la divinité à laquelle il était voué. Tous les prêtres étaient assujettis à de multiples purifications et devaient avoir la « voix juste » pour réciter correctement les formules de prière. Ils formaient une hiérarchie savamment ordonnée. Cf. Brugsch, *Die Aegyptologie*, Lepzig, 1891, p. 275-291. A chaque culte était préposé un souverain pontife, appelé premier prophète quand il servait une divinité secondaire. Au temple de Râ, à Héliopolis, et dans ceux du même rite, il se nommait *Oirou maou*, « maître des visions », parce que seul, avec le pharaon et le seigneur du nome, il avait le droit d' « entrer au ciel et d'y contempler le dieu », c'est-à-dire de pénétrer dans le plus intime du sanctuaire. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 123-125, 303-305. Putiphar, « consacré à Râ », dont la fille Aseneth fut donnée en mariage à Joseph, était prêtre à On ou Héliopolis, là même où Râ, le soleil, avait son temple. Gen., XLI, 45. La fonction de Putiphar devait être la première du temple ou l'une des principales. Le philosophe stoïcien Chærémon, qui vivait au milieu du Ier siècle, écrivit une histoire d'Égypte dont il ne reste que des fragments. Cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 32-33. L'un d'eux, conservé par Porphyre, et cité par saint Jérôme, *Adv. Jovin.*, II, 13, t. XXIII, col. 302, décrit en ces termes la vie des prêtres égyptiens : « Ils mettent de côté toutes les affaires et les préoccupations du monde, pour être toujours dans le temple. Ils observent les natures des êtres, les causes et les lois des astres. Ils ne se mêlent jamais aux femmes, et ne voient plus leurs parents, leurs alliés ni même leurs enfants, du jour où ils commencent à se consacrer au culte divin. Ils s'abstiennent absolument de viande et de vin, à cause de l'affaiblissement des sens et du vertige de tête qu'ils éprouvent même après en avoir pris très peu, et surtout à cause des appétits désordonnés qu'engendrent cette nourriture et cette boisson. Ils mangent rarement du pain, pour ne pas se charger l'estomac; et quand ils mangent, ils prennent avec leurs aliments de l'hysope pilé, pour que sa chaleur fasse digérer une nourriture trop lourde. ... Au même titre que la viande, ils s'abstiennent d'œufs et de lait... Leur couche est faite avec des branches de palmiers; un escabeau incliné et posé à terre sert de coussin à leur tête; ils supportent des jeûnes de deux, trois jours. » Cf. Porphyre, *De abstin.*, IV, 6-8. Ce portrait ne s'appliquait qu'à une élite des prêtres égyptiens, ceux qu'on appelait prophètes, ἱεροστολισταί, « chargés des habits sacrés des dieux », scribes, et ὡρολόγοι, « ceux qui disent l'heure », et encore n'est-il pas certain que ces coutumes ascétiques remontent très haut. On voit cependant que certaines pratiques sont communes aux prêtres égyptiens et à ceux d'Israël.

2° *Chez les Babyloniens.* — En Chaldée, comme en Égypte, le roi était le prêtre par excellence; il prenait le titre de *patési* ou « vicaire » de la divinité. Les fonctions journalières du sacerdoce étaient remplies par des prêtres, soit héréditaires, soit recrutés, formant une hiérarchie sous la conduite du grand-prêtre de chaque temple. Les grands-prêtres des divinités principales, Bel-Mardouk, Sin et Schamasch, participaient à la suprématie de leur dieu. Parmi les prêtres, les *iššakku* présidaient aux libations, les *šangu* gouvernaient les différentes parties du domaine de la divinité, les *kipu* et les *šatammu* veillaient à ses intérêts financiers, les *pašišu* s'occupaient des détails du culte; au-dessous d'eux venaient les sacrificateurs et leurs aides, les devins, les augures, les prophètes, les hiérodules de toute espèce. Tous vivaient des revenus du dieu et des offrandes qui lui étaient apportées. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 675-679. Le grand-prêtre s'appelait *šangamahhu;* sous ses ordres agissaient l'*ašipu* et le *bâru*. L'*ašipu* ou « enchanteur » était une sorte d'exorciste chargé de conjurer les mauvais esprits, causes des maladies et de tous les maux qui affligent l'huma-

nité; il consacrait les idoles destinées aux temples et présidait certaines cérémonies expiatoires. Le *bâru* ou « voyant », dont la fonction était héréditaire, interprétait la volonté des dieux et rendait des oracles en leur nom; il exerçait tous les genres de divination et présidait aux sacrifices de caractère pacifique et eucharistique. Le *bâru* devait réaliser certaines conditions pour pouvoir se présenter dans le sanctuaire de l'oracle, être « issu d'un prêtre, d'un père pur », et être « lui-même accompli dans sa forme et dans ses proportions ». Il ne pouvait exercer sa charge si ces conditions faisaient défaut, et de plus s'il était « aigu quant aux yeux », c'est-à-dire louche ou borgne ou avec un œil crevé, « brisé quant aux dents », avec une ou plusieurs dents de moins, ayant « un doigt mutilé, la chair noirâtre, des abcès, de la lèpre, un ulcère purulent », ou d'autres infirmités analogues. Il devait posséder une doctrine solide et savoir à fond ce qui était nécessaire dour ne pas commettre la moindre infraction à un rituel compliqué. Le *bâru* et l'*ašipu* avaient aussi à revêtir des « vêtements purs », réservés pour leurs fonctions liturgiques. Cf. Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion*, Leipzig, 1901; Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, p. XIV-XVII, 235; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 221-246; Dhorme, *Textes religieux*, Paris, 1907, p. 141-147. Daniel déjoua la fourberie des prêtres de Bel, qui venaient enlever de nuit les offrandes du temple et prétendaient que leur dieu les avait mangées. Dan., XIV, 1-27. Cf. Bar., VI, 9-54. — Sur le sacerdoce des Perses et des Mèdes, voir MAGES, t. IV, col. 543.

3° *Chez les autres peuples sémites.* — Chez les Arabes nomades, la fonction de sacrificateur n'était pas réservée au prêtre; celui-ci n'était qu'un *sâdin*, « gardien » du sanctuaire; il restait à son poste pendant que la tribu se déplaçait. Il rendait des oracles au moyen de flèches ou de bâtons, selon le procédé de la rhabdomancie. Cf. Ezech., XXI, 21. A côté de lui opérait le devin, *kâhin*, véritable sorcier, dont le rôle n'est nullement le prototype, mais la déformation de celui du *kohên*. Chez les Arabes civilisés du sud, le *sâdin* était réellement le sacrificateur, et le grand-prêtre, *kabir*, le « grand », servait d'éponyme pour le calcul des années. — Le prêtre araméen se nommait *komèr*; il était prêtre de tel ou tel dieu. Josias chassa les prêtres de cette espèce que ses prédécesseurs avaient établis en Juda. IV Reg., XXIII, 5. Osée, X, 5, signale leur présence en Samarie, et Sophonie, I, 4, annonce leur extermination. — Le temple phénicien avait ses sacrificateurs, ses résidents occupés à la liturgie, ses barbiers pour raser les chevelures consacrées à la divinité et pratiquer les incisions rituelles, ses scribes, ses hiérodules, ses portiers et ses esclaves, recevant tous un salaire. Cf. Lagrange, *Études*, p. 217-221, 478-481. A Sidon, le roi portait le titre de prêtre d'Astarthé, comme le prouve l'inscription d'un sarcophage trouvé en 1887 : « Tabnith, prêtre d'Astarthé, roi de Sidon, fils d'Eschmunazar, prêtre d'Astarthé, roi de Sidon. » Cf. *Revue archéologique*, IIIe série, t. X, 1887, p. 2.

4° *Chez les Chananéens.* — On constate chez les Chananéens la pratique des libations, l'érection et l'onction des bétyles, celle des autels et des lieux sacrés, l'immolation des victimes et même fréquemment les sacrifices humains. Cf. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 201-203. Toutes ces choses supposent un sacerdoce. On n'a point de renseignements sur sa hiérarchie et son fonctionnement. Mais les deux grandes divinités chananéennes, Baal et Astarthé, survécurent à la prise de possession du pays par les Israélites. Elles avaient leurs prêtres qui perpétuaient leur culte et réusirent souvent à le faire adopter par le peuple conquérant. A ce titre, les prêtres chananéens se signalent de temps en temps dans l'histoire d'Israël. Voir ASTARTHÉ, BAAL, t. I, col. 1180, 1315.

5° *Chez les Gréco-Romains.* — Les prêtres des cultes gréco-romains apparaissent dans les derniers récits de l'histoire israélite et dans ceux du Nouveau Testament. Voir BACCHUS, t. I, col. 1374; DIANE, t. II, col. 1405; HERCULE, JUPITER, t. III, col. 602, 1866; MERCURE, t. IV, col. 991. Cf. Döllinger, *Paganisme et judaïsme*, trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. I, p. 280-287, t. III, p. 93-109.

III. SACERDOCE MOSAÏQUE. — *I. SON INSTITUTION.* — Au Sinaï, Dieu donna l'ordre à Moïse de prendre son frère Aaron et les fils de celui-ci, Nadab, Abiu, Éléazar et Ithamar, pour qu'ils devinssent prêtres à son service. Exod., XXVIII, 1. Il prescrivit ensuite tout ce qui concernait leurs vêtements et leur consécration. Exod., XXVIII, XXIX. Lorsque tous les objets nécessaires au culte furent préparés et que Jéhovah eut pris possession du Tabernacle, Exod., XL, 34-38, Moïse procéda à la consécration d'Aaron et de ses fils, Lev., VIII, 1-36, et huit jours après, leur fit inaugurer leurs fonctions par l'offrande de sacrifices, d'abord pour eux-mêmes, et ensuite pour le peuple. Lev., IX, 1-24. Mais bientôt, une sanction sévère fut exercée contre deux des nouveaux prêtres. Nadab et Abiu apportèrent devant Jéhovah des encensoirs contenant du feu profane, qui n'avait pas été pris sur l'autel. Ils furent immédiatement frappés de mort. Moïse défendit à Aaron et à ses deux fils survivants de prendre le deuil, et Jéhovah leur interdit l'usage du vin et des boissons enivrantes, chaque fois qu'ils auraient à exercer leur ministère dans le Tabernacle. Lev., X, 1-11. Le châtiment si rigoureusement infligé aux deux coupables devait inculquer à tous cette idée qu'aucune négligence n'était tolérable dans le culte de Jéhovah. La prescription relative aux boissons enivrantes autorise à penser que, si Nadab et Abiu s'étaient si gravement trompés, leur manque d'attention venait de quelque abus dans l'usage de ces boissons. Toute la tribu de Lévi, à laquelle appartenaient Moïse et Aaron, fut substituée aux premiers-nés pour être à Jéhovah et se consacrer à son service. Num., III, 45. Un membre de cette tribu, Coré, et deux de la tribu de Ruben, Dathan et Abiron, jaloux de l'autorité qu'exerçaient Moïse et Aaron, se concertèrent avec deux cent cinquante autres Israélites, prétendant que dans Israël tous étaient saints et avaient les mêmes droits à l'exercice de l'autorité et du sacerdoce. Moïse en appela au jugement de Jéhovah. Il convoqua les mécontents et leurs deux cent cinquante partisans, chacun avec un encensoir, devant le Tabernacle. Tous s'y rendirent; mais là, à la vue de tout le peuple, la terre s'entr'ouvrit et engloutit Coré, Dathan, Abiron et leurs familles, et un feu consuma les deux cent cinquante autres. Le peuple ayant murmuré le lendemain contre Moïse et Aaron, le Seigneur déchaîna une plaie qui fit mourir quatorze mille sept cents personnes et ne s'arrêta que quand Aaron exerça son rôle d'intercesseur, dont la légitimité fut ainsi démontrée. Num., XVI, 1-50. Dieu voulut encore confirmer son choix par un nouveau miracle. Il fit déposer dans le Tabernacle douze verges, au nom des douze tribus d'Israël; le lendemain, la verge d'Aaron, représentant Lévi, fut trouvée fleurie, et Dieu ordonna de la conserver en témoignage. Num., XVII, 1-11. Il décida en outre que les lévites feraient le service du Tabernacle, mais que seuls Aaron et ses fils rempliraient les fonctions sacerdotales à l'autel et au dedans du voile. Il ajouta : « Comme un service en pur don, je vous confère votre sacerdoce. L'étranger qui approchera sera mis à mort. » Num., XVIII, 1-7. A la mort d'Aaron, Éléazar fut investi du pontificat. Num., XX, 25-28. A Phinées, fils d'Éléazar, qui se montra plein de zèle contre l'idolâtrie, Dieu promit « pour lui, et pour sa postérité après lui, l'alliance d'un sacerdoce perpétuel ». Num., XXV, 13.

II. SA DESCENDANCE D'AARON. — La volonté du Seigneur était manifeste; ne pouvaient être prêtres que les descendants d'Aaron. « Nul ne s'arroge cette dignité; il faut y être appelé de Dieu, comme Aaron. » Heb., v, 4. Quand Jéroboam établit son culte schismatique et « fit des prêtres pris dans tous les rangs du peuple et n'étant pas enfants de Lévi », III Reg., XII, 31, ces derniers n'eurent donc de prêtres que le nom; leur sacerdoce était criminel et sans valeur. Au retour de la captivité, on exclut du sacerdoce ceux qui ne purent produire leur généalogie pour justifier de leur descendance aaronique. I Esd., II, 62, 63; II Esd., VIII, 63-65. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 7, dit qu'on prenait le plus grand soin de maintenir dans toute sa pureté la descendance sacerdotale, et que les prêtres qui résidaient à l'étranger, à Babylone ou en Égypte, avaient pour règle d'envoyer à Jérusalem leur généalogie, avec le nom des témoins. Il ajoute qu'étant lui-même de race sacerdotale, il a trouvé sa généalogie dans les archives publiques. *Vit.*, 1. Ces généalogies étaient en effet d'intérêt général; il importait donc de veiller officiellement sur elles. — Pour maintenir la pureté de la race sacerdotale, le prêtre ne pouvait épouser ni une femme prostituée ou deshonorée, ni une femme répudiée. Lev., XXI, 7. Il n'était pas obligé d'épouser la fille d'un prêtre, mais pouvait choisir une vierge ou une veuve quelconque, pourvu qu'elle fût Israélite. Cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 7; *Ant. jud.*, III, XII, 2. Il lui fut aussi interdit d'épouser celle que son beau-frère refusait en mariage, cf. *Sota*, IV, 1; VIII, 3; *Makkoth*, III, 1, celle qui avait été prisonnière de guerre, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 2; XIII, X, 5; *Cont. Apion.*, I, 7, une prosélyte ou une esclave affranchie; la fille de la prosélyte ou celle de l'esclave affranchie ne lui étaieut permises que si elles avaient une mère Israélite. Cf. *Yebamoth*, VI, 5. Aussi le prêtre qui voulait se marier faisait-il l'enquête la plus sérieuse sur la condition de celle qu'il désirait épouser. Cf. *Kidduschin*, IV, 4, 5. Ézéchiel, XLIV, 22, veut que le prêtre n'épouse ni une veuve, sauf celle d'un prêtre, ni une répudiée, mais seulement une vierge de la maison d'Israël. Cette restriction n'est pas entrée dans la pratique.

III. SES CONDITIONS PHYSIQUES. — Comme le *bâru* babylonien, le prêtre israélite devait être exempt de toute difformité corporelle. Il ne pouvait remplir les fonctions sacerdotales si, malgré sa descendance aaronique, il était aveugle ou boiteux, avait une mutilation ou une excroissance, une fracture au pied ou à la main, une bosse, une taille de nain, une tache à l'œil, la gale, une dartre, une hernie. La Loi insiste pour exclure de l'approche de l'autel ceux qui ont quelqu'une de ces difformités. Lev., XXI, 17-23. Ces difformités étaient en effet de nature à empêcher les prêtres d'accomplir les actes liturgiques ou de conserver la pureté légale et la dignité nécessaires à leur ministère. Dans la suite, les docteurs juifs étudièrent ces cas d'exclusion et, en spécialisant chacun d'eux par le détail, les portèrent à 142. Cf. *Bechoroth*, VII; Selden, *De successione in pontif. Ebr.*, II, 5; Ugolini, *Thes.*, t. XIII, p. 897. L'intégrité du corps devait être le symbole du parfait état de l'âme, cf. Philon, *De monarch.*, II, 5; il était d'ailleurs de la plus haute convenance, pour l'honneur de Dieu et l'édification du peuple, que les ministres du culte eussent une attitude corporelle irréprochable. Les cultes païens avaient souvent les mêmes exigences, cf. Aulu-Gelle, I, 12; la difformité corporelle était de mauvais augure, et l'on écartait le sacrificateur qui en était atteint. Cf. M. Sénèque, *Controv.*, IV, 2; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 42-61. — Il était interdit aux prêtres en exercice de se raser complètement, d'enlever les côtés de leur barbe, de se faire des incisions, Lev., XXI, 5, de laisser flotter leurs cheveux en désordre, d'avoir des vêtements déchirés. Lev., X, 6. Il ne leur était pas permis de couper leurs cheveux ou de laver leurs vêtements la semaine où ils étaient de service, afin que tous ces soins fussent pris à l'avance. Les docteurs comptaient dix-huit cas empêchant le prêtre d'exercer son ministère : l'idolâtrie, la naissance d'une famille étrangère à celle d'Aaron, la difformité corporelle, l'incirconcision, l'impureté, la nécessité d'attendre au soir pour redevenir pur, l'obligation de se soumettre à l'expiation, le deuil, l'ivresse, le manque de vêtements, leur trop grand nombre, leur déchirure, le manque de coiffure, les pieds ou les mains non lavés, s'asseoir pour remplir le ministère sacré ou se laver, ne pas toucher directement de la main les objets sacrés, ne pas tenir les pieds immédiatement sur le sol, faire les actions sacrées de la main gauche. Cf. *Sebachim*, II, 1; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 96, 97.

IV. ENTRÉE EN FONCTION. — 1° *Age.* — La loi ne prescrivait rien quant à l'âge requis pour commencer le service sacerdotal. Pour les lévites, on ne comprit dans le premier dénombrement que ceux qui avaient trente ans, Num., IV, 3, 23, 47; I Par., XXIII, 3; un peu plus tard, cet âge fut abaissé à vingt-cinq, Num., VIII, 23-26, et David le réduisit à vingt, lorsque les lévites n'eurent plus à porter le tabernacle. I Par., XXIII, 24-27; cf. II Par., XXXI, 17; I Esd., III, 8. On s'en tint dans la suite à cette règle qu'on pouvait entrer en fonction dès qu'apparaissaient les signes de la virilité, pratiquement à la vingtième année. Cf. *Babyl. Chullin*, 24 b. — Avant d'être admis au sacerdoce, il fallait, dans les derniers temps, subir un examen devant le sanhédrin ou devant d'autres prêtres. Cf. *Middoth*, V.

2° *Consécration.* — Le jeune prêtre était consacré par un bain de purification, l'imposition des vêtements sacrés, l'onction et une série de sacrifices accompagnés de cérémonies particulières, destinées à lui rappeler ses droits et ses devoirs sacerdotaux. Exod., XXIX, 4-37; XL, 13-15; Lev., VIII, 2-36. Les textes ne disent pas si le bain de purification était pour tout le corps, ou seulement pour les pieds et les mains, comme dans le service quotidien. Exod., XXX, 19.

3° *Vêtements.* — Les vêtements sacrés, imposés au nouveau prêtre, étaient au nombre de quatre (fig. 172) : le caleçon de lin, voir CALEÇON, t. II, col. 60; la tunique de lin, voir TUNIQUE; la ceinture brodée, voir ABNÈT, t. I, col. 66; CEINTURE, t. II, col. 389, et la mitre de lin, voir MITRE, t. IV, col. 1135. Les prêtres pouvaient porter ces vêtements tant qu'ils étaient dans le Temple, hormis la ceinture qu'ils devaient quitter sitôt leur ministère accompli. Cf. *Gem. Tamid*, 61, 2; *Gem. Yoma*, 69, 1. L'usage des vêtements sacrés était prohibé hors du Temple; les prêtres les y déposaient dans une chambre spéciale. Quand ils étaient usés, ces vêtements servaient à fabriquer des mèches pour les lampes. Cf. *Gem. Schabbath*, 21, 1; 79, 2.

4° *Onction.* — Des onctions furent certainement faites aux fils d'Aaron. Exod., XXX, 30; XL, 14; Lev., X, 7. D'autres textes ne semblent parler d'onction qu'à propos d'Aaron, Exod., XXIX, 5-8; Lev., VIII, 7-13, de sorte que le grand-prêtre est appelé par excellence le « prêtre oint ». Lev., XVI, 32; XXI 12; Num., XXXV, 25, etc. La contradiction disparait si l'on observe que le grand-prêtre recevait sur la tête une onction abondante, cf. Ps. CXXXII, 2, tandis que les simples prêtres étaient seulement aspergés d'huile. Exod., XXIX, 21; Lev., VIII, 30. Ils étaient oints comme le pontife, Exod., XL, 15, mais d'une manière plus sommaire. Cf. Fr. de Hummelauer, *In Exod. et Lev.*, p. 290-291. Voir ONCTION, t. IV, col. 1805, 1806. — On emplissait ensuite les mains des prêtres, ce qui signifie qu'on leur conférait les pouvoirs nécessaires à leur ministère, et l'on offrait les sacrifices prescrits, le veau pour le péché, Exod., XXIX,

10-14, le bélier en holocauste, Exod., XXIX, 15-18, et le bélier de consécration. Exod., XXIX, 19-28. Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 297. Cf. Bähr, *Symbolik*, t. II, p. 166-168. Toutes ces cérémonies duraient sept jours. Exod., XXIX, 35; Lev., VIII, 33. — On s'est demandé si les cérémonies de la consécration sacerdotale n'avaient pas été accomplies une fois pour toutes dans la personne des fils d'Aaron. Philon, *Vit. Mosis,* III, 16-18, et Josèphe, *Ant. jud.*, III, VIII, 6, se contentent de reproduire les passages bibliques, sans rien ajouter à ce sujet. Plusieurs auteurs pensent que la première consécration a suffi pour toute la suite des générations sacerdotales, et que le nouveau prêtre n'avait qu'à présenter l'offrande indiquée. Lev., VI, 15. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 112; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 174; Zschokke, *Historia sacra,* Vienne, 1888, p. 114. Mais, d'après Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes,* t. II, p. 232, cette opinion ne s'appuierait que sur l'interprétation défectueuse des textes rabbiniques qui rappellent au nouveau prêtre l'obligation de présenter l'offrande en question avant toute autre. Le silence des auteurs sacrés postérieurs ne peut d'ailleurs permettre de nier la consécration particulière des prêtres dans le cours des âges.



172. — Prêtre hébreu revêtu de ses vêtements sacerdotaux. D'après Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, au mot *Prêtre*.

5° *Symbolisme.* — Toutes les prescriptions relatives à la consécration des prêtres avaient leur sens symbolique. Les cérémonies duraient sept jours pour leur faire entendre qu'ils entraient au service de celui qui avait créé le monde en six jours suivis d'un septième jour de repos. Cf. Rosenmüller, *In Levit.*, Leipzig, 1798, p. 51. Parmi les difformités qui excluaient du sacerdoce figuraient aussi des défauts de l'ordre moral. La blancheur des vêtements sacerdotaux rappelait la gloire et la sainteté divines, au service desquelles les prêtres étaient appelés. Le caleçon marquait la chasteté du prêtre, la tunique de lin sa pureté de vie, la ceinture sa discrétion, la mitre sa droiture d'intention. Cf. S. Thomas, *Summ. theol.*, Iª IIæ, CII, 5 ad 10. Sur le symbolisme de l'onction, voir t. IV, col. 1806.

V. CLASSEMENT. — Quand les fils d'Éléazar et d'Ithamar se furent multipliés, il ne leur fut plus possible d'être tous employés en même temps au service du culte. A l'époque de David, il se trouvait seize chefs de famille parmi les descendants d'Éléazar, et huit seulement parmi les descendants d'Ithamar. On tira au sort le rang que devaient occuper ces vingt-quatre chefs, afin qu'ils prissent à tour de rôle le service du culte avec les prêtres de leur famille. I Par., XXIV, 3-19; II Par., VIII, 14. Cette organisation fonctionna jusqu'à la captivité de Babylone. Au retour, il ne se trouvra plus que quatre chefs de familles sacerdotales, Jadaïa, avec 973 prêtres, Emmer, avec 1052, Pheshur, avec 1247, et Harim, avec 1017. I Esd., II, 36-38; II Esd., VII, 39-42. Avec Zorobabel, il y eut 22 chefs de familles sacerdotales, II Esd., X, 2-8; XII, 1-7, et 21 seulement dans une autre liste. II Esd., XII, 12-21. Tous les noms ne sont d'ailleurs pas identiques, ce qui indique des changements dans l'organisation. Plus tard, on cite encore comme chefs de classes sacerdotales Joarib, I Mach., II, 1; XIV, 29, et Abia. Luc., I, 5. Josèphe, dans un passage dont nous n'avons que la traduction latine, et où le nombre 20 manque, d'après plusieurs critiques, *Cont. Apion.*, II, 7, ne mentionne que quatre classes de cinq mille prêtres chacune. Mais ailleurs, *Ant. jud.*, VII, XIV, 7; *Vit.*, 1, il parle de vingt-quatre classes qui se sont maintenues jusqu'à son époque. Ce dernier nombre est celui que reproduit toute la tradition juive. Cf. *Taanith.*, IV, 2; *Sukka*, V, 6-8; *Jer. Taanith.*, IV, 68a; *Tosephta Taanith.*, II; Ugolini, *Thesaurus*, t. XIII, p. 876. — Les classes sacerdotales s'appelaient *maḥleqôṭ*, ἐφημερίαι, *divisiones*, I Par., XXVIII, 13, 21; II Par., VIII, 14; XXIII, 8; XXXI, 2, 15, 16, *vices*, Luc., I, 8; *bêṭ 'âbôṭ*, οἶκοι πατριῶν, « maisons des pères », *familiæ et domus*, I Par.. XXIV, 4, 6, ou *mišmârôṭ*, « gardes », λειτουργεῖαι, *observationes*, II Par., XXXI; 16, ἐφημερίαι, *ordines*, II Esd. XIII, 30. Dans la pratique, on réservait le nom de *mišmâr* pour la classe, et celui de *bêṭ 'âb* pour ses subdivisions. Cf. *Taanith*, II, 6, 7. Josèphe appelle la classe πατρία, *Ant. jud.*, VII, XIV, 7, ou ἐφημερίς, *Vit.*, 1, et la subdivision φυλή. *Vit.*, 1; *Bell. jud.*, IV, III, 8. Les subdivisions de chaque classe variaient de cinq à neuf. Cf. *Jer. Taanith*, IV, 68a. A la tête des classes étaient des *šârîm*, « princes », ἄρχοντες, *principes*, I Par., XXIV, 5; II Par., XXXVI, 14; I Esd., VIII, 24, 29; X, 5, ou des *râ'šîm*, « chefs ». I Par., XXIV, 4, 6; II Esd., XII, 12. Par la suite, ce dernier titre désigna spécialement les chefs des subdivisions. Le nom de *zâqên*, « ancien », a aussi quelquefois le même sens. Cf. *Yoma*, I, 5; *Tamid*, I, 1; *Middoth*, I, 8. Au-dessus de toutes les classes s'exerçait naturellement l'autorité du grand-prêtre.

VI. FONCTIONS DANS LE TEMPLE. — 1° *Service hebdomadaire.* — Chaque classe faisait le service du temple pendant une semaine. C'est ce qu'on appelait αἱ ἡμέραι τῆς λειτουργίας, *dies officii*, « les jours de service ». Luc., I, 23. Le service se prenait le jour du sabbat, IV Reg., XI, 6; II Par., XXIII, 4; la classe sortante offrait encore le sacrifice du matin, et la classe suivante le sacrifice du soir. Cf. *Tosephta Sukka*, IV, 24-25; Josèphe, *Ant. jud.*, VII, XIV, 7; *Cont. Apion.*, II, 8. Pendant les semaines de la Pâque, de la Pentecôte et des Tabernacles, les vingt-quatre classes étaient de service en même temps. Cf. *Sukka*, V, 6-8. On n'a aucune donnée certaine sur l'ordre dans lequel les vingt-quatre classes se succédaient pour le service hebdomadaire. C'est donc sans aucun résultat qu'on a cherché à déduire l'année de la naissance de Jésus-Christ d'après la semaine de service attribuée à la classe d'Abia. Luc., I, 5. On lit bien dans le *Babyl. Taanith*, 29a, que la classe de Joarib était de service au moment de la destruction du Temple; mais cette information est tardive et peu sûre, et encore, pour en

tirer parti, faudrait-il savoir exactement quel rang occupaient les deux classes et à quelle époque de l'année eut lieu l'annonciation de Jean-Baptiste. Quand une classe prenait le service, chaque jour de la semaine était attribué à une ou plusieurs de ses subdivisions.

2° *Interdictions.* — Il était interdit aux prêtres du service hebdomadaire de se raser, sauf le sixième jour à cause du sabbat, d'avoir commerce avec leurs femmes et de boire du vin durant le jour; ceux qui étaient de service un jour déterminé ne pouvaient même en boire ni ce jour-là, ni la nuit, parce que c'était de nuit qu'on brûlait les graisses sur l'autel. Cf. *Taanith,* II, 7. Ces prohibitions s'inspiraient de la défense portée par le Seigneur, Num., X, 9, et aussi de la nécessité, pour le prêtre, d'être totalement et exclusivement à la fonction sainte qui lui était confiée, Elles lui rappelaient en même temps les dispositions morales de dévouement, de pureté et de pénitence que réclamait de lui le service du Seigneur.

3° *Tirage au sort.* — Chaque jour on faisait désigner par le sort les prêtres qui devaient remplir les différents offices. Luc., I, 9. Ce tirage au sort se répétait quatre fois. Le premier sort désignait celui qui devait porter les charbons de l'autel extérieur usque dans le parvis intérieur. Le second sort pourvoyait aux treize fonctions suivantes : 1. égorger l'agneau; 2. en répandre le sang; 3. enlever la cendre de l'autel intérieur; 4. disposer les lampes; 5. porter à la montée de l'autel la tête et une jambe postérieure de l'agneau; 6. les deux épaules. 7. la croupe avec la queue, l'autre jambe et les reins; 8. la poitrine et la gorge; 9. les deux côtés; 10. les intestins sur un plateau et les pieds; 11. l'offrande de farine; 12. le gâteau du grand-prêtre; 13. la libation de vin. Le troisième sort portait sur le prêtre qui devait brûler l'encens; on le choisissait parmi ceux qui n'avaient pas encore exercé cette fonction, à laquelle on ne pouvait être appelé qu'une fois dans sa vie. Enfin le quatrième sort désignait celui qui devait porter les membres de la victime de la montée de l'autel jusqu'à l'autel même.

4° *Cérémonies.* — Le détail de toutes les cérémonies quotidiennes est donné par le traité *Tamid.* On y voit que les prêtres de service, qui couchaient dans une chambre du parvis intérieur, se mettaient à l'œuvre avant même le lever du jour. Avant de procéder à l'exercice de sa fonction, chacun se lavait les mains et les pieds au bassin d'airain qui se trouvait entre le Temple et l'autel. Dès que le jour paraissait, on prenait un agneau dans la chambre des agneaux et les 93 ustensiles qui servaient chaque jour dans la chambre des ustensiles. Pendant ce temps, les deux prêtres chargés de nettoyer l'autel des parfums et les lampes arrivaient, l'un avec une clef d'or, l'autre avec un vase d'or, ouvraient la grande porte du Temple et remplissaient leur office, en disposant d'abord les cinq lampes qui étaient au couchant, puis les deux autres, à moins que ces dernières ne fussent éteintes, car alors on commençait par elles. C'est seulement à l'ouverture de la porte qu'il était permis d'immoler l'agneau. Sur les cérémonies du sacrifice lui-même, voir SACRIFICE, LIBATION, t. IV, col. 234; OBLATION, col. 1727; PARFUM, col. 2164. Quand tout était disposé pour le sacrifice, les prêtres se rendaient dans la chambre *ha-gasith* pour y réciter le *schema'* du matin. Voir PRIÈRE. Cf. *Tamid,* IV, 1-3. Ensuite, les prêtres que le sort n'avait désignés pour aucune fonction quittaient leurs vêtements sacrés. On procédait alors à l'offrande de l'encens et on brûlait l'holocauste sur l'autel. Enfin, les cinq prêtres qui avaient été employés à l'offrande de l'encens se rendaient à l'entrée du Temple et prononçaient sur le peuple la formule de bénédiction prescrite, Num., VI, 24-26, en élevant les mains et en remplaçant le nom de Jéhovah par Adonaï. Cf. *Tamid,* VII, 2; *Sota,* VII, 6. Les mêmes cérémonies se répétaient pour le sacrifice du soir, qui avait lieu vers trois heures de l'après-midi. Mais on ne tirait au sort que le nom de celui qui devait offrir l'encens. Cf. *Gem. Yoma,* 26, 1. L'encens était offert avant le sacrifice, et les prêtres n'y donnaient pas la bénédiction au peuple.

5° *Fêtes.* — Outre les sacrifices quotidiens, les prêtres en avaient d'autres à offrir à l'occasion des néoménies et des fêtes, à la Pâque, à la Pentecôte, à la fête des Tabernacles, à la nouvelle année et au jour de l'Expiation. Voir ces mots. Ils avaient aussi à s'occuper des nombreux sacrifices de toute nature que faisaient offrir les particuliers.

6° *Garde du Temple.* — Ils avaient également à garder le Temple. Les portes en étaient fermées à la tombée de la nuit et ouvertes au point du jour. Les prêtres qui couchaient dans le parvis antérieur et à qui incombait le service du jour suivant, gardaient les clefs et les transmettaient à ceux qui devaient servir après eux. Le matin, le préfet du Temple les recevait pour l'ouverture des portes. Cf. *Middoth,* I, 8, 9; *Tamid,* I, 1.

7° *Trompettes.* — Enfin, les prêtres avaient à sonner de la trompette dans le Temple. Num., X, 8-10; II Esd., XII, 41. Chaque jour ils sonnaient vingt et une fois, trois fois à l'ouverture des portes, neuf fois à la libation du matin et neuf fois à celle du soir. Cf. *Sukka,* V, 5. Voir TROMPETTE.

8° *Dignitaires.* — Un certain nombre de prêtres remplissaient, sous l'autorité du grand-prêtre, les charges qui réclamaient des titulaires permanents. Les *gisbârîm,* γαζοφύλακες, « gardiens du trésor », veillaient sur tous les biens du Temple, mobilier et apports. Les fonctions principales de ce service après ta captivité de Babylone, étaient confiées à des prêtres, II Esd., XIII, 13, les autres à des lévites. I Par., IX, 28, 29; XXVI, 20-28; II Par., XXXI, 11-19. Il fallait surtout des prêtres préposés au bon ordre du culte quotidien, puisque ceux qui s'acquittaient des fonctions de ce culte n'avaient en général à s'en occuper que deux jours par an, ce qui ne leur permettait guère de s'en rappeler tous les détails. Il y avait donc, au moins dans les derniers temps, quinze prêtres préposés aux services suivants : le sceau, les libations, les sorts, l'argent pour l'achat des victimes, la santé des prêtres malades des entrailles (voir t. IV, col. 910), les eaux, les temps, les portes, la discipline, les cymbales, la direction du chant, les pains de proposition, le parfum, les voiles, les vêtements. Cf. *Schekalim,* V, 1. Le préposé aux sorts présidait aux tirages au sort au moyen desquels on désignait chaque jour les prêtres chargés d'un office. Le préposé au sceau délivrait des cachets pour se procurer les libations auprès du préposé aux libations. Le préposé à l'argent pour l'achat des victimes recueillait l'argent déposé dans le tronc destiné à cet usage et prenait soin de fournir en échange les victimes convenables. Le préposé aux temps était le héraut chargé le matin d'appeler chacun à son poste. Le préposé à la discipline avait à réveiller et même à corriger les lévites trop lents à se mettre sur pied. Le Talmud parle encore d'autres fonctionnaires : le sagan, voir SAGAN, les *amarkelin,* cf. *Schekalim,* V, 2. probablement chargés de la caisse et des comptes, et des καθολικοί, cf. *Jer. Schekalim,* V, 49 a, probablement des trésoriers ou des subordonnés du sagan. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* p. 88-91; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi,* t. II, p. 269-299.

VII. AUTRES FONCTIONS. — 1° *A la guerre.* — Avant le combat, un prêtre était chargé de parler au peuple pour l'exhorter au courage et à la confiance en Dieu. Deut., XX, 2-4. Cf. Num., XXXI, 6; I Reg., IV, 4; II Par., XIII, 12. On appelait ce prêtre l' « oint du combat », et l'onction qu'il recevait l'assimilait au grand-prêtre sur

plusieurs points, mais ne conférait pas l'hérédité de la charge. Cf. *Sota,* VIII, 1; *Gem. Yoma,* 73, 1. Judas Machabée paraît avoir rempli la fonction d' « oint du combat ». I Mach., III, 55, 56.

2° *Lois de pureté.* — Les prêtres étaient chargés de l'application des lois concernant la pureté légale. Ils devaient savoir discerner le saint du profane, le pur de l'impur. Lev., X, 10; XI, 47; Ezech., XXII, 26; XLIV, 23. Agg., II, 11-14. Ces lois étaient devenues très compliquées, grâce aux décisions de détail portées par les docteurs. Voir IMPURETÉ LÉGALE, t. III, col. 857-860; cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* p. 105-112. Dans les cas ordinaires, les prêtres constataient l'impureté, s'il était nécessaire, indiquaient sa durée et le moyen de la faire disparaître; dans les cas douteux, ils éclairaient celui qui les consultait. Ils intervenaient nécessairement dans le cas de la femme soupçonnée d'adultère, Num., V, 11-31, voir EAU DE JALOUSIE, t. II, col. 1522; dans l'examen et la purification du lépreux, Lev., XIII, XIV, voir LÈPRE, t. IV, col. 180-184; dans l'examen de la lèpre des vêtements et des maisons, Lev., XIII, 53-59; XIV, 34-53, voir t. IV, col. 186, 187, et dans tous les cas analogues d'impureté légale. Lev., XV, 1-33. Le jugement d'un seul prêtre suffisait pour la constatation de la lèpre. Cf. *Gem. Nidda,* 50, 1; *Siphra,* 100, 1.

3° *Estimations.* — Certains rachats s'opéraient moyennant un prix laissé à l'estimation du prêtre, pour les personnes, Lev., XXVII, 3-8, pour les animaux, Lev., XXVII, 12, 13, 27, pour les maisons. Lev., XXVII, 14, 15. Voir RACHAT.

4° *Jugements.* — Quand une affaire relative à un meurtre, à une contestation, à une blessure, était trop difficile à juger, on la soumettait à la décision des prêtres. Deut., XVII, 8-12. Ils intervenaient spécialement dans le cas d'un meurtre dont l'auteur était inconnu. Deut., XXI, 5. Josaphat mit des prêtres au nombre des juges, II Par., XIX, 8-10; cf. Ezech., XLIV, 24, bien que la fonction de juge fût habituellement confiée aux anciens. Voir JUGE, t. III, col. 1835. Quand commença à fonctionner le tribunal suprême appelé sanhédrin, des prêtres en firent partie.

5° *Enseignement.* — La Loi ordonnait aux prêtres d' « enseigner aux enfants d'Israël toutes les lois que Jéhovah leur a données par Moïse ». Lev., X, 11; cf. Deut., XXXIII, 10. Ils s'acquittèrent de cette tâche d'une manière qui fut loin d'être toujours parfaite. La foi au vrai Dieu disparaissait quand cessait l'enseignement du prêtre. II Par., XV, 3. Josaphat envoya dans Juda, pour y prêcher la loi de Jéhovah, cinq de ses chefs, neuf lévites et seulement deux prêtres. II Par., XVII, 7-9. Ézéchiel, XXII, 26, se plaint que les prêtres n'enseignent plus à distinguer entre le saint et le profane, le pur et l'impur; il annonce que, chez le peuple régénéré, ils enseigneront ces choses. Ezech., XLIV, 23. Michée, III, 11, les accuse de prendre un salaire pour enseigner. Aggée, II, 12, constate que les prêtres de son temps ne savent pas faire la distinction dont parle Ézéchiel. Malachie, II, 7, 8, leur adresse les mêmes reproches : « Les lèvres du prêtre sont les gardiennes de la science, et c'est de sa bouche qu'on demande l'enseignement, parce qu'il est l'ange de Jéhovah des armées. Mais vous, vous vous êtes écartés de la voie, vous en avez fait trébucher plusieurs contre la loi, vous avez perverti l'alliance de Lévi. » Il est probable que le texte du Lévitique se rapportait beaucoup plus à la loi rituelle qu'à la loi morale. La connaissance de cette dernière venait de la conscience même, et, chaque année sabbatique, les prêtres devaient donner au peuple lecture du livre qui la rappelait. Deut., XXXI, 9-13. En fait, l'enseignement moral et religieux donné par les prêtres semble avoir été assez restreint. Voir ENSEIGNEMENT, t. II, col. 1813. Les prophètes s'en chargèrent pendant un temps; puis, après la captivité, les docteurs ou scribes, avec moins d'autorité et de sûreté dans la doctrine, prirent la tâche de l'enseignement. Les prêtres, uniquement occupés de leurs fonctions rituelles, s'en désintéressèrent à peu près complètement, sauf ceux d'entre eux qui devinrent docteurs de la loi. C'est ce qui fait que les prêtres d'Israël n'exercèrent qu'une influence médiocre sur le développement et la garde des idées morales et religieuses dans leur nation.

VIII. RÉSIDENCE. — Quand les Israélites occupèrent la Palestine, quarante-huit villes furent assignées aux membres de la tribu de Lévi, pour servir d'habitation aux prêtres et aux lévites. Num., XXXV, 1-8. Voir LÉVITIQUES (VILLES), t. IV, col. 216. Parmi ces villes, treize étaient spécialement destinées aux prêtres dans les tribus de Juda, de Siméon et de Benjamin, par conséquent dans le voisinage de Jérusalem. Jos., XXI, 4. Voir l'énumération de ces villes, t. IV, col. 217. Pourtant les prêtres n'étaient pas confinés dans ces seules villes. Partout ailleurs, ils pouvaient s'établir à leur gré, mais en s'achetant eux-mêmes des maisons et des champs. Cf. De Hummelauer, *In Num.,* Paris, 1899, p. 373. C'est pourquoi, à l'époque du schisme de Jéroboam, les prêtres et les lévites « qui se trouvaient dans tout Israël », voyant qu'on les empêchait de remplir leurs fonctions en l'honneur de Jéhovah, abandonnèrent leurs champs et leurs propriétés pour passer en Juda et à Jérusalem. II Par., XI, 13, 14. Après la captivité, les prêtres et les lévites s'établirent dans leurs villes, ce qui s'entend seulement du pays mis à la disposition des nouveaux arrivants, c'est-à-dire de Jérusalem et de Juda. II Esd., VII, 6, 73. A Jérusalem même se fixèrent 1192 prêtres, II Esd., XI, 4, 10-14, 1760 d'après II Par., IX, 13. Les villes et bourgades de Juda en reçurent aussi. I Esd., II, 70; II Esd., VII, 73; XI, 3, 20, 36. Le voisinage de Jérusalem était certainement préféré, parce qu'il rendait plus faciles les voyages au Temple. Le prêtre Zacharie demeurait dans la montagne de Juda. Luc., I, 39.

IX. RESSOURCES. — Les prêtres, comme tous les lévites, n'avaient pas de domaine territorial; ils appartenaient exclusivement au service de Dieu, et Dieu devait être lui-même leur part et leur héritage au milieu d'Israël. Num., XVIII, 20; Jos., XIII, 14. Voici par quels moyens Dieu assurait leur subsistance et celle de leur famille. Il y a quelques divergences de détail à ce sujet entre le Lévitique et le Deutéronome; mais elles se concilient assez aisément, ou parfois accusent une modification dans la législation.

1° *Sacrifices.* — Dans le sacrifice pour le péché, tout revenait au prêtre, Num., XVIII, 9, 10, sauf l'un des deux oiseaux qu'offraient les pauvres, Lev., V, 7, et tout ce qui était offert pour le péché d'un prêtre. Lev., VI, 23. — Dans le sacrifice pour le délit, tout revenait également au prêtre. Lev., VII, 7; Num., XVIII, 9, 10. — Dans les oblations, tout était pour le prêtre, sauf la poignée de farine prélevée pour l'autel. Lev., II, 3, 10; VI, 9-11; VII, 9, 10, 14; X, 12, 13; Num., XVIII, 9, 10; Ezech., XLIV, 29. — Les prêtres avaient encore pour eux les douze pains de proposition. Lev., XXIV, 5-9. — Dans les sacrifices pacifiques, la poitrine et la cuisse droite de la victime étaient pour le prêtre. Lev., VII, 30-34; X, 14, 15. — Dans les holocaustes, les prêtres n'avaient pour eux que la peau de la victime; mais le revenu ne laissait pas que d'être fort appréciable, à cause du grand nombre des victimes. Cf. Philon, *De præmiis sacerdot.,* 4, édit. Mangey, t. II, p. 235. Le rituel babylonien assignait aussi, aux prêtres et aux serviteurs des temples, la part des victimes qui devait leur revenir après les sacrifices de bœufs et de moutons, ainsi que les poissons, légumes, vêtements, etc., auxquels ils avaient droit. Cf. Dhorme, *Textes religieux,* Paris, 1907, p. 391-393.

2° *Prémices.* — Elles portaient sur le froment, l'orge, les raisins, les figues, les grenades, les olives et le miel. Deut., VIII, 8; XXVI, 5-10; Num., XVIII, 13; II Esd., X, 36. Voir PRÉMICES, col. 598. On y joignait ce qu'on appelait la *ṭerûmâh,* « offrande », prélevée sur le meilleur des champs et des arbres fruitiers, et consistant surtout en grains, vin et huile. On donnait de 1/40 à 1/60 de la récolte, suivant la générosité de chacun. Num., XVIII, 12; II Esd., X, 38. Cf. *Terumoth,* I, 7; IV, 3; etc.

3° *Dîme.* — Elle portait sur tout ce qui croît de la terre et sert à la nourriture. Elle servait à alimenter non seulement les prêtres, mais aussi les lévites, qui d'ailleurs versaient encore aux prêtres la dîme de la dîme. Num., XVIII, 20-32; II Esd., X, 38-40. Voir DÎME, t. II, col. 1434.

4° *Pain.* — On devait aux prêtres une partie du pain préparé, Num., XV, 17-21; II Esd., X, 28, ce que saint Paul appelle ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος, « prémices de la masse », Rom., XI, 16, et ce qui fait l'objet du traité *Challa* de la Mischna. La redevance portait sur 1/24 pour les particuliers et sur 1/48 pour les boulangers. *Challa,* II, 7.

5° *Premiers-nés.* — Exod., XIII, 11-16; XXII, 29, 30; XXXIV, 19, 20; Deut., XV, 19-23. Le premier-né de la femme était racheté au prix de cinq sicles d'argent, qui appartenaient aux prêtres. Num., XVIII, 15, 16; II Esd., X, 37. Le premier-né des animaux purs leur était aussi destiné, sauf la graisse et le sang, qui allaient à l'autel. Num., XVIII, 17-18; Deut., XV, 19, 20; II Esd., X, 37. S'il avait quelque défaut, sa destination était la même, mais on ne l'offrait pas à l'autel. Deut., XV, 19-23. Le premier-né des animaux impurs se rachetait à prix d'argent, sauf celui de l'âne, qui se rachetait pour un agneau, toujours au profit des prêtres. Exod., XIII, 13; XXXIV, 20; Num., XVIII, 15; II Esd., X, 37. Voir PREMIER-NÉ, col. 603; RACHAT.

6° *Viande.* — Sur tout animal de gros ou menu bétail que l'on abattait, les prêtres avaient droit à trois morceaux, l'épaule, les mâchoires et l'estomac. Deut., XVIII, 3. Cf. *Chullin,* X.

7° *Toisons.* — Deut., XVIII, 4; Tob., I, 6. Cf. *Chullin,* XI, 1, 2. La redevance n'était due que par celui qui avait plusieurs brebis, deux d'après l'école de Schammaï, cinq d'après celle de Hillel.

8° *Vœux.* — Le produit des vœux de toute nature devait être versé aux prêtres, soit sous forme réelle, soit sous forme de rachat, Lev., XXVII, 2-33; Deut., XXIII, 21-23; Matth., XV, 5; Marc., VII, 11; mais il était probablement employé aux besoins du culte. Cf. *Schekalim,* IV, 6-8. Voir RACHAT, VŒU.

9° *Anathèmes.* — Tout ce qui était voué à Jéhovah par anathème, sauf les personnes, allait aux prêtres sans pouvoir être racheté. Lev., XXVII, 28; Num., XVIII, 14; Ezech., XLIV, 19.

10° *Restitutions.* — Quand un coupable voulait réparer le préjudice causé au prochain, il rendait le bien mal acquis avec majoration d'un cinquième, et si le lésé n'était plus là et n'avait plus de représentant, la restitution profitait aux prêtres. Num., V, 6-10. Cf. Schürer, *Geschichte,* t. II, p. 243-257; F. Buhl, *La société israélite d'après l'A. T.,* trad. de Cintré, Paris, 1904, p. 135-139.

X. USAGE DES RESSOURCES. — 1° *Centralisation.* — Certaines ressources, à raison de leur nature même, comme le pain, la viande, etc., ne pouvaient être portées au loin. On les remettait donc au prêtre là où il se trouvait. Cf. *Terumoth,* II, 4. D'après *Challa,* IV, 8, 9, on pouvait remettre à tout prêtre le pain, le produit de l'anathème, les animaux premiers-nés, l'argent du rachat du fils premier-né, celui du premier-né de l'âne, les morceaux de l'animal abattu, la toison. Tout le reste était centralisé à Jérusalem. II Par., XXXI, 11, 12; II Esd., XII, 43; XIII, 5; Mal., III, 10.

2° *Répartition.* — Les ressources sacerdotales, au moins celles qui étaient apportées à Jérusalem, se répartissaient entre tous les prêtres. Sous Ézéchias, les distributions se faisaient dans les villes sacerdotales par des lévites préposés à ce service. II Par., XXXI, 15-19. Les prêtres qu'une difformité corporelle écartait du service de l'autel avaient part aux distributions au même titre que les autres. Lev., XXI, 22. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* III, XII, 2; *Bell. jud.,* V, V, 7; *Sebachim,* XII, 1.

3° *Consommation.* — Les choses très saintes ne pouvaient être consommées que par les prêtres seuls dans le Temple; on en comptait dix : les quadrupèdes du sacrifice expiatoire, les oiseaux du même sacrifice, les victimes pour le délit certain, celles pour le délit douteux, celles des sacrifices pacifiques publics, le *log* d'huile du lépreux, les deux pains de la Pentecôte, les pains de proposition, les restes des oblations et la gerbe pascale. On en comptait quatre autres qui devaient être utilisées à Jérusalem même : les premiers-nés des animaux, les prémices, ce qu'on réservait dans le sacrifice du nazaréen et les peaux des victimes très saintes. Enfin, il y en avait dix dont on pouvait faire usage hors de Jérusalem : la *terumah,* la dîme des dîmes, le pain de la *challa,* ce qui provenait des animaux abattus, le prix du rachat du fils premier-né, celui du premier-né de l'âne, le champ voué à Jéhovah, le champ de l'anathème et le produit de la restitution dévolue aux prêtres. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* p. 97, 98. Tous ces biens, à l'exception des dix premiers qualifiés de « choses très saintes », pouvaient être utilisés par le prêtre et sa famille, femmes, filles et esclaves; mais elles étaient interdites au mercenaire et à la fille mariée à un homme qui n'était pas prêtre. Lev., XXII, 1-16. Dans tous les cas, il fallait être en état de pureté légale pour participer à l'usage de ces biens.

4° *Condition économique des prêtres.* — La législation assurait ainsi, d'une manière assez large, la subsistance des prêtres. Car, ce n'étaient pas seulement leurs compatriotes de Palestine qui leur versaient de multiples redevances; ceux de la dispersion ne manquaient pas de remplir leur devoir à cet égard. Cf. *Challa,* IV, 7-11; *Chullin,* X, 1; Philon, *De monarch.,* II, 3; *Leg. ad Caj.,* 23, 40, édit. Mangey, t. II, p. 224, 568, 592; Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, VII, 2; XVI, VI, 2-7; Cicéron, *Pro Flacco,* 28, etc. D'autre part, les prêtres n'avaient pas à s'occuper des besoins du culte, puisque des redevances spéciales y pourvoyaient. Rien ne les empêchait d'acquérir des propriétés en dehors de leurs villes, et, à ce point de vue, ils étaient assimilés aux autres Israélites. III Reg., II, 26; Jer., I, 1; etc. Mais, en tant que prêtres, ils n'avaient pas d'autre propriété territoriale que celle qui leur était assignée par la Loi, et comme les redevances qui leur étaient servies étaient à peu près toutes de nature mobilière, il n'y avait pas à craindre que la propriété foncière s'accumulât entre leurs mains. Au retour de la captivité, Artaxerxès ne voulut pas que les prêtres et les autres ministres du Temple fussent soumis aux impôts communs. I Esd., VII, 24. Sans doute, le nombre des prêtres avait augmenté avec le temps ; mais les autres familles israélites s'accroissaient dans la même proportion que celle d'Aaron, et, avec la population, augmentaient les sacrifices, les dîmes et les autres sources de revenus. Dieu avait ainsi voulu assurer à ses prêtres une situation honorable aux yeux d'un peuple qui regardait l'aisance et la prospérité temporelle comme les marques habituelles de la faveur divine. Il ne fallait pas non plus que les prêtres de Jéhovah fissent trop mauvaise figure à côté de ceux des dieux égyptiens et babyloniens, et des prêtres schismatiques ou idolâtriques de leur voisinage immédiat. Tous auraient donc pu vivre à l'aise si les redevances recueillies leur avaient toujours été équitablement réparties.

XI. LES PRÊTRES DANS L'HISTOIRE. — 1° *De Moïse aux rois.* — Le sacerdoce aaronique établi par Moïse ne fut pas installé sans opposition, comme le montre la révolte des rubénites Dathan et Abiron, qu'appuya le lévite Coré et à laquelle prirent part deux cent cinquante Israélites, « princes de l'assemblée, appelés au conseil et hommes de renom. » Num., XVI, 1-2. Il fallut un châtiment terrible pour faire prévaloir la volonté de Jéhovah, et encore les Israélites ne se soumirent-ils pas de bon gré à la leçon qui leur était donnée, de sorte qu'il fallut que le châtiment recommençât pour les mettre à la raison. Num., XVI, 41-49. Une loi nouvelle rappela ensuite à tous le respect qu'ils devaient au prêtre et au juge : « Tu les consulteras, et ils te feront connaître ce qui est conforme au droit... Tu agiras selon la loi qu'ils enseigneront et selon la sentence qu'ils auront prononcée, sans te détourner ni à droite ni à gauche de ce qu'ils t'auront fait connaître. Celui qui, se laissant aller à l'orgueil, n'écoutera pas le prêtre qui se tient là pour servir Jéhovah, ton Dieu, ou qui n'écoutera pas le juge, sera puni de mort. » Deut., XVII, 9-12. Dès lors, on ne vit plus se produire de protestation sérieuse contre le sacerdoce issu d'Aaron. Les prêtres exercèrent la fonction qui leur était dévolue dans les marches et dans les combats, Num., X, 5-10; au passage du Jourdain, Jos., III, 13-17, et à la prise de Jéricho. Jos., VI, 12-16. — Du temps des Juges, on vit un simple lévite entrer comme prêtre au service d'un Éphraïmite, du nom de Michas, moyennant dix sicles d'argent par an, une provision de vêtements et la nourriture. Jud., XVII, 10. Il fut ensuite enlevé par les Danites qui le prirent à leur service, puis installèrent à Laïs, comme prêtres, des descendants de Gersam, fils de Moïse. Jud., XVIII, 19, 20, 30. Ces prêtres, bien que lévites, étaient aussi illégitimes que le culte qu'ils exerçaient. Leur tentative demeura isolée. — La faiblesse du grand-prêtre Héli fut cause que ses fils deshonorèrent le sacerdoce par leur rapacité, attirèrent le mépris des Israélites sur les sacrifices et provoquèrent de terribles châtiments, la défaite d'Israël par les Philistins, la prise de l'Arche, la mort d'Héli et leur propre mort. I Reg., II, 12-17; IV, 1-18. Samuel fut suscité par Dieu pour rétablir l'honneur du sacerdoce et du culte divin. Il était de la tribu de Lévi, mais non de la famille d'Aaron, puisqu'il descendait de Lévi par Coré. I Par., VI, 34-38. « Moïse et Aaron parmi ses prêtres, et Samuel parmi ceux qui invoquent son nom, » dit le Ps. XCIX (XCVIII), 6. Un homme de Dieu dit à Héli, de la part du Seigneur : « Je me susciterai un prêtre fidèle, qui agira selon mon cœur et selon mon âme; je lui bâtirai une maison stable et il marchera toujours devant mon oint. Et quiconque restera de ta maison viendra se prosterner devant lui pour avoir une pièce d'argent et un morceau de pain, et il dira : Mets-moi, je te prie, à quelqu'une des fonctions du sacerdoce, afin que j'aie un morceau de pain à manger. » I Reg., II, 35, 36. La prophétie se réalisa quand le pontificat fut enlevé à Abiathar, quatrième successeur d'Héli, de la descendance d'Éléazar, pour être conféré à Sadoc, de la descendance d'Ithamar, quatrième fils d'Aaron. III Reg., II, 26, 27, 35. Les petits-fils et descendants d'Héli en furent alors réduits à exercer les fonctions de simples prêtres. Il est bien dit, dans un commentaire faussement attribué à saint Jérôme, *In I ad Cor.*, I, 2, t. XXX, col. 717, que le « prêtre fidèle » n'était autre que Samuel. Mais saint Jérôme lui-même, *Quæst, hebr. in I Reg.*, t. XXX, col. 1333, n'exprime nullement cet avis, et enregistre seulement l'opinion de ceux qui pensent que tout le passage I Reg., II, 27-36, se rapporte à une époque antérieure et a été inséré ici pour l'honneur de Samuel. Saint Augustin, *De Civ. Dei*, XVII, 5, 2, dit également qu'il ne peut pas s'agir ici de Samuel, qui était lévite, mais non de la famille d'Aaron. Cf. *Cont. Faustum*, XII, 33, t. XLII, col. 271. Les fonctions de juge et de prophète n'exigeaient nullement le sacerdoce, et si Samuel conféra l'onction royale à Saül, I Reg., X, 1, et à David, I Reg., XVI, 13, il ne paraît pas qu'il fallût être prêtre pour cet office. IV Reg., IX, 6. Mais Samuel offrait des sacrifices, I Reg., VII, 9, 10; IX, 8; Eccli., XLVI, 19 (16) : « Il offrit un agneau encore à la mamelle. » Aucun reproche n'est adressé au prophète à ce sujet. C'est donc qu'il agissait en vertu d'une inspiration divine, ou qu'il n'offrait de sacrifices que par le ministère habituel des prêtres. Voir SAMUEL.

2° *Sous les rois.* — Le transport définitif de l'Arche à Jérusalem fixa dans la nouvelle capitale le culte de Jéhovah, et David offrit des sacrifices d'actions de grâces et des holocaustes. II Reg., VI, 17. Il le fit, bien entendu, par le ministère des prêtres, pour ne pas encourir la réprobation qui avait frappé Saül. I Reg., XIII, 9-14. En Égypte, les pharaons étaient les souverains sacrificateurs. Dieu ne voulait pas qu'il en fût ainsi en Israël; il y maintint toujours très formellement la prérogative qu'il avait attribuée à la descendance d'Aaron. David s'occupa de l'organisation du culte à Jérusalem; il divisa les prêtres en vingt-quatre classes, de concert avec Sadoc et Achimélech, afin d'assigner à chaque classe son tour de service. I Par., XXIV, 1-19. Les prêtres figuraient aussi dans l'armée et y exerçaient même des commandements. I Par., XII, 27, 28; XXVII, 5, 6. Avec Salomon, l'organisation préparée par David commença à fonctionner dans le nouveau Temple. II Par., VIII, 14, 15. Après lui, les choses changèrent de face. Les prêtres avaient leurs villes sacerdotales; mais un bon nombre d'entre eux s'étaient établis dans tout le pays. Ils y avaient avantage, parce que, tout en restant assurés des ressources générales de leur ordre, ils pouvaient profiter en plus des redevances locales qu'il était impossible ou qu'il n'était pas nécessaire de centraliser à Jérusalem. Le schisme de Jéroboam les obligea à se replier sur le territoire du royaume de Juda et à abandonner ainsi la plus grande partie du pays précédemment occupé. II Par., XI, 13, 14. Il dut en résulter une certaine gêne pendant quelque temps; car le nombre des prêtres restait à peu près tel qu'à l'époque de David et de Salomon, alors que le royaume de Juda était seul désormais à assurer leur subsistance, et rares furent ceux d'Israël qui continuèrent à s'acquitter des redevances légales. Tob., I, 6-8. La situation fut souvent aggravée par l'idolâtrie des rois et celle du peuple, ce qui commença dès le règne de Roboam. II Par., XII, 1. Il est évident que ceux qui se détournaient de Jéhovah pour passer au culte des idoles ne se préoccupaient guère d'acquitter leurs redevances envers le sacerdoce aaronique. Beaucoup de prêtres durent être souvent réduits, comme les descendants d'Héli, à solliciter une fonction active dans le service du culte, afin d'avoir un morceau de pain à manger. I Reg., II, 36. — Sous les ordres du grand-prêtre Joïada, les prêtres et les lévites furent les agents actifs de la révolution qui détrôna Athalie, pour mettre à sa place le roi légitime, Joas. IV Reg., XI, 4-16; II Par., XXIII, 1-15. Quelques années plus tard, Joas blâma la négligence des prêtres qui n'avaient pas dignement entretenu la maison du Seigneur, et prit des mesures pour faire tout remettre en état. IV Reg., XII, 6-16; II Par., XXIV, 4-14. Le roi Ozias, qui eut la témérité d'imiter Saül et de s'ingérer dans une fonction qui n'appartenait qu'aux prêtres, fut frappé de Dieu, toujours jaloux de faire respecter les prérogatives de son sacerdoce. IV Reg., XV, 5; II Par., XXVI, 16, 21. Ézéchias rouvrit les portes du Temple fermées par Achaz, y rétablit les prêtres dans leurs fonctions, restaura le culte de Jéhovah, fit reprendre par le peuple l'habitude de s'acquitter des redevances sacrées et en assura l'équitable répartition. II Par., XXIX, 3-XXXI, 21. — Pendant son long règne

de cinquante-cinq ans, Manassé installa le culte idolâtrique dans le Temple même, sans que les prêtres paraissent avoir fait une sérieuse opposition à un tel attentat. II Par., XXXIII, 2-10; IV Reg., XXI, 2-9. Les prophètes seuls protestèrent, bien qu'inutilement. IV Reg., XXI, 10-15. Une dernière restauration du culte eut lieu sous Josias, avec le concours du grand-prêtre Helcias. IV Reg., XXII, 3-XXIII, 28; II Par., XXXIV, 8-XXXV, 19. — A travers toutes ces vicissitudes de la religion, selon le caprice des rois infidèles, on ne voit guère les prêtres prendre un parti décisif en faveur du culte de Jéhovah. Les prophètes nous donnent le secret de cette apathie. Il n'y avait évidemment pas à compter, pour maintenir le peuple dans la fidélité, sur les prêtres d'Israël, qui n'avaient qu'un sacerdoce fictif et dont Osée décrit l'ignorance, la scélératesse et le châtiment prochain. Ose., IV, 6-9; V, 1-9; VI, 6-10. En Juda même, les prêtres se laissaient entrainer au mal. Déjà Isaïe, XXVIII, 7, 8, reproche leurs ignobles ivresses aux prêtres qui ont à rendre la justice. Cf. Is., LVI, 10-12. Sophonie, III, 4, accuse les prêtres de profaner les choses saintes et de violer la loi. Jérémie, prêtre lui-même, donne des détails significatifs sur la conduite des autres prêtres. Ils ne s'inquiètent pas de Jéhovah et n'ont de pensée et de culte que pour les idoles et pour l' « armée des cieux ». Jer., II, 8, 26; VIII, 1, 2; cf. Ezech., XLIV, 12. Les faux prophètes sont leurs oracles, Jer., V, 31, le mensonge est leur loi. Jer., VI, 13; VIII, 10. « Prophètes et prêtres sont des profanes, et dans ma maison même, j'ai trouvé leur méchanceté, dit Jéhovah. » Jer., XXIII, 11. Comme les rois, les chefs et le peuple, les prêtres ont tourné le dos à Dieu. Jer., XXXII, 32. Il n'est donc pas étonnant que le châtiment terrible soit tombé sur Jérusalem et tout le pays, « à cause des péchés de ses prophètes, des iniquités de ses prêtres qui répandaient dans son enceinte le sang des justes. » Lam., IV, 13. Ézéchiel, prêtre lui aussi, formule les mêmes accusations : « Les prêtres ont violé ma loi et profané mon sanctuaire; ils ne distinguent pas entre le saint et le profane, ils n'enseignent pas la différence entre celui qui est souillé et celui qui est pur, ils détournent les yeux de mes sabbats et je suis profané au milieu d'eux. » Ezech., XXII, 26. Les chefs des prêtres eux-mêmes multipliaient les transgressions et profanaient la maison de Jéhovah. II Par., XXXVI, 14. Aussi devinrent-ils victimes de la captivité, avec le peuple qu'ils n'avaient pas su maintenir dans le devoir. Tous les prêtres ne furent pas transportés, sans doute; les pauvres furent laissés en Palestine. Mais au milieu d'une population amoindrie et ruinée, sans Temple et sans culte, ils ne pouvaient que végéter misérablement. Il ne resta plus en fonction dans le pays que ces prêtres improvisés en Samarie après la première déportation, et qui alliaient sacrilègement le culte de Jéhovah à celui des dieux étrangers. IV Reg., XVII, 27-41.

3° *Après la captivité.* — Avec Zorobabel revinrent en Palestine quelques milliers de prêtres, 4289 d'après I Esd., II, 36-39, et II Esd., VII, 39-42. On dut écarter, au moins provisoirement, ceux qui ne furent pas à même de fournir la preuve de leur descendance aaronique. II Esd., II, 61-63. Les prêtres reprirent l'exercice de leurs fonctions, selon la loi de Moïse, I Esd., III, 2; VI, 18; II Esd., VIII, 14; X, 29, 34, et participèrent à tout ce qui se fit pour la reconstruction du Temple et des murs de la ville. Les prêtres revenus de l'exil appartenaient à quatre familles, I Esd., II, 36-38; II Esd., VII, 39-42. Ces quatre familles comprenaient vingt-deux chefs au temps du grand-prêtre Josué, II Esd., XII, 1-7, et du grand-prêtre Joakim, II Esd., XII, 12-21. A l'époque d'Esdras, des Israélites, et même des prêtres et des lévites prirent pour épouses des étrangères, contrairement à la Loi. I Esd., IX, 1, 2. Dix-sept prêtres, dont les noms sont cités, s'étaient rendus coupables de cette infraction; ils jurèrent de renvoyer leurs femmes et d'expier leur faute. I Esd., X, 18-22. Plus tard, Néhémie chassa le fils même du grand-prêtre, qui s'était allié à une étrangère. II Esd., XIII, 28. Il s'en faut que tout fût parfait parmi les prêtres de ce temps. Malachie, I, 6-14, leur reproche sévèrement d'offrir à l'autel des victimes indignes de Dieu. Il leur annonce le châtiment qui les frappera, Mal., II, 1-9; III, 2-3, et prédit à cette occasion l'oblation pure qu'un jour Dieu substituera aux anciennes victimes. Mal., I, 10, 11. On comprend que, dans ces conditions, l'influence religieuse qu'auraient pu exercer les prêtres ait passé peu à peu aux mains des scribes. Voir SCRIBES. — Les devoirs envers le prêtre étaient néanmoins rappelés au peuple. Osée, IV, 4, avait comparé les Israélites impies à « celui qui aurait un procès avec le prêtre », c'est-à-dire qui contesterait ses droits légitimes au vrai prêtre de Jéhovah et mériterait ainsi les plus graves châtiments. Deut., XVII, 12. Le fils de Sirach recommande de rendre aux ministres du Seigneur ce qui leur est dû :

> Crains le Seigneur de toute ton âme,
> Et tiens ses prêtres en grand honneur.
> Aime de toutes tes forces celui qui t'a fait,
> Et ne délaisse pas ses ministres.
> Crains le Seigneur et honore le prêtre,
> Donne-lui sa part, comme il est prescrit :
> La victime pour le délit avec le don des épaules,
> La sainte oblation et les prémices dues aux saints.
>
> Eccli., VII, 31-34.

Il fait ensuite l'éloge du grand-prêtre Simon, qui officiait si majestueusement et autour duquel les autres prêtres remplissaient leurs fonctions saintes. Eccli., L, 1-21. — Sous la domination des rois de Syrie, le prêtre Matathias et ses cinq fils, Jean, Simon, Judas, Éléazar et Jonathas, prirent l'initiative d'un soulèvement national pour délivrer le pays du joug étranger et rétablir le culte de Jéhovah dans sa splendeur. I Mach., II, 1-5. Ils réussirent dans leur double entreprise. Ils donnèrent eux-mêmes l'exemple de l'obéissance à toutes les prescriptions de la loi mosaïque. Ils gouvernèrent le peuple juif avec une indépendance complète à partir de Simon, en l'an 142, jusqu'à la prise de Jérusalem par Pompée, en l'an 63. Jonathas, en 161, fut même investi du souverain pontificat, qui resta dans la famille machabéenne jusqu'en l'an 37 et passa successivement à huit grands-prêtres après Jonathas. Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 306; MACHABÉES, t. IV, col. 480-487. Il est probable qu'un certain nombre de prêtres se laissèrent entrainer aux pratiques idolâtriques mises à la mode par les rois de Syrie; car il est noté que, pour purifier le sanctuaire, Judas Machabée « choisit des prêtres sans défauts, attachés à la loi de Dieu ». I Mach., IV, 42. Les prêtres prenaient part aux luttes soutenues par leurs chefs, et plusieurs périrent dans les combats, parfois par leur propre imprudence. I Mach., V, 67. Quand Nicanor menaça les prêtres de détruire le Temple s'ils ne lui livraient Judas Machabée, ceux-ci en appelèrent à Dieu pour les secourir et ils furent exaucés; II Mach., XIV, 31-34. — Vers l'an 160, Onias IV, fils du grand-prêtre Onias III, éleva un temple à Léontopolis, en Égypte, et, sous sa direction, des prêtres aaroniques y célébrèrent le culte suivant les règles mosaïques, tout en se maintenant en relations avec le sacerdoce de Jérusalem. Cette entreprise ne fut pas bien vue des Juifs de Palestine. Voir ONIAS IV, t. IV, col. 1818-1819.

4° *A partir de Jésus-Christ.* — Quand Jean-Baptiste commença sa prédication, on envoya de Jérusalem des prêtres et des lévites pharisiens pour lui demander ce qu'il était. Joa., I, 19, 24. C'étaient des représentants du sanhédrin, exerçant ainsi le droit qu'il avait de sur-

veiller les manifestations religieuses qui se produisaient dans le pays. — Notre-Seigneur lui-même semble avoir eu peu de rapports avec les prêtres. Il reconnaît cependant la légitimité de leur ministère dans le Temple, Matth., XII, 4, 5, et renvoie à leur examen le lépreux qu'il a guéri. Matth., VIII, 4; Marc., I, 44; Luc., V, 14. — Depuis que le pontificat suprême était tombé sous la dépendance absolue du pouvoir civil, qui se réservait la nomination du grand-prêtre, c'est-à-dire depuis Hérode, le haut sacerdoce se recrutait dans la secte des sadducéens, qui ne croyaient pas à la vie future et ne songeaient qu'aux honneurs, aux richesses et à la jouissance. Parmi les descendants d'Aaron, les riches seuls étaient admis à exercer leurs fonctions dans le Temple, avec la faculté de les exploiter conformément à leurs intérêts. Les autres prêtres vivaient dans l'abandon, la pauvreté et l'ignorance. Des grands-prêtres en vinrent à faire piller par leurs serviteurs les greniers contenant des dîmes destinées aux prêtres, si bien que ceux-ci mouraient de misère. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VIII, 8; IX, 2. Ceux qui jouissaient de la faveur des grands n'en avaient pas plus d'influence morale pour cela. Ils ne se préoccupaient plus que de la forme matérielle du culte, surtout dans ce qu'il avait d'honorifique et de lucratif. Il n'est pas surprenant que, dans ces conditions, leur influence morale fût à peu près nulle sur le peuple. Déjà même les meilleurs prêtres aaroniques eussent été impuissants à procurer le salut de leur nation et à travailler à celui de l'humanité, parce que la religion qu'ils représentaient n'avait pas grâce pour assurer ce bien et d'ailleurs touchait à sa fin. Notre-Seigneur le donne à comprendre dans sa parabole du bon Samaritain, qui représente le prêtre de l'ancienne loi passant auprès du malheureux blessé et ne faisant rien pour lui, par impuissance plus encore que par mauvais vouloir, Luc., X, 31. Beaucoup de ces pauvres prêtres s'en rendirent compte; la grâce aidant, une multitude d'entre eux obéirent à la foi chrétienne. Act., VI, 7. — Bien que les prêtres influents au point de vue politique appartinssent à la secte sadducéenne, Act., V, 17; cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, IX, 1, il s'en faut cependant qu'on ait le droit d'identifier le sacerdoce avec le sadducéisme. Les principaux seuls se rattachaient à la secte; beaucoup d'autres étaient pharisiens, et les pharisiens défendaient avec zèle les droits légitimes du sacerdoce et lui reconnaissaient la première place dans la théocratie. Cf. *Chagiga,* II, 7; *Horayoth,* III, 8; *Gittin,* V, 8. Leur opposition ne visait que les prêtres inféodés au sadducéisme et au pouvoir civil, étranger à la nation. Au temps des Machabées, la hiérarchie sociale se composait de quatre éléments : le grand-prêtre, le sénat ou le conseil des anciens, les prêtres et le peuple. I Mach., XII, 6; XIV, 20. A l'époque évangélique, les prêtres n'étaient pas déchus de ce rang. Un certain nombre d'entre eux faisaient même partie du sanhédrin, soit dans la classe des grands-prêtres, soit dans celle des anciens, soit dans celle des scribes. Voir SANHÉDRIN. Dans les synagogues, les prêtres avaient la préséance; ils étaient appelés les premiers à faire la lecture. Cf. *Gittin,* V, 8. — Le sacerdoce judaïque, aboli en droit par la mort de Jésus-Christ, le fut en fait par la ruine définitive du Temple. On voulut croire d'abord que le désastre n'était que provisoire, comme au temps des Chaldéens. Les docteurs suspendirent donc le paiement des redevances qui avaient pour objet l'entretien du Temple et l'exercice public du culte; mais les autres furent maintenues et on les acquitta, en général, là où se trouvaient des prêtres. Cf. *Schekalim,* VIII, 8. Mais il fallut ensuite se rendre à l'évidence. Les prêtres avaient perdu leur raison d'être, puisqu'il n'y avait plus de fonctions rituelles à remplir. Ils furent remplacés par les docteurs ou rabbins, qui n'avaient pas besoin de temple pour une religion privée de sacrifice et réduite au service des synagogues.

IV. SACERDOCE CHRÉTIEN. — 1° *Sacerdoce de Jésus-Christ.* — 1. Jésus-Christ a été le prêtre par excellence de la loi nouvelle. Il a été appelé à cette fonction par Dieu même, qui déjà s'était réservé d'appeler, en la personne d'Aaron, les prêtres de la loi ancienne, Heb., V, 4, 5. Cet appel a eu lieu quand Dieu lui a dit : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui, » Ps. II, 7, et encore : « Tu es prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech. » Ps. CX (CIX), 4. — Notre-Seigneur n'est pas de la tribu de Lévi, mais de celle de Juda. Son sacerdoce ne se rattache donc pas à celui d'Aaron. Il est prêtre selon l'ordre de Melchisédech, c'est-à-dire à la manière de ce « roi de justice » et « roi de paix », dont l'Écriture n'indique pas la généalogie, mais auquel Abraham, père de toute la race lévitique, rend lui-même hommage et donne la dîme. Le sacerdoce de Jésus-Christ ne dérive donc pas de celui d'Aaron; il a sur lui une supériorité figurée déjà par les devoirs qu'Abraham a rendus à Melchisédech. Heb., VII, 1-7. — Le sacerdoce aaronique a été établi sans serment, Dieu ne lui ayant jamais promis l'exercice perpétuel de ses fonctions; aussi les prêtres se succédaient-ils les uns aux autres parce que la mort les arrêtait. Le sacerdoce de Jésus-Christ a été établi avec serment : « Le Seigneur l'a juré, il ne s'en repentira pas : Tu es prêtre pour toujours. » De plus, il demeure éternellement et ne se transmet point, parce que celui qui le possède est toujours vivant. Heb., VII, 20-25. — Les prêtres lévitiques étaient sujets au péché; se souvenant de leur faiblesse, ils étaient capables de se montrer indulgents envers les autres, mais devaient nécessairement commencer par offrir des sacrifices pour eux-mêmes. Jésus-Christ est un grand-prêtre « saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs, élevé au-dessus des cieux ». Il n'a donc pas besoin d'offrir de victimes pour lui-même; mais il s'est offert pour les péchés du peuple et a été exaucé pour sa piété. Heb., V, 1-9; VII, 26-28. — Les prêtres anciens exerçaient leur ministère dans des sanctuaires faits de main d'homme, le Tabernacle et le Temple; il y avait là un Saint des saints caché par un voile, et de multiples prescriptions charnelles auxquelles les prêtres étaient assujettis. Le ministère sacerdotal de Jésus-Christ, après avoir commencé sur terre, s'exerce maintenant « à la droite du trône de la majesté, dans les cieux », où est assis Jésus-Christ, « comme ministre du sanctuaire et du vrai tabernacle, qui a été dressé par le Seigneur, et non par un homme, » et il y est « toujours vivant pour intercéder » en faveur des hommes. Heb., VII, 25; VIII, 1, 2; IX, 1-11. — Les sacrifices des anciens prêtres se multipliaient indéfiniment, parce qu'ils étaient inefficaces et ne pouvaient procurer que la pureté de la chair. Le sacrifice de Jésus-Christ est unique, parce qu'il purifie les âmes elles-mêmes, abolit le péché une fois pour toutes, a une vertu toute puissante et assure le salut éternel à ceux qui veulent en profiter. Heb., V, 9; VII, 25; IX, 12-14. Jésus-Christ a donc été revêtu d'un véritable sacerdoce, supérieur au sacerdoce lévitique par son origine, son unité, sa sainteté et son efficacité. — 2. « Tout grand-prêtre, pris d'entre les hommes, est établi pour les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés. » Heb., V, 1. Jésus-Christ n'a offert qu'un seul sacrifice « par lequel il a procuré la perfection pour toujours à ceux qui sont sanctifiés. » Heb., X, 14. Ce sacrifice est celui de la croix, que le sacrifice eucharistique représente et continue. Voir SACRIFICE. Cf. De Condren, *Idée du sacerdoce et du sacrifice de J.-C.,* Paris, 1858, p. 19-45. — 3. Les Pères appliquent à Jésus-Christ les paroles du Psaume XLV (XLIV), 8 : « Le Seigneur t'a

oint d'une huile d'allégresse. » Plusieurs ont pensé que cette onction s'était faite au jour du baptême; il est plus exact de dire, avec d'autres, que cette onction remonte au moment même de l'incarnation et que Jésus-Christ a été fait prêtre en même temps que fait homme. Cf. Pétau, *De incarn. Verbi,* XI, IX, 3-14; XII, XI, 1-11.

2° *Les prêtres de l'Église.* — 1. Le sacerdoce de Jésus-Christ étant un sacerdoce éternel, qui ne se transmet pas parce que celui qui le possède est toujours vivant, il suit de là que les prêtres de la loi nouvelle ne peuvent être que les organes du prêtre éternel, mais invisible. Cf. S. Optat, *De schismate Donatist.,* v, 3, 4, t. XI, col. 1051; S. Augustin, *In Joa.,* v, 17, 18, 20, t. XXXV, col. 1423, etc. Jésus-Christ les prend où il veut, en les appelant lui-même par une vocation intérieure, contrôlée extérieurement par le jugement de l'Église. I Tim., v, 22. Comme sa religion et son Église sont établies pour tous les peuples et pour tous les temps, il ne s'astreint pas à prendre ses prêtres dans une race spéciale; il les choisit partout. Le prophète l'avait prédit : « Le temps est venu de rassembler toutes les nations et toutes les langues... J'enverrai... vers les îles lointaines qui n'ont jamais entendu parler de moi et qui n'ont pas vu ma gloire, et ils publieront ma gloire parmi les nations... Et j'en prendrai même parmi eux pour prêtres et pour lévites, dit Jéhovah. » Is., LXVI, 18-21. Ainsi devait être procuré l'accomplissement de la prophétie de Malachie, I, 11, annonçant l'offrande de l'encens, des sacrifices et de l'oblation pure, en tous lieux parmi les nations. — 2. Jésus-Christ lui-même a institué le sacerdoce de la loi nouvelle. Il a confié à ses Apôtres le pouvoir de gouverner l'Église, Matth., XVI, 19; XVIII, 18, de célébrer le sacrifice eucharistique, Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 25, de remettre les péchés, Joa., XX, 23, d'enseigner et de baptiser, Matth., XXXVIII, 19, 20; Marc., XVI, 15; Luc., XXIV, 47, etc. Les Apôtres ont exercé ces pouvoirs et les ont transmis à d'autres par l'imposition des mains. I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6. Voir ORDINATION, t. IV, col. 1853. De très bonne heure, il y eut comme un dédoublement du sacerdoce. Les Apôtres eux-mêmes, qui en étaient revêtus dans sa plénitude, instituèrent les diacres, Act., VI, 1-6, chargés de certains ministères qu'eux-mêmes remplissaient tout d'abord. Voir DIACRE, t. II, col. 1401. Les ministres institués par les Apôtres pour leur succéder et administrer les églises étaient appelés indifféremment ἐπισκόποι, « surveillants », Phil., I, 1, et πρεσβυτέροι, « anciens ». L'ancien nom hébraïque, *kohên,* était donc abandonné et remplacé par des noms grecs plus intelligibles pour les convertis du monde gréco-romain. On laissait également de côté le nom grec ἱερεύς, que portaient les prêtres païens et que gardaient aussi les prêtres juifs. Saint Paul disait encore de son temps aux « prêtres » d'Éphèse, τοὺς πρεσβυτέρους (*majores natu* dans la Vulgate), que Dieu les avait constitués « évêques », ἐπισκόπους, pour régir l'Église de Dieu. Act., XX, 17, 28. Ces ministres gouvernaient collectivement les églises qui leur avaient été confiées par les fondateurs. Act., XIV, 22; XX, 17; Tit., I, 5; I Pet., V, 1-5; Jacob., V, 14; *Doctr. Apost.,* XV, 1. Mais cet ordre supérieur ne tarda pas à être dédoublé à son tour. Dès le commencement du second siècle, d'importantes églises sont gouvernées par un chef unique, qui est appelé évêque. Voir ÉVÊQUE, t. II, col. 2121-2126. On peut affirmer que cet épiscopat unitaire a fonctionné dès l'organisation des églises de Jérusalem, de Rome, probablement d'Antioche, etc. Cf. Duchesne, *Hist. ancienne de l'Église,* Paris, t. I, 1906, p. 84-95; Pourrat, *La théologie sacramentaire,* Paris, 1907, p. 283-286. Le sacerdoce chrétien se trouva ainsi, presque à l'origine, partagé entre trois ordres, l'épiscopat, qui en avait la plénitude, le presbytérat, qui en exerçait presque tous les pouvoirs, mais sous l'autorité de l'évêque, et le diaconat, qui ne jouissait que de pouvoirs inférieurs et restreints. Cf. *Conc. Trid., Sess.* XXIII, *can.* 6, 7; D. A. Gréa, *De l'Église et de sa divine constitution,* Paris, 1885, p. 271-306. — 3. Saint Paul recommande à son disciple Timothée de n'imposer trop vite les mains à personne. I Tim., v, 22. Il faut en effet que le sujet qui désire exercer le ministère sacré et ses fonctions excellentes soit examiné et éprouvé au préalable, parce que le ministre du Seigneur doit se « montrer, dans le service de Dieu, comme un homme éprouvé, un ouvrier qui n'ait point à rougir, dispensant avec droiture la parole de vérité. » II Tim., II, 15. L'Apôtre indique donc les qualités exigées du candidat à l'épiscopat ou au sacerdoce. Il faut qu'il soit irréprochable, qu'il n'ait été marié qu'une fois; le célibat n'était pas encore requis pour le sacerdoce, que cette exigence eût alors rendu impossible à recruter, mais les secondes noces constituaient un obstacle au ministère sacré. Il doit encore être νηφάλιος, *sobrius,* sobre ou modéré dans ses désirs, prudent, κόσμιος, *ornatus,* bien ordonné (pudique ajoute la Vulgate), hospitalier, capable d'enseigner. Il ne doit pas être adonné au vin, ni violent, mais doux, pacifique (non querelleur, ajoute la Vulgate), désintéressé, gouvernant bien sa maison, maintenant ses enfants dans la soumission en toute gravité, σεμνότης, *castitas.* Car celui qui ne sait pas gouverner sa maison serait incapable de prendre soin de l'Église de Dieu. Il ne faut pas non plus qu'il soit un nouveau converti, de peur que la dignité si vite obtenue ne le porte à un damnable orgueil. Il est enfin nécessaire qu'il jouisse de la considération de ceux du dehors, afin de ne pas tomber dans l'opprobre et de là dans les piéges du diable. I Tim., III, 1-7. Saint Paul reproduit un programme analogue à l'usage de Tite. Il appelle l'évêque ou le prêtre Θεοῦ οἰκονόμος, « administrateur de la maison de Dieu », *Dei dispensator.* Il veut surtout qu'il soit « fermement attaché à la doctrine, afin d'être en état d'exhorter selon la saine doctrine et de réfuter ceux qui la contredisent ». Tit., I, 6-9. — L'Apôtre supplie Timothée de faire l'œuvre d'un prédicateur de l'Évangile et d'être tout entier à son ministère, διακονία. II Tim., IV, 5. La même recommandation est adressée à Archippe, de Colosses. Col., IV, 17. — Le prêtre de la loi nouvelle, comme celui de l'ancienne, a le droit de vivre de son ministère. I Cor., IX, 4-12; I Tim., V, 17, 18. — Il se peut qu'il ne soit pas toujours à son devoir. On ne doit accueillir d'accusation contre lui que sur la déposition de deux ou trois témoins. S'il est coupable, on le reprendra publiquement, afin d'inspirer de la crainte aux autres, mais on ne devra agir ni par prévention, ni par faveur. I Tim., V, 19-21. — Saint Jean, III Joa., 9, signale un certain Diotréphès qui exerçait dans une église une orgueilleuse et intolérante autorité. Il écrit aussi aux « anges » des sept églises, c'est-à-dire à leurs chefs spirituels, pour leur rappeler leurs devoirs, les féliciter ou les blâmer, selon qu'ils le méritent. Apoc., II, I-III, 22.

Sur le sacerdoce attribué par certains textes aux simples fidèles, voir ORDRE, t. IV, col. 1855.

H. LESÊTRE.

PRIAPE, dieu de la fécondité des champs dans la mythologie grecque et latine. On le faisait naître de Bacchus et de Vénus et l'on plaçait ses statues de forme indécente dans les jardins. On lui sacrifiait des boucs et des ânes. Ses fêtes s'appelaient priapées. On l'honorait particulièrement à Lampsaque. Il n'est pas nommé dans le texte original des Écritures, mais saint Jérôme a traduit par son nom le mot hébreu *miflését,* III Reg., XV, 13; II Par., XV, 16, voir IDOLE, III, 35°, t. III, col. 825, parce que *miflését* désigne, d'après le contexte, un objet idolâtrique obscène en l'honneur

d'Astarthé que la reine Maacha honorait et faisait honorer par un culte impur. Saint Jérôme l'a rendu par Priape pour donner à ses lecteurs latins l'idée de ce qu'était cette sorte d'idole. Elle était en bois et le roi Asa, fils ou plutôt petit-fils de Maacha, la fit brûler dans le torrent de Cédron. Voir Maacha, t. iv, col. 465.

PRICE John, en latin *Pricæus,* savant anglais, né vers 1600, mort à Rome en 1676. Il était né de parents protestants et fut élevé à Oxford. Après avoir achevé ses études, il se convertit au catholicisme et fut obligé de quitter l'Angleterre pendant les guerres civiles. Après avoir vécu quelque temps à Paris, il alla s'établir à Florence et devint ensuite professeur de grec à Pise. Il se retira finalement à Rome au couvent des Augustins où il mourut. Il avait une connaissance étendue des littératures classiques et il en fit un usage utile pour l'explication des Saintes Écritures par des notes courtes mais judicieuses. On a de lui : *Matthæus ex Sacra Pagina, sanctis Patribus,* etc., *illustratus,* in-8°, Paris, 1646; *Adnotationes in Epistolam Jacobi,* in-8°, 1646; *Acta Apostolorum ex Sacra Pagina, Sanctis Patribus,* etc., *illustrata,* in-8°, Paris, 1647; *Commentarii in varios Novi Testamenti libros; his accesserunt Adnotationes in Psalmorum librum,* in-f°, Londres, 1660, et dans les *Critici sacri,* t. v, 824, p. 362. Voir Orme, *Bibliotheca biblica,* 1824, p. 362; S. Lee, *Dictionary of national Biography,* t. xlvi, 1896, p. 330.

1. PRIÈRE (hébreu : *ṭefillâh, ṭeḥinnâh;* chaldéen : *bâ'û;* Septante : εὐχή, δέησις, προσευχή; Vulgate : *oratio, supplicatio, preces*), acte par lequel l'homme s'adresse à Dieu pour lui rendre hommage ou solliciter sa bienveillance. — Pour les Hébreux, prier c'est surtout « invoquer le nom de Jéhovah », *qârâ' bešêm yehovâh,* ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ, *invocare nomen Domini.* Comme habituellement le nom de Dieu se prend pour Dieu lui-même, l'expression hébraïque revient à signifier « invoquer Dieu », l'appeler à son aide ou le nommer pour le louer. Gen., iv, 26; xii, 8; Deut., xxxii, 3; Ps. lxxix (lxxviii), 6; xcix (xcviii), 6; cv (civ), 1; Is., lxiv, 7; Jer., x, 25; Lam., iii, 55; Soph., iii, 9; etc.

I. Nature de la prière. — 1° *Son caractère instinctif.* Rien ne paraît plus naturel à l'homme que de tourner les yeux vers une puissance supérieure pour l'appeler à son aide. De quelque nom qu'il désigne cette puissance, il l'invoque, parce que d'elle il attend des biens ou redoute des maux. C'est là un fait qui a été constaté chez tous les peuples de tous les temps. Cf. A. Bros, *La religion des peuples non civilisés,* Paris, 1907, p. 276-304. Au commencement de la Bible, la prière n'est pas mentionnée dans l'histoire des premiers parents. Ce silence semble indiquer qu'elle a gravement manqué, soit immédiatement avant la chute, pour appeler le secours de Dieu contre le tentateur, soit immédiatement après, pour exprimer le repentir. Mais les rapports dans lesquels Adam et Ève ont tout d'abord été avec Dieu ne se conçoivent pas sans la prière, c'est-à-dire sans l'expression de pensées, de sentiments et de désirs manifestés à Dieu dans le langage de l'homme. Cette expression est même si impérieusement commandée à l'homme par la conscience qu'il a de sa dépendance vis-à-vis d'un auteur et d'un maître, qu'elle jaillit instinctivement de son âme. Dès lors, la prière ne résulte pas d'une institution positive; elle est d'ordre naturel, et la Bible n'avait pas à en enregistrer le précepte. A la seconde génération après Adam, Énos commence à invoquer le nom de Jéhovah. Gen., iv, 26. Quel que soit le sens véritable de ces paroles, elles n'en marquent pas moins une accentuation et un progrès dans l'idée et dans la pratique de la prière. Celle-ci est en pleine vigueur sous Noé, puisque ce patriarche offre un sacrifice avec un rite déjà ancien, et que le sacrifice n'est qu'une prière en action. Gen., viii, 20. Par la suite, si haut qu'on remonte vers les origines des anciens peuples, on rencontre toujours des dieux, un culte, des sacrifices, institutions inséparables de la prière. Cf. Sap., xiii, 2, 10, 17-19. La prière se trompe souvent dans la désignation de l'être auquel elle s'adresse, mais elle répond à un besoin instinctif que ressent chaque conscience et qui se constate chez tous les hommes.

2° *Sa dépendance de l'idée de Dieu.* — L'idée que chaque peuple se fait de Dieu détermine nécessairement la manière dont il le prie. A mesure que cette idée se déforme chez les peuples de l'antiquité, la prière passe de plus en plus au pur formalisme. De même que les dieux sont soumis à une sorte de nécessité inéluctable qui limite leur bon plaisir, ainsi la prière doit s'accommoder servilement à des règles extérieures dont la négligence ruine toute possibilité de crédit auprès de divinités plus ou moins soumises à la volonté aveugle du destin. Il en est ainsi chez les Égyptiens. De multiples et impérieuses formalités s'imposaient, comme condition indispensable, à celui qui voulait obtenir la faveur du dieu. De plus, « les formules qui accompagnaient chacun des actes du sacrificateur comprenaient un nombre déterminé de mots, dont les séquences et les harmonies ne pouvaient être modifiées en quoi que ce soit, ni par le dieu lui-même, sous peine de perdre leur efficacité... Une note fausse, un désaccord entre la succession des gestes et l'émission des paroles sacramentelles, une hésitation, une gaucherie dans l'accomplissement d'un seul rite et le sacrifice était nul. » Maspero, *Histoire ancienne,* t. i, p. 124. En Babylonie se faisait sentir le même asservissement aux rites. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. i, p. 704, 705; Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* Paris, 1903, p. xx-xxvii. Le formalisme n'est pas moins outré dans la religion de la Grèce et surtout de Rome. « Il ne suffit pas de connaître les attributs du dieu qu'on veut prier, il est bon de lui donner son nom véritable, sans quoi il serait capable de ne pas entendre... Même quand on invoque le plus grand d'entre eux, on lui dit : Puissant Jupiter ou quel que soit le nom que tu préfères. Le nom du dieu trouvé, il faut savoir les termes exacts de la prière qu'il convient de réciter... Ces prières sont souvent très prolixes. Le Romain qui prie a toujours peur de mal exprimer sa pensée; il a soin de répéter plusieurs fois les choses pour être parfaitement compris... Quant aux dispositions de l'âme qu'il faut apporter à la prière, la religion romaine ne s'en occupe pas; elle s'arrête aux pratiques. Pour elle, les gens les plus religieux sont ceux qui connaissent le mieux les rites. » G. Boissier, *La religion romaine,* 1884, t. i, p. 12-15; Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. i, p. 306-311; t. iii, p. 112, 113; Fustel de Coulanges, *La cité antique,* Paris, 7e édit., p. 194-197. — Il y a un abîme entre cette conception mécanique de la prière et l'idée que nous en donne la Bible. Le premier exemple de prière un peu étendue qu'elle nous fournit est le dialogue qu'Abraham engage avec Dieu au sujet de Sodome. Gen., xviii, 16-32. Le Dieu d'Abraham n'est pas une entité rigide, inaccessible à tout sentiment désintéressé de bonté et de compassion et liée d'ailleurs par un inéluctable destin. C'est un père du genre humain, qui traite Abraham en ami, ne lui révèle les desseins de sa justice que pour provoquer son intercession, et exauce ses prières successives avec une telle condescendance que celui qui supplie s'arrête plus tôt que celui qui exauce. Les autres prières bibliques procèdent toutes de ce même esprit. L'Israélite sait qu'il parle à un Dieu attentif, bon, mi-

séricordieux, généreux, patient, indifférent aux formules et aux gestes, mais exigeant sur les sentiments du cœur. Sans doute, un jour, les pharisiens étendront leur formalisme aux règles de la prière elle-même; mais Notre-Seigneur viendra bientôt pour détruire leur œuvre néfaste et rendre à la prière de l'homme son caractère d'appel simple, naturel, cordial et confiant de la créature au Créateur bon et puissant, de l'enfant à son Père des cieux. Aussi n'est-il pas étonnant que les prières bibliques, les Psaumes en particulier, s'inspirant de sentiments si vrais et en même temps si élevés, aient pu traverser les âges et soient devenues, même après le passage du Sauveur, les prières de l'humanité.

3° *Ses fins.* — Chez les anciens peuples polythéistes, la prière, à peu d'exceptions près, était devenue une formalité destinée à procurer les biens ou à écarter les maux d'ordre temporel. Cicéron, *Nat. deor.*, III, 36, pouvait dire : « Jamais personne n'a considéré la vertu comme un présent de la divinité. On appelle Jupiter le dieu le meilleur et le plus grand, non parce qu'il nous rend justes, sobres et sages, mais parce qu'il nous donne la santé, le bonheur, la fortune et l'abondance. » Sans doute, les Israélites, comme tous les autres hommes, ont été plus sensibles aux biens temporels qu'aux avantages spirituels, et les premiers ont été fréquemment appelés par leurs prières. Mais, chez eux, la prière intéressée n'a pas été exclusive des autres. La Sainte Écriture renferme un grand nombre de prières qui ont des fins plus relevées : 1. La prière *latreutique* ou d'adoration. Ce genre de prière se reconnaît dans les Psaumes VIII, XXIV (XXIII), XCIII (XCII), XCV (XCIV), XCVII (XCVI), XCIX (XCVIII), CXIII (CXII), etc.; dans le cantique des trois jeunes gens, Dan., III, 52-90; dans les acclamations d'Isaïe, VI, 3, et de saint Jean, Apoc., VII, 12; XI, 17-18; XV, 3-4; XVI, 5-7, etc. — 2. La prière *eucharistique* ou d'actions de grâces. Elle est fréquente dans la Bible. A ce genre appartiennent le cantique de la mer Rouge, Exod., XV, 1-18; le cantique d'Anne, I Reg., II, 1-10; celui de David, II Reg., XXII, 2-51; les Psaumes XXXIV (XXXIII), XL (XXXIX), LXX (LXIX), CXXIV (CXXIII), etc.; les cantiques de Tobie, XIII, 1-23, et de Judith, XVI, 2-21; ceux de Marie, Luc., I, 46-55, et de Zacharie, Luc., I, 68-79, etc. — 3. La prière *impétratoire* ou de demande. La prière pour demander les biens d'ordre temporel se rencontre continuellement, surtout dans l'Ancien Testament. L'Évangile lui-même enregistre les nombreuses requêtes de malheureux qui réclament leur guérison ou celle de leurs proches. Ces demandes sont conformes à l'ordre de la Providence, et la meilleure preuve en est qu'elles sont très souvent exaucées. Mais les biens spirituels sont aussi l'objet de la prière. Ainsi Salomon demande la sagesse et l'intelligence, II Par., I, 10; des Psalmistes prient pour « connaître le sentier de la vie », Ps. XVI (XV), 11, pour revoir bientôt le sanctuaire du Dieu qu'ils aiment, Ps. XLII (XLI), 2, 3, pour obtenir « un cœur pur » et « un esprit ferme », Ps. LII (LI), 12, pour que Dieu donne au roi l'esprit de justice et d'équité, Ps. LXXII (LXXI), 1, 2, pour qu'il accorde la connaissance et l'amour de sa loi, Ps. CXIX (CXVIII), etc.; on prie Dieu d'envoyer du ciel sa sagesse, afin que l'on connaisse ce qui lui est agréable. Sap., IX, 4, 10. Quand ils conjurent si souvent le Seigneur d'envoyer le Messie, les prophètes demandent le bien spirituel par excellence, celui qui doit être pour l'humanité la source de tous les autres. Le Nouveau Testament abonde en requêtes spirituelles, celles du don de Dieu, Joa., IV, 10-15, du pain de vie, Joa., VI, 34, de l'accroissement de la foi, Marc., IX, 23; Luc., XVII, 5, de la vue du Père, Joa., XIV, 8, et toutes celles qui sont formulées dans les Actes des Apôtres ou dans leurs Épîtres. Ces requêtes répondent à l'invitation si formelle du divin Maître qui a recommandé de « chercher d'abord le royaume de Dieu et sa justice ». Matth., VI, 33. — 4. La prière *propitiatoire* ou de repentir. Elle est représentée par les Psaumes de pénitence, VI, XXXII (XXXI), XXXVIII (XXXVII), LI (L), CII (CI), CXXX (CXXIX), CXLIII (CXLII), les prières de saint Pierre, Luc., V, 8, et du publicain, Luc., XVIII, 13, etc.

4° *La prière type.* — 1. Le Sauveur a daigné lui-même l'enseigner à ses Apôtres. C'est le *Pater,* qui donne une si haute et si complète idée de ce que doit être la prière. Matth., VI, 9-13; Luc., X, 2-4. Cette prière ne renferme rien dans sa formule qui soit exclusivement caractéristique de la religion chrétienne et qui ne puisse convenir qu'aux enfants de l'Église du Christ. Notre-Seigneur a voulu qu'elle fût par excellence la prière de l'humanité. Dieu y est présenté comme Père, par conséquent comme celui auquel les hommes peuvent s'adresser en toute confiance, Père qu'on ne doit pas s'étonner de ne pas voir, puisqu'il est dans les cieux, mais dont la puissance et la bonté s'exercent de là-haut sur les enfants qu'il a sur la terre. Les trois premières demandes : « Que votre nom soit sanctifié, que votre règne arrive, que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel », se rapportent à la gloire de Dieu, que l'homme souhaite et qu'il doit travailler à procurer par son obéissance. Ainsi l'homme satisfait au double devoir de l'adoration et de l'action de grâces. Sa prière passe ensuite à la demande, quand elle détermine les biens qui sont attendus de la munificence divine, pour le corps, le pain de chaque jour, pour l'âme, la préservation de la tentation, pour les deux ensemble, la délivrance du mal. Enfin le repentir a son expression dans les paroles : « Pardonnez-nous nos offenses comme nous les pardonnons à ceux qui nous ont offensés, » paroles qui font de la charité fraternelle la preuve du repentir sincère. Ces choses sont exprimées en peu de mots, pour indiquer que Dieu tient plus aux sentiments du cœur qu'à la longueur des formules. C'est la prière par excellence, tant par son origine que par sa simplicité et la perfection de ses demandes. — 2. Avec la leçon, Notre-Seigneur a tenu à donner l'exemple de la prière. Nul doute que la prière n'ait consacré le temps de sa vie cachée. Pendant sa vie publique, aussitôt après son baptême, il est en prière quand le Père le fait connaître comme son Fils. Luc., III, 21. Au cours de ses tournées évangéliques, il se lève de grand matin et va prier dans la solitude. Marc., I, 35. Après la guérison du lépreux, pour échapper à l'empressement indiscret des foules, il se retire dans le désert et y prie. Luc., V, 16. Avant de choisir ses Apôtres, il passe la nuit en prière sur la montagne. Luc., VI, 12. Après la multiplication des pains, il se retire seul sur la montagne pour prier. Matth., XIV, 23; Marc., VI, 46. Il était encore seul à prier, avant de demander à ses Apôtres ce qu'on pensait de lui. Luc., IX, 18. Sur la montagne de la transfiguration, il prie, et c'est pendant sa prière que son visage se met à resplendir. Luc., IX, 28, 29. A la suite d'une de ses prières, les Apôtres lui demandent de leur apprendre à prier. Luc., XI, 1. Ces quelques indications des Évangélistes montrent que la prière tenait la plus grande place dans la vie du Sauveur. Il profitait de toutes les occasions pour s'isoler et prier, sans parler des prières qu'il faisait publiquement avec ses Apôtres, sur les chemins, dans les synagogues ou au Temple. La prière sanctifie surtout la dernière journée de Notre-Seigneur, au cénacle, Matth., XXVI, 30; Marc., XIV, 26; Joa., XVII, 1-26, à Gethsémani, Matth., XXVI, 36; Marc., XIV, 32; Luc., XXII, 41, et sur la croix. Luc., XXIII, 34; Matth., XXVII, 46; Marc., XV, 34; Luc., XXIII, 46. L'Épître aux Hébreux, V, 7, dit que, « dans les jours de sa chair, il offrit avec de grands cris et avec larmes des prières et des supplications à celui qui pouvait le

sauver de la mort, et fut exaucé pour sa piété. » Cet exemple montre déjà quelle importance a la prière dans la religion et, en général, dans les relations de l'homme avec Dieu.

II. Sa nécessité. — Il y a, surtout dans l'ordre naturel, une foule de biens que Dieu accorde même à ceux qui ne le prient pas. « Il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et descendre sa pluie sur les justes et sur les injustes. » Matth., v, 45. Mais beaucoup de biens, principalement dans l'ordre spirituel, ne peuvent être accordés qu'à ceux qui les demandent par la prière. « Sachant que je ne pouvais obtenir la sagesse si Dieu ne me la donnait, et c'était déjà de la prudence que savoir de qui vient ce don, je m'adressai au Seigneur et je l'invoquai. » Sap., viii, 21. Pour faire comprendre cette nécessité de la prière, Notre-Seigneur se sert de deux exemples. Un ami déjà couché ne se lève que quand son voisin vient avec insistance le solliciter pour lui emprunter du pain. Autrement, il ne se lèverait pas et n'irait pas au-devant de ses désirs. En conséquence, « demandez et l'on vous donnera, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira. Qui demande reçoit, qui cherche trouve, à qui frappe on ouvre... Si vous, qui êtes méchants, vous savez donner ce qui est bon à vos enfants, combien plus votre Père du haut du ciel donnera-t-il le bon esprit à ceux qui le lui demandent! » Luc., xi, 5-13. Pour montrer « qu'il faut toujours prier sans se lasser », le Sauveur met encore en scène une pauvre veuve qui n'obtient gain de cause auprès d'un juge inique qu'à force d'instances. Puis, comparant Dieu à ce juge inique, il conclut qu'à plus forte raison ceux qui s'adressent à lui seront exaucés. Luc., xviii, 1-8. Le Sauveur prescrit à ses Apôtres de veiller et de prier, afin de ne pas entrer en tentation. Matth., xxvi, 41. Saint Jacques, iv, 2, dit aux chrétiens que, s'ils n'obtiennent pas, c'est qu'ils ne demandent pas. — De là les exhortations pressantes à la prière fréquente, Luc., xviii, 1; « Priez sans cesse. » I Thes., v, 17; Soyez « assidus à la prière, » Rom., xii; 12; « persévérez dans la prière, » Col., iv, 2; « soyez prudents et sobres, pour vaquer à la prière. » I Pet., iv, 7. Dans les circonstances graves, les Apôtres et les chrétiens avaient recours à la prière continue. Act., i, 14; xii, 5. La vraie veuve « persévère nuit et jour dans les supplications et les prières. » I Tim., v, 5. Ces exhortations et ces exemples s'inspirent de la recommandation du Seigneur : « Veillez et priez sans cesse, afin que vous soyez trouvés dignes d'échapper à tous ces maux qui doivent arriver, et de paraître debout devant le Fils de l'homme. » Luc., xxi, 36.

III. Son efficacité. — Du commencement à la fin, la Sainte Écriture témoigne de l'accueil bienveillant que Dieu fait à la prière. Gen., xxx, 17; Num., xxiii, 1; Deut., ix, 19; I Reg., vii, 9; III Reg., xvii, 22; II Esd., ix, 28; Ps. iv, 2; xviii (xvii), 7; xxxiv (xxxiii), 5; Is., xlix, 8; Dan., xiii, 44; II Mach., i, 8; Luc., i, 13, etc. Notre-Seigneur exauce presque tous ceux qui l'implorent. Il donne les assurances les plus formelles sur l'efficacité de la prière. Matth., vii, 7-12; Luc., xi, 1-13. « Je vous le dis de nouveau, si deux d'entre vous s'entendent sur la terre, quoi qu'ils demandent, ce leur sera accordé par mon Père qui est dans les cieux. » Matth., xviii, 19. « Tout ce que vous demanderez avec foi dans la prière, vous l'obtiendrez. » Matth., xxi, 22; Marc., xi, 24. « Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, je le ferai, pour que le Père soit glorifié dans le Fils. » Joa., xiv, 13-14. « Si vous demeurez en moi, et si mes paroles demeurent en vous, vous demanderez tout ce que vous voudrez et cela vous arrivera. » Joa., xv, 7, 16. « Ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, il vous le donnera. Jusqu'à présent vous n'avez rien demandé en mon nom : demandez et vous recevrez. » Joa., xvi, 23, 26. En mettant au cœur de l'homme l'instinct naturel de la prière, Dieu s'était engagé à lui donner satisfaction, et, par conséquent, à accueillir et à exaucer les prières qui lui seraient adressées. Notre-Seigneur corrobore puissamment la confiance de l'homme, en multipliant lui-même les promesses. « Nous avons auprès de Dieu cette pleine confiance que, si nous demandons quelque chose selon sa volonté, il nous écoute. Et si nous savons qu'il nous écoute, quelque chose que nous lui demandions, nous savons que nous obtenons ce que nous avons demandé. » I Joa., v, 14-15. La mort volontaire de Jésus-Christ nous est un infaillible garant des promesses de Dieu. « Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais qui l'a livré à la mort pour nous tous, comment avec lui ne nous donnera-t-il pas toutes choses? » Rom., viii, 32. — Pour figurer l'efficacité de la prière, les auteurs sacrés se servent de métaphores expressives. La prière monte jusqu'au ciel, à la sainte demeure de Jéhovah, II Par., xxx, 27, devant la gloire du Dieu souverain, Tob., iii, 25, en sa présence. Ps. lxxxviii (lxxxvii), 3. Elle s'élève comme l'encens. Ps. cxli (cxl), 2. Elle pénètre les nues. Eccli., xxxv, 21. Quand il ne veut pas exaucer, Dieu se couvre d'une nuée, « afin que la prière ne passe point. » Lam., iii, 44. — Ce n'est pas à dire pourtant que la prière soit toujours efficace, au moins dans les termes où elle a été formulée. Dieu voit plus loin que celui qui le prie et sa sagesse règle l'action de sa bonté. Aussi saint Jean dit-il que Dieu nous écoute, si ce que nous lui demandons est « selon sa volonté ». I Joa., v, 14. Autrement, au bien demandé, il substitue un bien préférable. Il y a donc, dans la Sainte Écriture, des prières bonnes en elles-mêmes qui, pour ce motif, ne sont pas exaucées. Telles sont celle du possédé guéri qui demande à suivre Jésus, Marc., v, 18, 19; Luc., viii, 38, 39, celle des fils de Zébédée et de leur mère, Matth., xx, 20-23; Marc., x, 35-40, et surtout celle du Sauveur à Gethsémani. Matth., xxvi, 39-44; Marc., xiv, 36-40; Luc., xxii, 42.

IV. Ses conditions. — Saint Jacques, iv, 3, écrit : « Vous demandez et vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal, avec l'intention de satisfaire vos passions. » Il y a donc des conditions à remplir pour être exaucé. La Sainte Écriture indique les suivantes : — 1° *Conditions essentielles.* — 1. *La foi et la confiance.* Comme il est impossible de plaire à Dieu sans la foi, il est de toute nécessité de croire pour s'approcher de Dieu utilement. Heb., xi, 6. Notre-Seigneur exige absolument cette foi. Matth., xxi, 22. Il la réclame ordinairement de ceux qui le prient et les traite en conséquence de leur foi. Matth., viii, 13; ix, 28; Marc., v, 36; ix, 22; xi, 23; Luc., viii, 50; etc. C'est la prière avec la foi qui soulage le malade. Jacob., v, 15. — 2. *L'humilité.* Dieu s'incline à la prière du petit. Ps. cii (ci), 18. C'est aux humbles qu'il accorde sa grâce. Jacob., iv, 6; I Pet., v, 5. La parabole du pharisien et du publicain a pour but de faire comprendre la nécessité de l'humilité quand on parle à Dieu. Luc., xviii, 9-14. — 3. *La loyauté.* Dieu veut que ceux qui lui demandent de faire leur volonté commencent par faire la sienne. « Jéhovah est près de tous ceux qui l'invoquent d'un cœur sincère. » Ps. cxlv (cxliv), 18. « Il écoute la prière des justes. » Prov., xv, 29. Par conséquent, pour prier devant la face du Seigneur, il faut quitter ses péchés, diminuer ses offenses, détester le mal. Eccli., xvii, 24, 25. La prière de celui qui n'écoute pas la loi est une abomination. Prov., xxviii, 9. Elle est même réputée péché, c'est-à-dire qu'elle est offensante pour Dieu. Ps. cix (cviii), 7. « Quand vous multipliez les prières, dit Jéhovah, je n'écoute pas... Lavez-vous, purifiez-vous, ôtez de devant mes yeux la malice de vos actions. » Is., i, 15. — 4. *La charité fraternelle.* Le Sauveur en insère la condition dans le *Pater* même, et

il n'admet à prier devant l'autel que celui qui n'a aucun mauvais sentiment envers son frère. Matth., v, 23, 24. Il fait de l'union fraternelle un moyen d'être plus sûrement exaucé. Matth., xviii, 19, 20. — 5. *L'union à Dieu.* « Sans moi, vous ne pouvez rien faire, » dit le Sauveur. Joa., xv, 5. Cf. I Cor., xii, 3; II Cor., iii, 5. Ceci s'applique également à la prière. C'est pourquoi « l'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce que nous devons, selon nos besoins, demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables. » Rom., viii, 26.

2° *Conditions favorables.* — Certaines pratiques ajoutées à la prière peuvent la rendre plus efficace, comme le jeûne, Judith, iv, 8, 12; Bar., i, 5; II Esd., i, 4; Matth., xvii, 20; Marc., ix, 28; Act., xiv, 22; l'aumône, Tob., xii, 8; Act., x, 4, et les larmes. I Reg., i, 10; Is., xxxviii, 5; Judith, xiii, 6; Tob., iii, 11; vii, 13; xii, 12. La prière est d'ailleurs elle-même un remède à la tristesse. Jacob., v, 13.

V. La prière pour les autres. — On ne prie pas seulement pour soi; l'intention de Dieu est que les hommes prient les uns pour les autres. Ainsi, 1° Abraham prie pour Abimélech, Gen., xx, 7, 17; le pharaon d'Égypte demande à Moïse et à Aaron de prier pour sa délivrance, Exod., viii, 8, 29, 30; ix, 28; x, 18; sur l'ordre de Dieu, Job prie pour ses amis, Job, xlii, 8, 10; Judith prie pour ses concitoyens, Judith, viii, 29; Sédécias demande à Jérémie de prier pour le peuple, Jer., xxxvii, 3, et le peuple renouvelle cette demande, Jer., xlii, 2, 20; les exilés de Babylone sollicitent les prières de leurs frères de Jérusalem, Bar., i, 13; les Juifs de Jérusalem prient pour ceux d'Égypte. II Mach., i, 6. Le grand-prêtre Onias apparaît priant pour toute la nation, et disant de Jérémie : « Celui-ci est l'ami de ses frères, qui prie beaucoup pour le peuple et pour la ville sainte. » II Mach., xv, 12. — Dans la pensée de Notre-Seigneur, la prière doit habituellement avoir un caractère collectif. Voilà pourquoi les demandes du *Pater* sont formulées au pluriel. En conséquence de cette indication et de la grande loi de la charité, les premiers chrétiens prient beaucoup les uns pour les autres. Saint Jacques, v, 16, le recommande à ses fidèles. Saint Paul réclame les prières de ses enfants dans la foi, Rom., xv, 30; II Cor., i, 11; Phil., i, 19; I Thes., v, 25, et il leur assure les siennes. Eph., i, 16; Phil., i, 3; I Thes., i, 2; II Tim., i, 3; Philem., 4. Épaphras prie pour les Colossiens, iv, 12. — L'obligation de prier pour les autres s'impose plus spécialement aux pasteurs spirituels, I Reg., vii, 5; xii, 9, 23; II Mach., xv, 14; Col., i, 3, 9; II Thes., i, 11, etc. Notre-Seigneur prie pour ses disciples. Joa., xvii, 9, 13, 20, 21. — 2° On prie pour les rois et les princes, même idolâtres, Bar., i, 11; I Esd., vi, 10, même persécuteurs. I Tim., ii, 1-2. — Jérémie, xxix, 7, prescrit aux Israélites déportés à Babylone de prier Jéhovah pour cette ville dont la prospérité leur profitera. — 3° On prie pour les persécuteurs. C'est une des lois les plus formelles de l'Évangile. Matth., v, 44; Luc., vi, 28; Rom., xii, 14. Elle a été consacrée par les exemples de Notre-Seigneur, Luc., xxiii, 34, et de saint Étienne. Act., vii, 60. — 4° On prie pous les morts. II Mach., xii, 44. Saint Paul prie pour Onésiphore, qui lui a rendu service à Rome et qui est mort depuis. II Tim., i, 15-18. Voir Onésiphore, t. iv, col. 1813. — 5° Dans le ciel, les prières des saints sont présentes devant le trône de Dieu. Ces prières sont celles des saintes âmes de la terre, offertes à Dieu par celles qui sont déjà au ciel. Apoc., v, 8; viii, 3, 4.

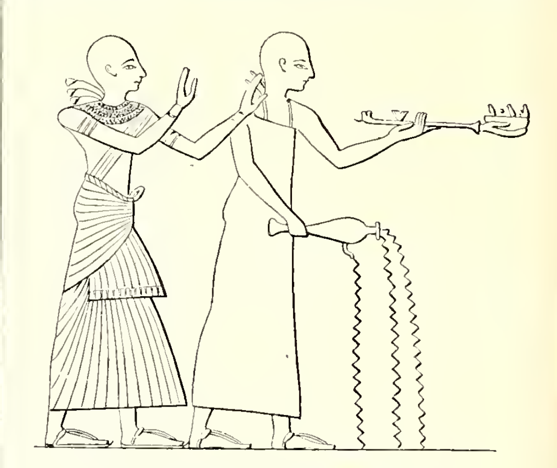
VI. Les prières bibliques. — La Sainte Écriture renferme une foule de prières plus ou moins longues, par lesquelles les hommes s'adressent au Seigneur avec des intentions diverses. Les plus caractéristiques sont les suivantes : 1° *Dans l'Ancien Testament* : Abraham intercède en faveur de Sodome et poursuit sa requête, malgré la diminution progressive des chances de pardon. Gen., xviii, 23-32. — Jacob prie pour échapper à la colère d'Ésaü. Gen., xxxii, 9-12. — Moïse s'adresse souvent à Jéhovah, pour lui demander de l'eau douce, Exod., xv, 25; le pardon de son peuple, Exod., xxxii, 11-13; la cessation d'un fléau, Num., xi, 2; l'éloignement des serpents, Num., xxi, 8, etc. — David adresse ses louanges et ses actions de grâces au Seigneur, II Reg., vii, 18-29, et, dans les Psaumes dont il est l'auteur, il en renouvelle l'expression, en y joignant d'humbles demandes et des sentiments de repentir. — Salomon, à l'occasion de la dédicace du Temple, fait à Dieu une prière solennelle pour le remercier et implorer son assistance en faveur de ceux qui viendront l'implorer dans l'édifice sacré. III Reg., viii, 15-53; II Par., v, 4-42. Il avait d'ailleurs commencé son règne en demandant la sagesse. II Par., i, 8-10. — Ézéchias prie pour que Dieu délivre son peuple de l'invasion assyrienne. IV Reg., xix, 15-19; II Par., xxxiii, 20. — Manassé en exil implore Jéhovah avec humilité et repentir. II Par., xxxii, 12. — Dans les écrits des prophètes, on trouve un bon nombre de prières : les cantiques des rachetés, Is., xii, 1-6; xxvi, 1-19; la prière pour les captifs, Is., lxiv, 7-lxv, 12; les prières de Jérémie pour son peuple coupable, Jer., xiv, 7-22; ses plaintes à Jéhovah, Jer., xx, 7-18; Lam., iii, 55-66; sa prière après la ruine de Jérusalem, Lam., v, 1-22; la prière de Baruch en faveur des exilés, Bar., ii, 11-iii, 8; la prière d'Azarias dans la fournaise, Dan., iii, 26-45, et le cantique d'actions de grâces qui la suivit, Dan., iii, 52-90; la prière de Susanne, Dan., xiii, 42, 43; celle de Jonas, ii, 3-10; le cantique de louanges de Michée, vii, 18-20; la prière d'Habacuc, iii, 2-19, etc. — La plupart des Psaumes sont aussi des prières exprimant les divers sentiments de l'âme bénie de Dieu, éprouvée ou repentante. — Job interpelle Dieu fréquemment et finit par une humble protestation de repentir. Job, xlii, 2-6. — Sara, fille de Raguel, demande la protection divine, Tob., iii, 13-23, et Tobie célèbre la louange du Seigneur dans un cantique d'actions de grâces. Tob., xiii, 1-23. — Judith implore le secours de Dieu en faveur de son peuple, Judith, ix, 2-19, et ensuite exprime sa reconnaissance au Seigneur. Judith, xvi, 2-21. — Mardochée et Esther prient pour leur peuple menacé. Esth., xiii, 9-17; xiv, 3-19. — Néhémie prie pour les enfants d'Israël, II Esdr., i, 5-11, et tout le peuple demande pardon et protection à Jéhovah. II Esdr., ix, 5-38. — L'auteur de la Sagesse, ix, 1-18, prête à Salomon une prière pour demander la sagesse. — Celui de l'Ecclésiastique, xxiii, 1-6, prie pour être préservé des péchés de langue, pour la délivrance d'Israël, Eccli., xxxvi, 1-17, et pour remercier le Seigneur de l'avoir tiré du péril. Eccli., li, 1-12. — On prie avant de livrer bataille. I Mach., 5, 33; xi, 71; II Mach., viii, 29; xv, 26, etc.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — Les cantiques de Marie, Luc., i, 46-55, de Zacharie, Luc., i, 68-79, et de Siméon, Luc., ii, 29-32, sont des prières d'actions de grâces. — Un grand nombre de prières, toutes très courtes, sont adressées à Notre-Seigneur par toutes sortes de personnes. Lui-même remercie son Père de la manière dont est répartie la grâce de la lumière, Matth., xi, 25, 26; il le prie à la dernière Cène, Joa., xvii, 1-26; au jardin des Olives, Matth., xxvi, 39-44; Marc., xiv, 36-39; Luc., xxii, 42, et sur la croix. Luc., xxiii, 34, 46; Matth., xxvii, 46; Marc., xv, 34. — Au livre des Actes, des prières sont mentionnées en diverses occasions solennelles : pour l'élection de saint Mathias, i, 24, 25; pour demander secours après la comparution des apôtres Pierre et Jean devant le sanhédrin, iv, 24-30; pour la délivrance de Pierre emprisonné, xii, 5. — Saint Jean termine son Apocalypse, xxii, 20, par un appel au Seigneur Jésus.

3° *Prières sacramentelles.* — Les Apôtres se consacrèrent plus particulièrement à la prière et au ministère de la parole. Act., VI, 4. La prière devait accompagner nécessairement les actes par lesquels ils conféraient la grâce aux fidèles. Elle était inséparable de la fraction du pain, Matth., XXVI, 26; Act., II, 42, de l'imposition des mains, Act., VI, 6; XIII, 3; XXVIII, 8, de l'onction des malades, Jacob., V, 14, etc.

VII. USAGES CONCERNANT LA PRIÈRE. — 1° *Les formules.* — Dans l'Ancien Testament, aucune formule spéciale de prière n'est indiquée comme devant être d'usage habituel. Mais il y a un certain nombre de prières toutes préparées dans le recueil des Psaumes; elles servaient surtout dans les cérémonies liturgiques. Des formules spéciales étaient imposées pour l'offrande des dîmes et des prémices. Deut., XXVI, 3-15. Pour l'ordinaire, il est probable qu'on s'inspirait des besoins du moment dans les prières que l'on adressait à Dieu. L'Oriental a d'ailleurs une particulière facilité pour exprimer ses désirs et ses sentiments. La prière n'était pas toujours vocale. Anne parle à Dieu en son cœur et remue seulement les lèvres, sans que sa voix se fasse entendre. I Reg., I, 13. Judith prie en silence et se contente de remuer les lèvres. Judith, XIII, 6. Bien souvent, sans doute, des âmes pieuses et méditatives priaient intérieurement et donnaient un libre cours, sous le regard de Dieu seul, à l'expression de leurs pensées et de leurs sentiments. — A l'époque évangélique, la prière juive avait une formule bien déterminée, comprenant deux thèmes principaux, le *Schema* et le *Schemoné-Esré.* Le *Schema* se composait de trois passages bibliques : Deut., VI, 4-9; XI, 13-21; Num., XV, 37-41. Le premier morceau commence par le mot *šema'*, « écoute, » d'où le nom donné à l'ensemble de la formule. Ces trois passages contiennent seulement des préceptes mosaïques et non des prières proprement dites. On les récitait comme nous récitons nous-mêmes soit notre symbole, soit les commandements de Dieu et de l'Église. On les accompagnait de bénédictions dites avant et après chacun de ces morceaux. Le *Schema* devait être récité le matin et le soir, en hébreu ou en une autre langue, par tous les Israélites, mais non par les femmes, les esclaves et les enfants. *Berachoth,* I, 1-4; III, 3; *Sota,* VII, 1. Les deux passages du Deutéronome, VI, 4-9; XI, 13-21, étaient écrits sur la *mezuza,* voir MEZUZA, t. IV, col. 1057, et sur les phylactères. Voir PHYLACTÈRES, col 350. Le *Schemoné-Esré, šemônéh 'éśréh,* « dix-huit », se composait de formules de bénédictions et de louanges en l'honneur de Dieu, presqu'entièrement empruntées aux Psaumes et aux prophètes. C'était pour les Israélites la *tefillâh* par excellence. Ces formules sont assez développées, mais, à l'époque évangélique, la rédaction actuelle n'était pas encore arrêtée. Le nombre en a été porté à dix-neuf. Tous les Israélites sans exception avaient à les réciter trois fois le jour, le matin, l'après-midi et le soir. *Berachoth,* III, 3; IV, 1. Elles sont reproduites dans Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeit. J. C.,* t. II, p. 461, 462, et dans Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.,* Paris, 1885, p. 372-376. Les docteurs examinèrent une foule de cas concernant la récitation de ces formules. — Les plus dévots parmi les Juifs, ou du moins ceux qui tenaient à le paraître, ne manquèrent pas de multiplier et d'allonger les formules de la prière. C'est déjà sans doute pour protester contre ces longueurs que Jean-Baptiste enseigna à ses disciples à prier. Luc., XI, 1. Notre-Seigneur ne veut pas qu'on multiplie les paroles, comme les païens, et qu'on s'imagine qu'on sera exaucé à force de parler. Matth., VI, 7. Il reproche aux pharisiens hypocrites d'aller faire d'interminables prières chez les veuves, afin de tout dévorer chez elles. Matth., XXIII, 14; Marc., XII, 40, Luc., XX, 47. La formule de prière qu'il enseigne à ses disciples est courte. Elle représente à peine en longueur la vingtième partie du *Schemoné-Esré.* Le Sauveur donne la raison de cette brièveté. Le Père céleste sait parfaitement ce dont nous avons besoin. Matth., VI, 32. Nous n'avons pas à le renseigner, mais seulement à lui témoigner notre confiance, notre soumission et notre amour. « Vous demanderez en mon nom, dit Notre-Seigneur, et je ne vous dis point que je prierai le Père pour vous, car le Père lui-même vous aime. » Joa., XVI, 26. Il n'est donc pas nécessaire de lui exposer longuement un besoin. Ce n'est pas en répétant : « Seigneur, Seigneur! » qu'on est exaucé, c'est avant tout en faisant la volonté du Père. Matth., VII, 21. — En dehors du *Pater,* les premiers chrétiens n'avaient guère d'autres formules de prières que les Psaumes et les Cantiques inspirés de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est peu à peu que d'autres formules entrèrent en usage parmi eux. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1903, p. 46-55.

2° *Les temps.* — Les Israélites avaient l'habitude de prier trois fois le jour, le soir, le matin et au milieu du jour. Ps. LV (LIV), 18. Trois fois par jour, Daniel se mettait à genoux et louait Dieu. Dan., VI, 10. La pra-



173. — Égyptiens priant les mains étendues.
D'après Wilkinson, *Manners,* t. II, p. 324.

tique du Psalmiste qui, sept fois le jour, redisait les louanges du Seigneur, Ps. CXIX (CXVIII), 164, paraît avoir été exceptionnelle, bien qu'elle ait inspiré plus tard celle des sept heures canoniales du jour. Cf. Bacuez, *Du Saint-Office,* Paris, 1872, p. 284. Les Israélites récitaient le *Schemoné-Esré* le matin, l'après-midi, à l'heure de l'oblation, c'est-à-dire vers trois heures et le soir. Ils priaient également avant et après les repas. Voir REPAS. Des prières spéciales étaient en outre prescrites pour le sabbat et les différentes fêtes de l'année. La prière avant le jour ou dès l'aurore est plusieurs fois mentionnée. Ps. LXXXVIII (LXXXVII), 14; Judith, XII, 5; Sap., XVI, 28, etc. La prière de la neuvième heure ou de trois heures du soir, Act., III, 1, était celle qui accompagnait le sacrifice de l'après-midi. Saint Pierre priait également vers la sixième heure. Act., X, 9. Ces différentes indications bibliques ont déterminé le choix des heures auxquelles l'Église a fixé ses prières publiques, prime, au lever du jour, à l'heure de la prière du matin, tierce, à l'heure où se terminaient les sacrifices du matin, sexte, à l'heure consacrée par saint Pierre, none, à l'heure du sacrifice du soir, vêpres, à l'heure de la prière du soir, c'est-à-dire à la chute du jour.

3° *Les lieux.* — L'ancien sanctuaire, cf. I Mach., III, 46, et plus tard le Temple ont été les rendez-vous indiqués de la prière. Salomon suppose que l'on viendra

fréquemment prier dans le Temple qu'il vient de consacrer. III Reg., VIII, 28, 31, 33, 35, etc. Le Temple était par excellence la « maison de la prière ». Is., LVI, 7; I Mach., VII, 37. Là, en effet, Dieu manifestait plus qu'ailleurs sa présence et sa grâce. C'est pourquoi Notre-Seigneur tint à intervenir avec autorité pour faire respecter la destination de cet édifice. Matth., XXI, 13: Marc., XI, 17; Luc., XIX, 46. On se rendait donc au Temple pour prier. I Reg., I, 10-12; Luc., I, 10; XVIII, 10; Act., II, 46; III, 1, etc. En dehors du Temple, on priait en commun dans les synagogues, voir SYNAGOGUE, et dans de simples oratoires. Voir ORATOIRE, t. IV, col. 1850. Les particuliers priaient ensemble dans leur maison, ou bien, pour être seuls, ils se retiraient dans une chambre haute. III Reg., XVII, 19-23; IV Reg., IV, 10, 33; Judith, IX, 1; Dan., VI, 10; Act., X, 9, etc. Le Sauveur recommande à celui qui veut prier d'entrer dans sa chambre, d'en fermer la porte et là, seul à seul, de s'adresser au Père qui est présent dans le secret. Il blâme les hypocrites qui aiment à prier debout dans les synagogues et au coin des rues afin d'être vus des hommes. Matth., VI, 5-6. Les chrétiens suivirent la recommandation du Sauveur. I Cor., VII, 5. Les pharisiens avaient été amenés à prier dans les rues par une conséquence de leur casuistique. Les docteurs avaient réglé les heures auxquelles devaient se réciter le *Schema* et le *Schemoné-Esré*. Le bon pharisien sacrifiait le recueillement à la ponctualité servile. Il récitait la prière là où l'heure fixée le surprenait. Des règles spéciales déterminaient les cas dans lesquels il était alors permis de saluer ou du rendre un salut. *Berachoth*, II, 1-2. Sous prétexte de régularité, les pharisiens faisaient dégénérer en ostentation coupable ces prières en public, qui eussent été bien mieux dites dans la solitude et le recueillement, fût-ce avec plus ou moins de retard sur une heure arbitrairement fixée. Les docteurs permettaient aux ouvriers de faire la prière sur un arbre ou sur un mur, ce qui parfois pouvait avoir quelque raison d'être. *Berachoth*, II, 3, 4. Le principe que fait prévaloir, ici comme partout, Notre-Seigneur, c'est que les vaines réglementations des hommes sont à mettre de côté, quand elles sont un obstacle au vrai culte en esprit et en vérité.



174. — Carthaginois offrant un sacrifice, la main droite levée dans l'attitude de la prière. Chaton de bague sigillaire en or. Musée Lavigerie à Carthage.



175. — Personnage tenant la main droite levée dans l'attitude de l'adoration. Rasoir carthaginois (IVe siècle avant J.-C.). Musée Lavigerie à Carthage. Voir Delattre, *La nécropole de Rabs, 3e année de fouilles*, fig. 25, p. 22.



176. — Stèle funéraire. Attitude de la prière. Musée Lavigerie à Carthage.

4° *Les attitudes.* — On priait ordinairement debout. I Reg., I, 26; III Reg., VIII, 22; Matth., VI, 5; Marc., XI, 25; Luc., XVIII, 11; *Berachoth*, V, 1; *Taanith*, II, 2 (fig. 173-175). Quand on voulait témoigner d'une plus grande humilité ou prier avec plus d'instance, on se mettait à genoux. III Reg., VIII, 54; II Par., VI, 13; XXIX, 29; I Esd., IX, 10; Dan., VI, 10; Act., IX, 40; XX, 36; XXI, 5, etc., ou même on se prosternait. Judith, IX, 1; II Esd., VIII, 6; Matth., XXVI, 39; Marc., XIV, 35, etc. On baissait parfois la tête. Ps. XXXV (XXXIV), 13; Luc., XVIII, 13. On étendait les mains, Is., I, 15, selon l'usage commun en Orient (fig. 176), ou en frappait sa poitrine, Luc., XVIII, 13, et surtout on les levait vers le ciel. III Reg., VIII, 22; Lam., II, 19; III,

41; I Esd., IX, 10; II Mach., III, 20; I Tim., II, 8, etc. (fig. 177). Les Juifs tenaient beaucoup à ce qu'on les lavât avant de prier. Judith, XII, 7, 8. Le *Zohar, Deut.*, f. 101, déclarait plus tard digne de mort quiconque priait les mains sales. Saint Paul fait allusion à cette exigence, mais il lui donne un sens moral. I Tim., II, 8. Cf. Tertullien, *De oratione*, 13, t. I, col. 1168. Le canon 241 d'Hippolyte dit cependant encore : « Qu'en tout temps le chrétien lave ses mains quand il prie. » *Die Canones Hippolyti*, édit. H. Achelis, Leipzig, 1891, p. 130. Le lavement des mains subsiste toujours avant et pendant la célébration de la messe. — Pendant la prière, les Juifs se voilaient la tête; ils ont conservé depuis



177. — Figurine carthaginoise (IVe siècle avant J.-C.). Attitude de la prière. Musée Lavigerie à Carthage. Voir Delattre, *La nécropole de Rabs, 3e année de fouilles*, fig. 101, p. 42.

l'habitude de prier la tête couverte. Saint Paul déclare qu'il y a déshonneur pour un homme à prier la tête couverte, et déshonneur pour une femme à prier sans voile. I Cor., XI, 4, 5. Il ne vise que la prière publique. Les esclaves avaient habituellement la tête couverte; c'est pourquoi l'Apôtre veut que les chrétiens gardent la tête nue, comme des hommes libres. La modestie commandait le contraire aux femmes. — Dieu avait fait du sanctuaire le centre de toute la vie religieuse de son peuple. Deut., XII, 5-7. Quand les Israélites furent établis en Palestine, il ne leur fut possible de se rendre au sanctuaire et plus tard au Temple que de loin en loin. Ils prirent l'habitude de se tourner du côté du Temple pour prier. Salomon suppose cet usage en vigueur, III Reg., VIII, 48; II Par., VI, 34; Daniel, VI, 11, et tous les Israélites s'y conforment. Cf. *Berachoth*, V, 5, 6; *Siphre*, 71 b; S. Jérôme, *In Ezech.*, III, 9, t. XXV, col. 83. Quand des prévaricateurs veulent se livrer à un culte idolâtrique, ils tournent le dos au Temple. Ezech., VIII, 16. Toutefois, on a remarqué que la plupart des synagogues galiléennes dont il reste des ruines sont orientées du sud au nord. Pour prier selon la coutume, il aurait donc fallu se tourner du côté de la porte, ce qui paraît assez anormal, cf. Schürer, *Geschichte*, t. II, p. 446, 453, à moins qu'on eût disposé les constructions tout exprès pour que, la porte étant ouverte, la prière pût se diriger vers Jérusalem sans se heurter à une muraille. — Les chrétiens adoptèrent l'usage de prier tantôt debout, tantôt à genoux, et souvent les mains étendues (fig. 178). Il cessèrent naturellement de se tourner vers l'ancien Temple, pour prier de préférence vers l'orient, sans pourtant se faire une règle invariable de tourner leurs églises de



178. — Orante chrétienne, à gauche. D'après *Bullettino di archeol. cristiana*, 1875, pl. 1.

ce côté. Cf. Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 554, 666-669. Saint Paul veut qu'on prie en tout lieu. I Tim., II, 8. — Cf. Saubert, *De precibus Hebræorum*, et Polemann, *De ritu precandi veterum Hebræorum*, dans Ugolini, *Thes.*, t. XXI; Voullième, *Quomodo veteres adoraverint*, Halle, 1887.

H. LESÊTRE.

2. PRIÈRE DE JOSEPH, écrit apocryphe. Voir APOCRYPHES (LIVRES), 7, t. I, col. 771.

3. PRIÈRE DE MANASSÉ, écrit apocryphe. Voir MANASSÉ 8, t. IV, col. 651.

PRIMAISE, en latin *Primasius*, écrivain ecclésiastique, mort vers 560. La date de sa naissance est inconnue. Il fut évêque d'Adrumète, dans la province de Byzacène en Afrique. Il apparaît pour la première fois au concile provincial tenu en 541. On le retrouve ensuite, de 550 à 554, à Constantinople où il fut mêlé aux discussions théologiques de son temps. A la mort de Boèce, primat de Byzacène, il lui succéda dans cette dignité qui, dans cette province, n'était pas attachée à un siège fixe. Il nous reste de lui : *Commentariorum*

super Apocalypsim libri quinque, t. LXVIII, col. 793-936, composés vers 540. Il y a mis à contribution, d'après son témoignage, saint Augustin et Ticonius, et s'attacha surtout à expliquer le sens mystique. On lui a attribué des *Commentaria in Epistolas sancti Pauli,* col. 415-794, tirés en grande partie de saint Jérôme, de saint Ambroise, de saint Augustin, etc., mais ils ne paraissent pas être de lui. Le commentaire de l'Épître aux Hébreux, col. 685-794, en particulier, doit être l'œuvre d'Haymon de Halberstadt.

PRIMATICE! Grégoire, en latin *Primaticius* ou *De Primaticiis,* exégète italien, mort en 1518. Il était docteur de Padoue et il enseigna dans cette ville la philosophie et la théologie. L'archevêque de Sienne, François Bondini, l'emmena, en qualité de théologien, au Concile de Trente. On a de lui : *Expositio litteralis omnium Epistolarum Divi Pauli,* in-4°, Venise, 1564.

PRINCE, mot fréquemment employé dans la Vulgate pour désigner un chef ou un personnage. C'est un terme générique qui traduit des mots divers de l'hébreu et du grec : *ḥôqêq, môšêl, nâdîb, nâgîd, nâśî, neṣîb, niṣṣab, pâqîd, rô'š, rôznim, śar, sârak,* ἄρχων, ἐθνάρχης, etc. Voir GOUVERNEUR, t. III, col. 284-287.

PRINTEMPS (Septante : ἔαρ; Vulgate : *ver, tempus vernum*), la saison de l'année qui succède à l'hiver. — En Palestine, les saisons n'ont pas la même gradation que dans nos climats. Aux pluies de l'hiver succède presque sans transition, en avril, la chaleur de l'été. Aussi le printemps proprement dit est-il très court. On en lit, dans le Cantique II, 11-13, la description suivante :

Voici que l'hiver est fini,
La pluie a cessé, elle a disparu,
Les fleurs se montrent sur la terre,
Le temps des chants est arrivé;
La voix de la tourterelle s'entend dans nos campagnes,
Le figuier développe ses fruits naissants,
La vigne en fleur exhale son parfum.

Les impies comparent la vie à un printemps dont il faut jouir : « Que la fleur de la saison, *flos temporis,* ne nous échappe point. » Sap., II, 7. Dans le texte grec, ἄνθος ἀέρος, « la fleur de l'air, » est une leçon fautive pour ἄνθος ἔαρος, « la fleur du printemps, » que porte l'Alexandrin. L'Ecclésiastique, L, 8, compare le grand-prêtre Simon à « la fleur des roses aux jours du printemps », *in diebus vernis,* Septante : ἐν ἡμέραις νέων, « aux jours des choses nouvelles, » du renouveau. Dans l'original hébreu, on peut lire : *kenêṣ be'anfê beyemê mô'êd,* « comme la fleur sur les branches aux jours de fête. » — Au Psaume LXXIV (LXXIII), 17, il est dit que Dieu a fait l'été et le printemps, ἔαρ, *ver.* Au lieu de ἔαρ, l'édition de Venise lit ὡραῖα, « les temps convenables. » En hébreu, le terme employé est *ḥoréf,* « l'automne, » opposé à *qayîṣ,* « l'été; » ainsi sont désignées les deux saisons qui se partagent l'année en Palestine. Cf. Gen., VIII, 22; Zach., XIV, 8. — Dans un passage où la Vulgate parle de printemps, il est raconté, Gen., XXXV, 16; XLVIII, 7, que Jacob et Rachel avaient encore *kibraṭ-hâ-'ârèṣ* pour arriver à Éphrata. Le mot *kibraṭ,* analogue au *kibrâti* assyrien, qui désigne une portion du monde ou de la terre, indique en hébreu une distance, probablement celle de l'horizon. Cf. Buhl, Gesenius' *Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 358. Le sens du texte est donc que les voyageurs étaient arrivés à un *kibraṭ* de terre d'Éphrata, autrement dit qu'Éphrata était à l'horizon ou en vue. De fait, l'endroit où se trouvaient alors les voyageurs et auprès duquel Rachel fut inhumée n'est guère à plus d'un kilomètre de Bethléhem. Le Syriaque traduit par « parasange », mesure de longueur quatre fois plus grande. Les Septante ne traduisent pas le mot hébreu et disent que les voyageurs approchaient de Chabratha, εἰς Χαβραθά; Gen., XLVIII, 7 : κατὰ τὸν ἱππόδρομον Χαβραθὰ, « vers l'hippodrome de Chabratha, » le mot hippodrome doublant ici celui de Chabratha pour exprimer une idée de distance; IV Reg., V, 19 : εἰς Δεβραθά ou Χαβραθά. Aux deux passages de la Genèse, la Vulgate traduit *kibraṭ* par *vernum tempus,* « printemps. » On ne saurait dire comment saint Jérôme est arrivé à cette traduction, si, au livre des Rois, il n'avait rendu le même mot par *electum tempus,* « un temps de choix, » par extension « le printemps ». Il est probable que le traducteur a rattaché *kibrat* à *bârâh* ou *bârar,* « choisir. » En tous cas, dans ces trois passages, il n'est pas question de printemps, mais d'une mesure itinéraire dont on ne peut préciser la longueur. — Dans l'Exode, XXXIV, 18, il est noté que les Hébreux sont sortis d'Égypte ἐν μηνὶ τῶν νέων, « au mois du renouveau, » *mense verni temporis,* « au mois du printemps. » L'indication est exacte, mais donnée par équivalence. Dans l'hébreu il y a : « au mois d'*'abib,* » c'est-à-dire « des épis ». La même expression et les mêmes traductions se retrouvent Deut., XVI, 1.

H. LESÈTRE.

PRISCILLE (grec : Πρισκίλλα), diminutif de *Prisca,* femme d'Aquila. Rom., XVI, 3; II Tim., IV, 19. Voir PRISQUE, col. 680, et AQUILA, t. I, col. 809.

PRISON (hébreu : *bôr,* « fosse », *bêṭ hab-bôr,* « maison de la fosse, » *bêṭ hâ'êsûr,* « maison du lien, » *bêṭ hâ'sûrîm,* « maison des liés, » *bêṭ hap-pequddôt,* « maison des surveillances, » *kélê', kelû', kêlî',* de *kâlâ',* « enfermer, » *mattârâh,* de *nâtar,* « garder, » *masgêr,* de *sâgar,* « enfermer, » *mišmâr,* de *šâmar,* « garder; » Septante : φυλακή, λάκκος, οἶκος τοῦ δεσμωτηρίου; Vulgate : *carcer, custodia, lacus*), lieu dans lequel on enferme les hommes qu'on veut châtier.

1° *Prisons égyptiennes.* — Injustement accusé par la femme de Putiphar, Joseph fut jeté dans une prison où étaient détenus les prisonniers du roi. Gen., XXXIX, 20. Cette prison est appelée *bêṭ has-sohar,* « maison de la tour, » ὀχύρωμα. Elle était donc située dans une sorte de forteresse, probablement dans celle qui est appelée « Muraille blanche » par Thucydide, I, 104, et Hérodote, III, 13, 91, et qui se trouvait dans la « ville de la Muraille blanche », *Pa-sebti-het,* c'est-à-dire Memphis. La prison était gouvernée par un *śar bêṭ has-sohar,* « chef de la maison de la tour, » ἀρχιδεσμοφύλακος, *princeps carceris,* dont Joseph ne tarda par à gagner les bonnes grâces. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 67-69. Deux officiers du pharaon, le grand panetier et le grand échanson furent aussi enfermés dans cette prison. Au bout d'un certain temps, ils en sortirent tous les deux, le premier pour être pendu, le second pour être rétabli dans ses fonctions. Ce dernier avait promis à Joseph de penser à lui auprès du pharaon, mais il n'en fit rien et le jeune Hébreu resta encore deux ans en prison. Il en fut tiré pour expliquer le songe du prince. Toutefois avant de paraître à la cour, il dut se raser et changer de vêtements. Gen., XLI, 14, 15. Cette double précaution n'implique rien quant au régime intérieur de la prison, dans laquelle Joseph était sans doute bien traité; mais on comprend qu'une tenue spéciale fût obligatoire pour ceux qui étaient admis à l'audience du pharaon. — Pour éprouver ses frères, Joseph à son tour les fit mettre en prison pendant trois jours, à leur premier voyage en Égypte. Ensuite, il commanda de tenir Siméon sous bonne garde et ne lui rendit la liberté que quand les autres revinrent avec Benjamin. Gen., XLII, 17, 24; XLIII, 23.

2° *Prison philistine.* — Après s'être emparés de Samson, les Philistins le menèrent à Gaza, lui cre-

vérent les yeux, le lièrent d'une double chaîne d'airain et le mirent dans une prison où il avait à tourner la meule. C'était une dure réclusion, compliquée des travaux forcés. Ils l'en tirèrent au jour de la fête de leur dieu Dagon et Samson en profita pour renverser le temple où se tenait l'assemblée. Jud., XVI, 21, 25.

3° *Prisons assyriennes.* — Pour punir la révolte d'Osée, roi d'Israël, Salmanasar, roi d'Assyrie, le fit saisir, enchaîner et jeter dans une prison. IV Reg., XVII, 4. Cette mesure suppose la relégation d'Osée en Assyrie, où le peuple d'Israël allait bientôt rejoindre son dernier roi. Voir OSÉE, t. IV, col. 1906. — L'avant-dernier roi de Juda, Joachin ou Jéchonias, subit le même sort. Nabuchodonosor le tint en prison en Assyrie pendant trente-six ans. IV Reg., XXV, 9, 27. Au bout de ce temps, le nouveau roi, Évilmérodach, dès le début de son règne, le tira de son humiliation et le traita avec une faveur marquée. IV Reg., XXV, 27-30; Jer., LII, 31-33. Voir JÉCHONIAS, t. III, col. 1211. — Le dernier roi de Juda, Sédécias, pris et conduit à Nabuchodonosor, alors à Rébla, eut les yeux crevés, fut chargé de deux chaînes d'airain et jeté dans une prison de Babylone, où il demeura jusqu'à sa mort. IV Reg., XXV, 6, 7; Jer., LII, 11. Plus tard, Arsace, roi de Perse, fit mettre en prison le roi de Syrie, Démétrius, qui avait violé son territoire. I Mach., XIV, 2, 3.

4° *Prisons israélites.* — 1. Dans les premiers temps, les Israélites n'avaient pas de prisons. On se contentait d'exercer une surveillance étroite sur les coupables qui devaient être jugés et punis. Lev., XXIV, 12; Num., XV, 34. La première mention d'une prison se rencontre dans l'histoire d'Achab, roi d'Israël. Un prophète, du nom de Michée, ayant prédit l'insuccès de l'expédition qu'Achab et Josaphat allaient entreprendre ensemble contre les Syriens, le roi d'Israël le fit mettre en prison, avec ordre de le nourrir du pain et de l'eau d'affliction. III Reg., XXII, 27. Voir MICHÉE, t. IV, col. 1063. — Le prophète Jérémie subit plusieurs fois la prison. Enfermé d'abord dans la cour des gardes, Jer., XXXII, 2, 8, 12; XXXIII, 1, il fut ensuite accusé de vouloir passer aux Chaldéens, saisi, battu, et jeté dans une basse-fosse, sous les voûtes, dans la maison du secrétaire Jonathan, dont on avait fait une prison. Après bien des jours, le roi Sédécias le fit tirer de là et garder dans la cour de la prison, avec ordre de lui fournir chaque jour une miche de pain, dont il était privé précédemment. Jer., XXXVII, 14-16, 20. Ses ennemis ne l'en firent pas moins descendre ensuite dans une citerne qui ne contenait que de la boue. Le prophète y enfonça. On l'en tira avec des cordes et on le relégua de nouveau dans la cour des gardes, où il demeura jusqu'à la prise de la ville. Jer., XXXVIII, 6, 13, 28; XXXIX, 14, 15. — 2. Après la captivité, le roi Artaxerxès donna à Esdras des instructions en vertu desquelles les transgresseurs de la loi juive devaient être punis de mort, de bannissement, d'amende ou de prison. I Esd., VII, 26. Il y eut un peu plus tard une prison à Jérusalem. II Esd., III, 25; XII, 38. Au temps des Machabées, le général syrien Bacchidès prit en otages les fils des principaux Juifs et les retint prisonniers dans la citadelle de Jérusalem. I Mach., IX, 53. — 3. A l'époque évangélique, saint Jean-Baptiste est mis en prison à Machéronte par le roi Hérode Antipas et y est décapité. Matth., XIV, 3, 10; Marc., VI, 17, 27; Luc., III, 20; Joa., III, 24. Dans l'Évangile, il est fait mention de la prison dans laquelle le juge fait enfermer les accusés, Matth., V, 25; Luc., XII, 58; de celle où l'on met les débiteurs infidèles, Matth., XVIII, 30; de celle où était détenu Barabbas. Luc., XXIII, 19, 25. Saint Pierre proteste qu'il est prêt à suivre Jésus en prison et à la mort. Luc., XXII, 33. On pouvait visiter les prisonniers et leur venir en aide. Act., XXV, 23. Notre-Seigneur dit qu'au jour du jugement il considérera ce bon office comme rendu à lui-même en personne. Matth., XXV, 36. — 4. Les deux apôtres Pierre et Jean sont mis en prison par l'ordre du sanhédrin. Act., IV, 3. Tous les autres Apôtres y sont enfermés à leur tour, mais un ange les en fait sortir pendant la nuit. Act., V, 18-25. Saint Paul, avant sa conversion, faisait mettre en prison les disciples du Sauveur. Act., VIII, 3; XXII, 19; XXVI, 10. Lui-même y alla à son tour. II Cor., VI, 5; XI, 23. A Philippes, il fut enfermé avec Silas dans un des cachots intérieurs de la prison, et aurait pu s'échapper s'il avait voulu. Act., XVI, 23-34. Les premiers chrétiens étaient souvent jetés en prison par leurs persécuteurs. Heb., XI, 36; Apoc., II, 10.

5° *Au sens figuré.* — La plaie des ténèbres enchaînait les Égyptiens comme dans une prison. Sap., XVII, 15; XVIII, 4. — Satan est dans son enfer comme dans une prison. Apoc., XX, 7. — Avant la rédemption, les rois et les peuples étaient comme en prison, dans les ténèbres de leur ignorance et pour l'expiation de leurs méfaits. Is., XXIV, 22; XLII, 22. Le Messie devait venir pour faire sortir les captifs de prison. Is., XLII, 7. — Le sage, même pauvre et sortant de prison, est capable de régner. Eccle., IV, 14. H. LESÈTRE.

PRISONNIER. Voir CAPTIF, t. II, col. 222; PRISON, col. 678.

PRISQUE (grec : Πρίσκα; Vulgate : *Prisca,* « ancienne, » nom de la femme du juif converti Aquila. Act., XVIII, 2, 18, 26; I Cor., XVI, 19. On l'appelait aussi *Priscilla,* diminutif de *Prisca,* selon l'usage romain qui employait souvent les deux formes. Suétone appelle *Claudilla* et *Livilla* celles que Tacite appelle *Claudia* et *Livia.* Cf. *Drusa* et *Drusilla, Quinta* et *Quintilla, Secunda* et *Secundilla.* Voir AQUILA, t. I, col. 809.

PROBATIQUE (PISCINE) à Jérusalem. Joa., V, 2. La Vulgate a appelé *probatica piscina,* la piscine (κολυμβήθρα), qui, d'après le texte grec, est située ἐπὶ τῇ προβατικῇ (sous entendu πύλῃ), c'est-à-dire près de la porte des Brebis ou du Troupeau, cf. II Esd., III, 1, 32; XII, 38, où la Vulgate appelle cette porte *porta Gregis.* Voir JÉRUSALEM, t. III, 1°, col. 1364. On donnait en hébreu à cette piscine le nom de Βηθεσδά; Vulgate : *Bethsaida.* Voir BETHSAÏDE 3, t. I, col. 1723.

PROCÉDURE, manière dont s'exerce la justice publique. — Chez les Hébreux, comme en général chez les Orientaux, la procédure était assez sommaire. La justice se rendait aux portes des villes, où les juges s'asseyaient. Prov., XXXI, 23. Voir PORTE, I, 3°, col. 553. La justice était rendue par les anciens, puis, à partir de la domination grecque, par des tribunaux appelés sanhédrins, formant trois juridictions graduées. Voir JUGE, t. III, col. 1833-1836. Les rois jugeaient naturellement dans leur palais, III Reg., VII, 7, et le grand sanhédrin dans un local du temple. Voir t. III, col. 1843. Sur la comparution devant le tribunal, l'instruction de l'affaire, la sentence et son exécution, voir JUGEMENT JUDICIAIRE, t. III, col. 1844, 1845. Quand la cause en litige ne pouvait être élucidée ni par la déposition des témoins, ni par le serment de l'accusé, on l'abandonnait au jugement de Dieu. La cause entendue, les juges donnaient chacun leur suffrage, soit pour absoudre, soit pour condamner, soit pour déclarer que la question ne leur paraissait pas claire. La sentence était rendue d'après le nombre des suffrages. S'il s'agissait d'une affaire grave, les juges ne pouvaient rendre leur sentence que le lendemain des débats. Ne prenant que peu de nourriture et s'abstenant de vin, ils passaient la nuit à conférer deux à deux sur la cause. Le matin, ils rendaient leur sentence définitive, et ne pouvaient d'ailleurs changer leur avis de la veille que dans un sens favo-

rable. Le nombre des juges étant toujours impair, il pouvait arriver que l'un d'eux déclarât que la question ne lui paraissait pas élucidée, et que les autres juges se partageassent à voix égales pour ou contre. En pareil cas, on adjoignait d'autres juges aux premiers, jusqu'à ce que la sentence pût être portée à la pluralité des voix. S'il y avait au grand sanhédrin trente-six voix pour condamner et trente-cinq pour absoudre, on continuait les débats jusqu'à ce qu'un des juges qui condamnaient se ralliât à la sentence opposée. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 410, 411. Ces complications de procédure ne furent instituées qu'assez tard après la captivité. Elles montrent le souci que l'on avait d'éviter une sentence erronée dans les affaires graves. Ce souci était d'autant plus justifié qu'il n'existait pas de tribunal d'appel et que la sentence était exécutée immédiatement. Cf. *Sanhedrin*, IV, 1; V, 5. Sur la procédure suivie au grand sanhédrin de Jérusalem, voir Sanhédrin. — Comme il était interdit aux Juifs de prendre part à une affaire judiciaire le jour du sabbat, cf. *Beza* (*Yom tob*), V, 2, l'empereur Auguste exempta les Juifs de tout l'empire de l'obligation de témoigner en justice ce jour-là. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, VI, 2, 4. Par le même décret, il voulut que le vol de l'argent ou des livres sacrés fût considéré comme sacrilège et puni en conséquence. La loi mosaïque réglant à la fois les affaires religieuses et les affaires civiles, les Juifs avaient obtenu le privilège d'être jugés selon le droit mosaïque. Ils dirimaient d'après ce droit les contestations qui s'élevaient dans leurs communautés de la dispersion. C'est ainsi que Saül reçut pleins pouvoirs du sanhédrin de Jérusalem pour aller poursuivre juridiquement à Damas les Juifs passés à la foi chrétienne. Act., IX, 2; XXII, 19; XXVI, 11, 12. A Corinthe, les Juifs traduisirent saint Paul devant le tribunal du proconsul Gallion, sous prétexte qu'il prêchait une religion contraire à leur loi. Les Juifs attaquaient ainsi saint Paul en qualité de Juif; mais ne se sentant pas en force pour porter contre lui une sentence exécutoire, ils en appelaient à l'autorité romaine, qui d'ailleurs se récusa. Act., XVIII, 12-16. Le sanhédrin le poursuivit plus tard à Jérusalem, mais devant le procurateur, à cause de l'amoindrissement de ses pouvoirs en matière criminelle. Act., XXIV, 1; XXV, 7. Il l'accusait surtout d'actes contraires à la loi religieuse, et les procurateurs de Judée étaient obligés d'en connaître, sans pouvoir se dérober comme Gallion, parce que les attributions du sanhédrin en matière criminelle étaient passées entre leurs mains. Du reste, il en avait été déjà ainsi au temps de Notre-Seigneur. C'est bien la loi mosaïque que l'on invoqua devant Pilate, Joa., XIX, 7; les Juifs avaient la prétention de la faire triompher dans le sens qu'ils lui prêtaient, et ils y réussirent au moins par intimidation. Saint Paul fut plus d'une fois cité devant les tribunaux juifs de la dispersion; il atteste que cinq fois il reçut des Juifs trente-neuf coups de fouet, châtiment que les communautés de Palestine et de la dispersion avaient le droit d'infliger à leurs coreligionnaires. II Cor., XI, 24. A Sardes, avec l'autorisation du pouvoir de Rome, les Juifs avaient un tribunal dans lequel ils jugeaient les contestations qui s'élevaient entre eux. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, X, 17. Presque toutes leurs communautés exerçaient ce droit. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. III, 1898, p. 71, 72.

H. Lesêtre.

PROCÈS (hébreu : *rib, mâdôn;* Septante : κρίσις, κρίμα, ἀντιλογία; Vulgate : *judicium, lis, disceptatio*), action intentée devant les juges. L'objet même du procès s'appelle *dâbâr*, « parole, affaire, » κρίσις, *causa*, Exod., XVIII, 16, 22; XXII, 9, et celui qui a un procès est un *ba'al debârim*, « ayant des affaires, » κρίσις, *quid natum quæstionis*. Exod., XXIV, 14. Sur les questions se rapportant aux procès, voir Jugement judiciaire, t. III, col. 1843; Plaideur, col. 448; Procédure, col. 680. — 1° La loi mosaïque s'occupe des procès que rendent inévitables les différentes manières d'envisager une même question, surtout quand il s'agit d'intérêts matériels. Dans le principe, au désert, Moïse lui-même prenait la peine de juger tous les procès, et cette occupation l'accaparait du matin au soir. Sur le conseil de Jéthro, il se dessaisit de sa fonction de juge et la confia à des hommes chargés chacun des affaires d'une partie du peuple. Exod., XVIII, 13-26. Voir Juges, t. III, col. 1834. Dans sa législation, il détermina la juridiction devant laquelle devaient être portés les différents procès. Exod., XXII, 9, 14; XXIV, 14; Deut., XVII, 8; XIX, 17; XXV, 1. Il défendit soit de se ranger dans un procès à l'avis du grand nombre contre la justice, soit de favoriser le pauvre au détriment du droit, soit de l'accabler. Exod., XXIII, , 2, 3, 6. Son organisation judiciaire pour l'examen des procès fut plus tard renouvelée par Josaphat. II Par., XVIII, 9, 10. — Job, XXIX, 16, dit qu'il examinait avec grand soin la cause de l'inconnu. — Les querelles et les procès sont fréquemment suscités par l'homme violent, Prov., XV, 18, ou l'homme faux. Prov., XVI, 28. Il est permis de défendre sa cause contre l'insulteur, mais en veillant à ne pas compromettre des tiers. Prov., XXV, 9. Commencer un procès ou soulever une querelle, c'est ouvrir une digue, Prov., XVII, 14, car on ne sait ni quand ni comment la chose finira. Il est conseillé d'éviter les procès avec un riche, car celui-ci peut aisément gagner les juges à sa cause avec son argent. Eccli., VIII, 2. — Notre-Seigneur recommande d'éviter les procès et de s'arranger à l'amiable, Matth., V, 25, et il désire que son disciple souffre le dommage plutôt que d'en exiger la réparation. Matth., V, 38-41. Saint Paul blâme les chrétiens qui ont des procès les uns avec les autres; il préfèrerait qu'on supportât l'injustice. I Cor., VI, 7, 8. Un chrétien et, à plus forte raison, un ministre de l'Église doit être ἄμαχος, « non combatif, » *non litigiosus*, ennemi des querelles et des procès. I Tim., III, 3; II Tim., II, 24; Tit., III, 2. — Ponce Pilate proclama plusieurs fois qu'il n'y avait pas matière à procès dans ce que les Juifs reprochaient à Notre-Seigneur. Luc., XXIII, 4, 14; Joa., XVIII, 38; XIX, 4, 6. Sur les irrégularités dont le sanhédrin se rendit coupable dans la conduite de ce procès, voir t. III, col. 1845; Chauvin, *Le Procès de Jésus-Christ*, Paris, 1901.

2° Au sens figuré, on compare à un procès dont Dieu est le juge les difficultés qui s'élèvent entre les bons et leurs persécuteurs, entre le juste éprouvé et Dieu lui-même. Ainsi Dieu juge entre David et Saül, I Reg., XXIV, 16, entre David et Nabal. I Reg., XXV, 39. En butte à l'épreuve, à cause de laquelle on incrimine sa vertu, Job, XXXI, 35-37, s'écrie :

Qui me fera trouver quelqu'un qui m'écoute!
Voilà mon *thav* : que le Tout-Puissant me réponde;
Que mon adversaire écrive aussi sa cédule!
On verra si je ne la mets pas sur mon épaule,
Si je n'en ceins pas mon front comme d'un diadème.

Job a écrit sa cédule d'accusation ou de défense et il l'a signée, comme on faisait d'habitude, avec le *thav*, la dernière lettre de l'alphabet hébraïque, qui avait dans l'ancienne écriture la forme d'une croix. Il veut que son adversaire, l'ami qui l'accuse, en fasse autant. Il est si sûr de son innocence et de la sentence du Tout-Puissant, qu'il traitera les pièces du procès comme si elles étaient pour lui un titre de gloire et les attachera ostensiblement à son épaule et à son front. — Dieu est juge et défenseur dans la cause de l'orphelin contre l'oppresseur. Prov., XXIII, 11. Les justes éprouvés lui confient leur cause. Ps. IX, 5; XLIII (XLII), 1; Is., LI, 22. — Le

Seigneur lui-même, en procès contre sa vigne, c'est-à-dire contre son peuple, défère le jugement aux habitants de Jérusalem et aux hommes de Juda, c'est-à-dire aux coupables eux-mêmes, dont l'infidélité est si évidente qu'ils seront bien obligés de se condamner. Is., v, 3. H. Lesêtre.

PROCHAIN (hébreu : *'aḥ*, « frère », *rê'a*, « compagnon; » Septante : ὁ πλησίον (sous-entendu : ὤν), « celui qui est auprès ; » Vulgate : *proximus*), tout homme vis-à-vis d'un autre homme.

I. Devoirs envers le prochain dans l'Ancien Testament. — 1° La loi ancienne prescrit différents devoirs à l'égard du prochain. Il faut respecter sa vie, Exod., xx, 13, sous peine de mort, Gen., ix, 5; Exod., xxi, 14; respecter ses biens, Exod., xx, 15, sous peine d'avoir à restituer le double, Exod., xxii, 9; ne convoiter ni sa femme, ni ses biens, Exod., xx, 17; ne pas le frapper, à peine d'avoir à réparer le tort causé, Exod., xxi, 18; le traiter humainement quand on prend un gage sur lui, Exod., xxii, 26; ne pas l'opprimer, Lev., xix, 13; le juger selon la justice, Lev., xix, 15; ne pas l'accuser méchamment, Lev., xix, 16; le reprendre, Lev., xix, 17; l'aider dans sa pauvreté, Lev., xxv, 35, 36; respecter les limites de son champ. Deut., xix, 14, etc. Tous ces devoirs se résument en ces deux prescriptions : « Tu ne haïras point ton frère dans ton cœur, tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Lev., xix, 17, 18. Des recommandations spéciales visent certaines catégories de prochain, les esclaves, voir t. ii, col. 1925, les étrangers, voir t. ii, col. 2040, les mercenaires, voir t. iv, col. 990, les pauvres, voir t. iv, col. 2234, les pères, voir col. 128, et mères, voir t. iv, col. 995, etc.

2° Les auteurs sacrés rappellent les différentes prescriptions imposées par Dieu à l'égard du prochain. Eccli., xvii, 12. On doit s'abstenir de faire du mal au prochain ni croire celui que l'on dit de lui. Ps. xv (xiv), 3, 4. Celui qui méprise son prochain se rend coupable. Prov., xiv, 21. Il ne faut pas lui garder rancune de ses injustices, Eccli., x, 6, ni refuser de lui pardonner, si l'on veut être pardonné soi-même, Eccli., xxviii, 2, ni forger des mensonges contre lui, Eccli., vii, 13. On lui prêtera s'il est dans le besoin. Eccli., xxix, 2. On ne lui ravira pas sa subsistance, ce qui serait lui donner la mort. Eccli., xxxiv, 26. On lui dira la vérité. Zach., viii, 16. On n'imitera pas les faux témoins, qui sèment la discorde entre les frères. Prov., vi, 19. On évitera même de trop fréquentes visites dans la maison du prochain, Prov., xxv, 17, et les salutations intempestives. Prov., xxvii, 14. Si on juge des désirs du prochain d'après les siens propres, Eccli., xxxi, 18, on saura comment régler sa conduite envers lui, et alors il sera bon et doux pour des frères d'habiter ensemble. Ps. cxxxiii (cxxxii), 1.

II. La notion de prochain chez les Juifs. — 1° Il faut observer que dans ces textes de l'Ancien Testament, les devoirs prescrits envers celui que nous appelons le prochain concernent celui qui, pour les Hébreux, pouvait porter le nom de *'aḥ*, « frère, » ou *rê'a*, « compagnon. » Or ces noms ne se donnaient en général qu'aux compatriotes. La loi interdisait toute amitié avec les Amalécites, Exod., xvii, 16; Deut., xxv, 19; les Ammonites et les Moabites, Deut., xxiii, 3-6; les Madianites, Num., xxv, 17, 18, et sept peuples du pays de Chanaan. Deut., vii, 1, 2. Le Seigneur avait promis à Israël, s'il était fidèle, d'être l'ennemi de ses ennemis et l'adversaire de ses adversaires. Exod., xxiii, 22. Seuls, les Iduméens et les Égyptiens étaient mis à part et ne devaient pas être des objets d'abomination. Deut., xxiii, 7. Ces mesures étaient prises pour interdire toute union et même tout contact entre les Hébreux et des populations immorales et idolâtres. Mais en Israël, comme généralement chez les autres peuples de l'antiquité, on en vint aisément à confondre ensemble l'étranger et l'ennemi. Chez les Grecs, ἀλλότριος, « autrui, l'étranger, » était devenu le nom de l'ennemi. Cf. *Iliad.*, v, 214; *Odys.*, xvi, 102, etc. Chez les Romains, la loi des xii Tables donnait encore à l'étranger le nom d'*hostis*, qui par la suite fut celui de l'ennemi. Cf. Cicéron, *De offic.*, i, 12, 37. De même, chez les Hébreux, on s'habitua à regarder comme ennemis, par conséquent comme exclus des préceptes de l'amour et de la bienveillance, tous ceux qui n'appartenaient pas à la nation choisie. On est obligé de convenir que les hostilités dont les Israélites furent fréquemment l'objet de la part des peuples voisins, n'étaient pas faites pour les incliner à une grande amitié pour les étrangers.

2° Avec le temps, les sentiments d'antipathie s'accentuèrent et devinrent une véritable haine pour tout ce qui n'était pas Juif. Déjà à Suse, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, XI, vi, 5, Aman accusait le peuple juif d'être, par ses mœurs et ses lois, « ennemi du peuple perse et de tous les hommes. » Plus tard, Apollonius Molon représentait les Juifs comme « athées et misanthropes », Josèphe, *Cont. Apion.*, ii, 14; il leur reprochait de ne pas recevoir ceux qui avaient d'autres idées qu'eux sur la divinité et de refuser tout commerce avec ceux qui ne partageaient pas leur genre de vie. Il est vrai que Josèphe, *Cont. Apion.*, ii, 36, 37, lui renvoie le reproche en lui faisant observer que les autres peuples, spécialement les Grecs, Lacédémoniens, Athéniens et autres, en faisaient tout autant. Lysimaque prétendait que Moïse avait ordonné à son peuple de n'avoir de bienveillance pour aucun autre homme et de toujours conseiller aux autres non le meilleur, mais le pire, Josèphe, *Cont. Apion.*, i, 34, et l'un des conseillers d'Antiochus Sidétès dissuadait ce prince de ne rien accorder aux Juifs à cause de leur ἀμιξία, leur habitude de ne pas se mêler aux autres peuples. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, viii, 3. Tacite, *Hist.*, v, 5, leur attribue *adversus omnes alios hostile odium*, « une inimitié haineuse à l'égard de tous les autres, » et Juvénal, *Sat.*, xiv, 103, 104, les accuse de ne vouloir montrer le chemin et indiquer les fontaines qu'à leurs coréligionnaires. Cf. Justin, xxxvi, 2, 15. Ces accusations étaient justifiées en grande partie. Un docteur de la loi en est encore à demander à Notre-Seigneur : « Qui donc est mon prochain ? » Luc., x, 29. Du reste, les écrivains du Talmud déclarent formellement qu'on ne doit exercer envers les gentils ni bienveillance ni miséricorde, que le païen n'est pas le prochain, que les gentils sont comparables aux chiens, etc. Cf. Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talm., in Matth*, v, 43, et *in Luc.*, ix, 60. Saint Paul résume tout, d'un mot qui confirme ce qu'on dit les autres auteurs, quand il dénonce l'hostilité des Juifs, Θεῷ μὴ ἀρεσκόντων, καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων, « déplaisant à Dieu et ennemis de tous les hommes. » I Thes., ii, 15.

3° Dans le discours sur la montagne, Notre-Seigneur dit à ses disciples : « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. » Matth., v, 44. Le Sauveur n'entend pas ici faire allusion à l'interprétation des Juifs, mais, comme dans les autres passages du discours, Matth., v, 21, 27, 31, 33, 38, il se réfère aux termes de la loi ancienne. Or nulle part celle-ci ne commande la haine des ennemis. Aussi le mot « haïr » doit-il s'entendre ici dans un sens relatif. Il signifie seulement « aimer moins » ou « ne pas aimer », comme dans les textes où il est opposé à « aimer ». Gen., xxix, 31; Deut., xxi, 15, 16; Mal., i, 2; Matth., vi, 24; Luc., xiv, 26; xvi, 13; Joa., xii, 25; Rom., ix, 13. La pensée du divin Maître doit donc être que la loi ancienne ne prescrivait pas d'aimer les ennemis comme on aime les amis, le prochain; lui-même va corriger cette loi ainsi entendue. Sans doute,

la législation mosaïque suggérait parfois la haine envers les ennemis, non en tant qu'hommes, mais en tant que peuples pervers, malfaisants et idolâtres, dont il fallait se défier et se tenir à l'écart. En prescrivant d'aimer le *rê'a* comme soi-même, Lev., XIX, 18, elle désignait tout d'abord l'Israélite, il est vrai; rien ne prouve cependant qu'elle excluait le prochain en général; le contraire résulte certainement de la manière dont les auteurs sacrés parlent des autres hommes, de l'étranger inoffensif et même des ennemis personnels. Cf. Job, XXXI, 29, 30; Prov., XXIV, 17, 29; XXV, 21; Rom., XII, 20. Aussi faut-il tenir pour fausse et contraire à la loi l'interprétation des Juifs qui, opposant le *rê'a* au *nokrî*, le compatriote à l'étranger, se croyaient permis d'avoir pour l'un l'amour et pour l'autre l'opposé de l'amour, la haine.

III. Devoirs envers le prochain dans le Nouveau Testament. — 1° Notre-Seigneur parle beaucoup plus explicitement de ces devoirs que ne l'avait fait la loi ancienne. Tout d'abord, il donne au mot « prochain » l'extension qu'il comporte. Le prochain, ce n'est pas seulement l'ami, le compatriote, c'est encore l'étranger et même l'ennemi. Notre-Seigneur le déclare avec insistance : « Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent. » Matth., V, 44. Il veut qu'en cela on imite le Père céleste, qui fait lever son soleil et descendre sa pluie sur les méchants tout comme sur les bons. Matth., V, 45. Dans la parabole du bon Samaritain, il explique quel est celui qui se conduit vraiment en prochain vis-à-vis d'un autre homme. Le prochain du malheureux Juif blessé n'a été ni le prêtre, ni le lévite, ses compatriotes, mais le Samaritain, abhorré des Juifs, et pourtant miséricordieux envers quelqu'un qui le détestait. Le docteur de la loi est forcé d'en convenir. Luc., X, 30-37.

2° Le Sauveur aime à rappeler le précepte de l'amour envers le prochain. A un autre docteur, il enseigne que le plus grand commandement de la loi concerne l'amour de Dieu, mais que « le second lui est semblable » et concerne l'amour du prochain. Matth., XXII, 36-39. Il appelle ce commandement un « commandement nouveau », Joa., XIII, 34, parce que la loi de l'amour du prochain n'avait jamais été formulée avec tant d'instance, de précision et d'extension. Matth., V, 44; XIX, 19; XXVI, 39; Marc., XII, 31, 33; Luc., X, 27; Rom., XIII, 9; Gal., V, 14; Jacob., II, 8.

3° En conséquence du précepte, il ne faut pas s'irriter contre son frère, Matth., V, 22, ni juger le prochain, Rom., XIV, 10; Jacob., IV, 13, ni chercher la paille dans son œil, Matth., VII, 3; Luc., VI, 41, ni le scandaliser. I Cor., VIII, 13. On doit au contraire se réconcilier avec lui, Matth., V, 24, le reprendre quand il fait mal, Matth., XVIII, 15, lui pardonner ses torts, Matth., XVIII, 35, prier pour lui quand il pèche, I Joa., V, 16, l'aider dans son indigence, Jacob., II, 15, chercher à lui plaire pour le bien, Rom., XV, 2, faire de la vérité la règle des rapports qu'on a avec lui. Eph., IV, 25. Le véritable amour ne fait jamais de mal au prochain. Rom., XIII, 10. Aimer le prochain, c'est accomplir la loi, Rom., XIII, 8, et vivre dans la lumière. I Joa., II, 10. Ne pas l'aimer, c'est vivre dans les ténèbres, I Joa., II, 9, 11, n'être pas de Dieu et se faire homicide. I Joa., III, 10, 15. On ne peut pas vraiment aimer Dieu si l'on n'aime pas son frère. I Joa., IV, 20.

4° Le divin Maître indique la raison fondamentale des devoirs envers le prochain quand il ordonne à tous de s'adresser à Dieu en disant : « Notre Père qui êtes aux cieux, » quand il fait ajouter : « Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés, » Matth., VI, 10, 12, et qu'il dit : « Vous êtes tous frères,.. vous n'avez qu'un seul Père, celui qui est dans les cieux. » Matth., XXIII, 8, 9. Saint Paul reprend la même idée sous cette autre forme : « Nous sommes membres les uns des autres. » Eph., IV, 25.

H. Lesêtre.

PROCHORE (grec : Πρόχορος), un des sept diacres institués par les Apôtres à Jérusalem. Il est nommé le troisième de la liste, après saint Étienne et saint Philippe. Act., VI, 5. Son nom ne paraît nulle autre part dans le Nouveau Testament. D'après une tradition, il fut institué par saint Pierre, évêque de Nicomédie en Bithynie. On trouve dans la *Magna Bibliotheca Patrum*, Cologne, 1618, t. I, p. 49-69, une *Historia Prochori Christi discipuli, de vita B. Joannis apostoli*, livre apocryphe, rempli de fables et d'erreurs. Le martyrologe romain place la fête de saint Prochore au 6 avril. Voir *Acta sanctorum*, aprilis t. I, p. 818.

PROCONSUL (grec : ἀνθύπατος), gouverneur d'une province sénatoriale. Le nom grec du proconsul, ἀνθύπατος (ἀντί « à la place de, » ὕπατος « celui qui est au sommet, le consul ») se trouve dans deux endroits du livre des Actes, XIII, 7, 8, 12, et XIX, 38. On y rencontre aussi une fois le verbe ἀνθυπατεύω, XVIII, 12, « être proconsul », faire l'office de proconsul. — On sait que les provinces de l'Empire romain étaient divisées en sénatoriales et en impériales. Les provinces sénatoriales étaient celles qui étant pacifiées n'avaient pas besoin de forces militaires. On en confiait l'administration à un magistrat qui exerçait les fonctions civiles de gouverneur de la province et portait le titre de proconsul. — 1° L'île de Cypre, après la bataille d'Actium, était devenue province impériale; mais cinq ans après, elle fut donnée au Sénat et administrée par un proconsul. Dion Cassius, LIV, 4; *Corpus incript. latin.*, t. IX, 2845; J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain* (*Manuel des antiquités romaines* de Mommsen et Marquardt), t. II, p. 328. Comme ce proconsul était de rang prétorien, Strabon, XIV, VI, 6, quelques exégètes ont cru, bien à tort, que saint Luc, XIII, 7, s'était trompé en mettant un proconsul en Cypre. Mais l'historien des Actes des Apôtres donne à Sergius Paulus son vrai titre. Une inscription découverte dans cette île en 1677, est datée de son proconsulat : τῶν ἐπὶ Παύλου ἀνθυπάτου. Cf. F. Vigouroux, Le *Nouveau Testament et les découvertes modernes*, 2e édit., p. 200-206. Voir aussi la monnaie proconsulaire de Cominius Proclus, Cypre, t. II, fig. 443, col. 1166. — 2° L'Achaïe d'abord province impériale, Tacite, *Ann.*, I, 76, fut rendue au Sénat par Claude. Suétone, *Claudius*, 26. Saint Luc a donc donné au gouverneur résidant à Corinthe le titre précis qui lui convenait. Ce proconsul, au moment où saint Paul vint évangéliser cette ville, était Gallion, frère de Sénèque. J. Marquardt, *loc. cit.*, p. 220. Voir Gallion, t. III, col. 93. — Au moment du partage des provinces l'Asie fut donnée au Sénat et administrée par un proconsul à 12 faisceaux qui résidait à Éphèse. Voir Éphèse, t. II, fig. 582. col. 1831. Dans la sédition soulevée contre saint Paul par l'orfèvre Démétrius, le secrétaire de la ville dit au peuple, Act., XIX, 38 : « Si Démétrius et ses ouvriers ont à se plaindre de quelqu'un, il y a des jours d'audience et des proconsuls. » En mettant le nom *proconsuls* au pluriel, il ne veut pas indiquer qu'il y avait plusieurs proconsuls à la tête de la province d'Asie; mais il se sert d'un pluriel de catégorie, marquant qu'il y a toujours des proconsuls auxquels on peut recourir. Saglio et Daremberg, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. IV, 1, p. 661, 719.

E. Levesque.

PROCOPE DE GAZA (Προκόπιος), écrivain ecclésiastique qui florissait sous les empereurs Anastase Ier (491-518) et Justin Ier (518-527). — L'école palestinienne des rhéteurs de la ville de Gaza a compté, parmi ses représentants les plus illustres, Procope. On ignore la

date précise de sa naissance et de sa mort. Son disciple et son successeur, le sophiste Choricius, a écrit son éloge dans un discours intitulé Χορικίου σοφιστοῦ ἐπιτάφιος ἐπὶ Προκοπίῳ σοφιστῇ Γάζης ὁ λόγος, et publié, avec une traduction latine de Joseph Chrétien Wolff, par Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harless, V, XXXI, t. VIII, p. 840-851, et aussi par Boissonade, *Choricii Gazaei orationes, declamationes, fragmenta*, Paris, 1844, p. I-24. Avec les lettres de Procope (voir *Pat. Gr.*, t. LXXXVII, col. 2717-92, Fabricius-Harless, *Bibliotheca græca*, t. IX, p. 296 et R. Hercher, *Epistolographi græci*, Paris, 1873, p. 533-598), le panégyrique de Choricius est la principale source pour la biographie, d'ailleurs peu fournie, de Procope. Sauf quelques courts séjours à Alexandrie, à Césarée, en Pamphylie, et peut-être à Constantinople, sa paisible carrière s'est toute entière écoulée dans sa ville natale. Étranger aux agitations qui, de son temps, bouleversèrent l'Église et l'État, Procope se voua complètement et uniquement à des travaux littéraires et théologiques. Nous n'avons à nous occuper ici que de ces derniers. La majeure partie de l'œuvre de Procope est consacrée à l'Écriture Sainte. Il est, parmi les commentateurs de la Bible, un des principaux exégètes de ceux qui ont pratiqué la méthode dite de la *Chaîne* (σειρά, *Catena*). Lui-même caractérise nettement son procédé, au début d'un commentaire sur la Genèse, t. LXXXVII, col. 21. « Nous avons réuni les explications sur l'Octateuque fournies par les Pères et d'autres écrivains, les recherchant dans les documents et divers discours... lorsqu'une explication est commune à tous, nous ne la donnons qu'une fois. S'il y a quelque divergence, nous l'exposons sommairement pour faire de toutes les opinions un seul corps, qui renfermera pour nous les sentiments de tous. » Les commentaires de Procope, qui tous portent sur l'Ancien Testament, sont les suivants. 1° Celui que Photius, *Bibl.*, CCVI, t. CIII, col. 676, intitule Προκοπίου σοφιστοῦ ἐξηγητικαὶ σχολαὶ εἴς τε τὴν Ὀκτάτευχον τῶν Παλαιῶν Γραμμάτων καὶ εἰς τὰς Βασιλείας καὶ δὴ εἰς τὰ Παραλειπόμενα. Il fut publié pour la première fois en 1553 à Zurich par André Gesner, mais seulement en traduction latine, peu correcte de Conrad Clauser, qui porte aussi le nom de Claude Thrasybule. Toutefois Conrad Clauser ne traduisit que le commentaire sur la Genèse, l'Exode et le Lévitique; le reste de la traduction, soit la partie concernant le Deutéronome, le livre de Josué, celui des Juges, ceux des Rois et les Paralipomènes furent l'œuvre d'Hartman Hamberger. En 1620, J. Meursius publia à Lyon, une traduction de Louis Lavater, ou plutôt aussi, prétend-on, d'Hartman Hamberger, le texte grec des scolies sur les livres des Rois. J. Meursius, *Opera*, t. VIII, p. 1 et suiv. Le cardinal Auguste Mai, au XIXe siècle, retrouva le texte grec de la partie du commentaire qui se rapporte à la Genèse et l'édita à Rome en 1834, dans ses *Classici auctores*, t. VI, p. 1-18. Migne, t. LXXXVII, a reproduit le texte grec de Mai et la traduction de Gesnerl, d'Hamberger, on y ajoutant, pour certaines parties, le texte grec de la *Catena Lipsiensis* éditée à Leipzig en 1772, par Nicéphore Hiéromonachos, et que l'on a tout lieu de croire l'œuvre de Procope. — 2° Commentaire sur le livre des Proverbes; signalé par Montfaucon, *Palæographia græca*, p. 278 et suiv., et Turrianus, *Defensio epistolarum Pontificum*, t. IV, p. 4, 6, 17, le texte grec en a été publié par le cardinal Mai, *Classici auctores*, t. IX, p. 1-256, et il a été reproduit avec une traduction latine dans Migne, t. LXXXVII, col. 1221-1514. Dans un manuscrit de la Bibliothèque royale de Belgique, n° *3895-96* (cf. J. Van den Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, t. II, p. 221-222), on trouve p. 1-247, le texte grec de Προκοπίου Γαζαίου χριστιανοῦ σοφιστοῦ τῶν εἰς τὰς παροιμίας Σαλομῶντος ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή, accompagné d'une traduction latine faite au XVIIIe siècle par Balthazar Cordier, S. J. Migne, t. LXXXVII, col. 1779-1800, en donne quelques extraits. — 3° Dans les *Auctores classici*, t. IX, p. 257-430, le cardinal Mai et Migne, t. LXXXVII, col. 1541-1754, ont publié Προκοπίου Γαζαίου χριστιανοῦ σοφιστοῦ εἰς τὰ ᾄσματα τῶν ᾀσμάτων ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή, *Procopii Gazæi christiani sophistæ in Cantica Canticorum selectarum expositionum epitome*. Migne a ajouté à son édition les variantes du mss. n° 3895-96 de la Bibliothèque royale de Belgique. En outre, Mai, *Classici auctores*, t. VI, p. 348, et Migne, t. cité, col. 1755-1779, ont publié des fragments d'un autre commentaire de Procope sur le Cantique des Cantiques. — 4° En 1579, Jean Curterius publia le texte grec et la version latine d'un long commentaire de Procope sur Isaïe, reproduit dans Migne, t. LXXXVII, col. 1801-2718. Cave, *Historia litteraria*, 1740, p. 327, attribue à Procope un commentaire sur les douze petits prophètes, mais cette opinion n'est guère appuyée. Toutefois, il n'est pas impossible qu'un examen plus approfondi des manuscrits fasse retrouver encore un certain nombre d'ouvrages du sophiste de Gaza, ou du moins des exemplaires de traités de Procope connus seulement par un texte unique. Ainsi M. E. Bratke, *Handschriftliches zu Procopios von Gaza*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XXXIX, 1896, p. 303-12, croit avoir reconnu une Chaîne de Procope sur le Cantique des Cantiques dans le manuscrit grec n° 131 de la bibliothèque de Munich et il signale également de nouveaux exemplaires du commentaire sur le livre des Proverbes.

Les travaux scripturistiques de Procope ont de tout temps, chez ceux qui les ont édités ou connus, excité une vive admiration. Ernesti loue sa vaste érudition et sa profonde connaissance des anciens exégètes. *Patr. Gr.*, t. LXXXVII, col. 15. Le cardinal Mai relève l'importance des commentaires et qualifie la méthode de Procope « d'herméneutique solide et de doctrine authentique », et il constate que l'on retrouve chez lui d'intéressantes variantes des *Hexaples* d'Origène. *Patr. Gr.*, t. IX, col. 17. Jacques Gesner, un des éditeurs de Procope, émet un jugement semblable. *Ibid.*, col. 11. On s'est récemment surtout préoccupé, en ce qui concerne Procope de Gaza, de démarquer le fond même de ses commentaires sur l'Écriture, si riches en extraits d'auteurs anciens, dont quelques-uns sont en partie perdus ou incomplètement conservés. En d'autres termes, on s'est efforcé de reconnaitre les sources auxquelles Procope a puisé; s'il nomme parfois les écrivains auxquels il emprunte, le plus souvent il fond les opinions d'autrui dans son propre texte. M. Rendel Harris, *Fragmenta of Philo*, Cambridge, 1886, a constaté que Procope s'est plus d'une fois inspiré des écrits du juif Philon, dans son commentaire sur l'Octateuque. Des constatations analogues ont été faites par MM. P. Windland, *Neuentdeckte Fragmente Philo's*, Berlin, 1891, p. 19, note 17, et L. Cohn, *Zur indirecten Überlieferung Philo's und der älteren Kirchenschriftsteller*, dans *Jahrbuch für protestantische Theologie*, 1812, p. 475-492. Mais ils signalèrent en même temps l'influence d'Origène, toutefois en bornant leurs observations aux textes parallèles d'Origène et de Procope pour le commentaire sur la Genèse et sur l'Exode et ne renseignant pas les homélies d'Origène comme ayant été utilisées par Procope. Cette dernière constatation était réservée à M. Éric Klostermann, qui a nettement indiqué que les homélies d'Origène ont été mises à contribution par Procope dans son commentaire sur le livre de Josué; mais seulement les quatre premières et les onze dernières des vingt-six homélies d'Origène sur Josué. *Griechische Excerpte aus Homilien des Origenes*, dans *Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur*, t. XII, Heft 3, 1894, p. 1-12. Toutes les recherches sur l'œuvre de Procope et ses sources ont été complétées de façon notable par

l'étude de M. Louis Eisenhofer, *Procopius von Gaza. Eine literarhistorische Studie,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897. Par l'examen approfondi du commentaire sur l'Octateuque, comparé avec la *Catena Lipsiensis,* il a singulièrement augmenté la liste des auteurs consultés par Procope et réussi à reconstituer pour une bonne partie ses emprunts et ses citations. Ainsi, il démontre que l'utilisation des homélies d'Origène va au-delà de ce qu'a signalé M. Klostermann. Pour le commentaire sur la Genèse, M. Eisenhofer nomme Basile, Théodoret, Sévère de Gabales, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie, Méthode, etc., les mêmes ont été mis à contribution pour le commentaire sur l'Exode et en outre Grégoire de Nazianze; pour le commentaire sur le Lévitique, outre les écrits des Pères ayant servi aux deux premiers commentaires, à citer en outre Apollinaire de Laodicée; comme sources du commentaire sur le livre des Nombres, il y a Cyrille d'Alexandrie, Apollinaire, Grégoire de Nysse, pour celui sur le Deutéronome, Josué et les Juges, Cyrille d'Alexandrie et les scolies anonymes de la *Catena Lipsiensis.* Théodoret a servi pour le commentaire sur les livres des Rois et les Paralipomènes; Cyrille d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée et Théodore d'Héraclée pour celui sur Isaïe. Cf. J. Stiglmayr, t. I, dans *Stimmen aus Maria Laach,* t. LIII (1897), p. 79-82, et Carl Weyman, dans *Byzantinische Zeitschrift,* t. VI, 1897, p. 457-458.

Procope eut avec le néoplatonicien Proclus une polémique théologique, dont on s'est beaucoup occupé en ces derniers temps. En 1831, le cardinal Mai en publia un fragment Ἐκ τῶν εἰς τὰ Πρόκλου θεολογικὰ κεφάλαια ἀντιρρήσεων, dans ses *Classici auctores,* t. IV, p. 274. Cf. Migne, *Patr. Gr.,* t. LXXXVII, col. 2792. Démosthène Russos, Τρεῖς Γαζαῖοι, συμβολαί εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας τῶν Γαζαίων, Constantinople et Leipzig, 1893, constata que cet écrit polémique de Procope servit de base à celui de Nicolas de Méthone dirigé aussi contre Proclus. J. Dräseke dénie toute paternité pour cette œuvre à Nicolas de Méthone et cherche à établir que c'est Procope qui en est l'auteur. *Byzantinische Zeitschrift,* t. VI, 1897, p. 55-91. Mais ses conclusions ont été fortement battues en brèche par le P. J. Stiglmayr, S. J. *Ibid.,* t. VIII, 1899, p. 263-301. Nous n'avons rien à dire ici des travaux purement littéraires du rhéteur de l'école de Gaza.

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les ouvrages cités au cours de l'article, voir Sainjore (R. Simon), *Bibliotheca critica,* 1710, t. IV, p. 143-55; Bardenhewer, *Patrologie,* 1895, p. 303; Legrand, *Bibliothèque hellénique,* t. II, 1894, p. 230; A. Ehrard, *Procopius von Gaza,* dans *Kirchenlexicon,* t. X, 1897, col. 453-55; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur,* 2e éd., 1897, p. 125-127; Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur,* t. II, Erlangen, 1883, p. 239-253; J. Dräseke, dans *Theologische Studien und Kritiken,* 1895, fasc. 3, p. 371 sq.; L. Eisenhofer, *Procopius von Gaza,* Fribourg (Bade), 1897; Kil. Seitz, *Die Schule von Gaza,* Heidelberg, 1892, p. 9-21; C. Kirsten, *Quæstiones Choricianæ,* Breslau, 1894, p. 8-13; Ernst Lindl, *Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung,* Munich, 1902.

J. VAN DEN GHEYN.

PROCURATEURS ROMAINS (Nouveau Testament : ἡγεμόνες), gouverneurs de certaines provinces impériales, en particulier de la Judée et de la Palestine, Matth., XXVII, 2, 11, 14, 15, 21, 27; Act., XXIII, 24, 26, 33, etc.

I. NOM. — Le mot *procurator,* comme l'indique sa formation, s'applique à toute personne chargée de veiller, au nom d'une autre, sur quelque affaire : mandataire qui surveille les biens d'un ami, intendant mis à la tête d'une propriété, conseil et fondé de pouvoirs, etc. C'est ainsi qu'il vint à désigner plusieurs hauts fonctionnaires de l'Empire romain : intendants de la maison impériale, chefs de la chancellerie, directeurs de divers services à Rome, administrateurs du fisc et agents financiers dans les provinces impériales ou sénatoriales, enfin gouverneurs des provinces dites procuratoriennes qui avaient le *jus gladii.* Cf. Mommsen et Marquardt, *Manuel des antiquités romaines,* trad. franç., t. IX, 1892, p. 581. Son véritable correspondant en grec est ἐπίτροπος. Cependant les écrivains du Nouveau Testament n'emploient régulièrement que le mot ἡγεμών. Cf. Matth., XXVII, 2, 11, 14, 15, 21, 27; XXVIII, 14; Luc., III, 1; XX, 20; Act., XXIII, 24, 26, 33; XXIV, 1, 10; XXVI, 30. Ce terme ἡγεμών n'est pas un titre spécial, mais une appellation générale qui s'applique à tout personnage investi d'un haut commandement : *præses,* « président. » Aussi, dans la langue des auteurs sacrés, les mots ἡγεμονεύω, ἡγεμονία, ἡγεμών, sont-ils uniformément employés, qu'il s'agisse de Tibère, Luc., III, 1, du légat de Syrie, Cyrinus, Luc., II, 2, ou de Ponce Pilate, Luc., III, 1; Matth., XXVII, 2, 11, 14, 15, 21, 27, et de Félix. Act., XXIII, 24, 26. Josèphe lui-même varie ses expressions. Il appelle généralement le gouverneur de Judée, ἐπίτροπος, *Ant. jud.,* XX, VI, 2; *Bell. jud.,* II, VIII, 1; IX, 2; XI, 6 (dans le passage parallèle *Ant. jud.,* XIX, IX, 2, ἔπαρχος); XII, 8; ἐπιτροπεύων, *Ant. jud.,* XX, V, 1. Mais il le nomme aussi : ἔπαρχος = *præfectus, Ant. jud.,* XVIII, II, 2; XIX, IX, 2; XX, IX, 1; *Bell. jud.,* VI, V, 3; ἡγησόμενος, *Ant. jud.,* XVIII, I, 1; ἡγεμών, *Ant. jud.,* XVIII, III, 1 : Πιλᾶτος, ὁ τῆς Ἰουδαίας ἡγεμών (cf. Matth., XXVII, 2 : Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι); ἐπιμελητής, *Ant. jud.,* XVIII, IV, 2. Il semble qu'Auguste avait plutôt choisi le titre de *præfectus,* ἔπαρχος. Mais bien vite, au moins depuis Claude, et à l'exception de l'Égypte, le titre de *procurator,* ἐπίτροπος, devint prédominant. Dans une lettre aux Juifs, citée par Josèphe, *Ant. jud.,* XX, I, 2, l'empereur Claude dit lui-même : « J'en ai écrit à Cuspius Fadus mon procurateur, τῷ ἐμῷ ἐπιτρόπῳ. » On connaît aussi la parole de Tacite, *Annal.,* XV, 44 : *Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat.* Quant à la qualification de *præses,* ἡγεμών, qui tire son origine de l'administration de la justice, où l'on opposait le président aux *assessores* ou au *consilium,* elle fut tardivement réservée aux gouverneurs de provinces. On rencontre parfois, chez les auteurs du Ier et du IIe siècle, dans un sens général, le terme *præses provinciæ,* qui devint officiel au début du IIIe siècle. Cf. Tacite, *Annal.,* VI, 41; XII, 45; Plin. jun., *Paneg.,* 70; V. Chapot, art. *Præses,* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, Paris, t. VII, p. 627.

II. ATTRIBUTIONS. — Les procurateurs, étant en même temps chargés d'un commandement militaire, appartenaient à l'ordre équestre, et ce fut une innovation extraordinaire lorsque, sous Claude, le gouvernement de la Judée fut confié à un affranchi, Félix. Jusqu'à quel point étaient-ils soumis au légat de Syrie? Il semble que celui-ci avait le droit et le devoir d'intervenir, avec sa haute autorité, dans les cas de nécessité. Les écrivains cependant ne s'expriment pas toujours d'une manière constante sur les relations de la Judée avec la province de Syrie : tantôt ils les représentent comme deux provinces distinctes, et par là même indépendantes, tantôt ils donnent la première comme « ajoutée » à la seconde : προσθήκη τῆς Συρίας, Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, I, 1; cf. XVII, XIII, 5; *Bell. jud.,* II, VIII, 1; *Judæi... provinciæ Suriæ additi,* Tacite, *Annal.,* XII, 23; cf. II, 42. Quoi qu'il en soit, le commandement militaire et la juridiction indépendante que possédait le procurateur de Judée lui créaient, en temps ordinaire, une situation analogue à celle des gouverneurs des autres provinces. Mais le légat de Syrie avait à juger l'opportunité de son

intervention, lorsque des troubles étaient à craindre ou qu'il surgissait de sérieuses difficultés. Il agissait alors en Judée avec pleine autorité, comme le firent Petronius, *Ant. jud.*, XVIII, VIII, 2-9; Cassius Longinus, *Ant. jud.*, XX, I, 1; Cestius Gallus, *Bell. jud.*, II, XIV, 3. Les procurateurs résidaient habituellement á Césarée, sur le bord de la mer; ils n'allaient à Jérusalem qu'à l'époque des grandes fêtes, pour surveiller les mouvements du peuple. Au commandement des troupes ils joignaient l'administration de la justice et des finances.

1° *Pouvoir militaire.* — Les procurateurs étaient commandants de corps d'armée, comme les légats des provinces impériales, avec cette différence toutefois que les troupes rangées sous leurs ordres étaient des auxiliaires et non des légionnaires. Voir AUXILIAIRES, t. I, col. 1282; ARMÉE ROMAINE, t. I, col. 994. Alors que, sous Auguste, il y avait trois légions en Syrie, et quatre depuis Tibère, la Judée ne posséda, jusqu'à Vespasien, que des troupes auxiliaires, pour la plupart levées dans le pays même, et recrutées dans la population non juive. C'est ainsi que nous trouvons mentionnés les Σεβαστηνοί, *Sebasteni,* ou soldats pris sur le territoire de Sébaste, l'ancienne Samarie, aujourd'hui *Sebastiyéh.* Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, IX, 1-2; XX, VI, 1; VIII, 7; *Bell. jud.*, II, III, 4; IV, 2-3. Ce corps est sans doute identique á celui que nous montrent plus tard les inscriptions. Cf. *Corpus inscriptionum latinarum,* t. VIII, n. 9358, 9359. Un diplôme militaire de l'armée de Judée nous apprend que, en l'an 139 après J.-C., les corps auxiliaires (trois ailes et douze cohortes), placés sous les ordres du légat P. Calpurnius Atilianus, comprenaient entre autres une *Cohors I Sebastenorum miliaria.* Cf. Héron de Villefosse, *Revue biblique,* 1897, p. 598-604. Aux Σεβαστηνοί Josèphe associe plusieurs fois les Καισαρεῖς, *Cæsarenses.* Cf. *Ant. jud.*, XIX, IX, 1-2; XX, VIII, 7. Il ne faut pas confondre avec ces volontaires de Sébaste la σπεῖρα Σεβαστή, á laquelle appartenait le centurion Julius, qui fut chargé de conduire saint Paul á Rome. Act., XXVII, 1. Le mot Σεβαστή, *Augusta,* n'est qu'un titre honorifique donné á cette cohorte. Voir AUGUSTA (COHORTE), t. I, col. 1235. Au temps des Apôtres, il y avait à Césarée une cohorte italique, σπεῖρα Ἰταλική, dont faisait partie le centurion Corneille, qui fut baptisé par saint Pierre. Act., X, 1. Voir ITALIQUE (COHORTE), t. III, col. 1038. D'autres villes et d'autres postes possédaient également de petites garnisons : ainsi Jéricho et Machéronte. *Bell. jud.*, II, XVIII, 6. On les trouvait éparses dans la Samarie, *Bell. jud.*, III, VII, 32, et la plaine d'Esdrelon était gardée par un décurion. Josèphe, *Vita,* 24. Jérusalem avait une cohorte, commandée par un χιλίαρχος (ou tribun, d'après la Vulgate). Act., XXI, 31-37; XXII, 24-29; XXIII, 10, 15-22; XXIV, 7, 22. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 4; XVIII, IV, 3, appelle le commandant de l'Antonia φρούραρχος. La garnison comprenait aussi des cavaliers. Act., XXIII, 23, 32. Après la grande guerre de 66-73 après J.-C., la situation militaire changea en Palestine, le gouverneur n'étant plus un procurateur d'ordre équestre, mais un légat d'ordre sénatorial; une légion, la *legio X Fretensis,* vint s'établir sur les ruines de Jérusalem.

2° *Pouvoir judiciaire.* — Comme les gouverneurs d'ordre sénatorial, les procurateurs avaient également droit de haute justice dans leur province; mais ceux de Judée ne l'exercèrent que dans les cas extraordinaires. La justice ordinaire, en effet, aussi bien dans les causes criminelles que dans les causes civiles, était restée entre les mains des Juifs. Le pouvoir du procurateur comprenait le droit de vie et de mort, le *jus gladii.* Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 1, nous dit que Coponius avait reçu μέχρι τοῦ κτείνειν ἐξουσίαν, la puissance de condamner même á la peine de mort. Cependant le citoyen romain, sous le coup d'une accusation capitale, gardait, au commencement et au cours du procès, le droit d'en appeler á César. Act., XXV, 10-12, 21; XXVI, 32. Le pouvoir coercitif du gouverneur ne s'étendait donc qu'aux gens de la province, qu'il pouvait néanmoins renvoyer à Rome, pour un jugement définitif, lorsqu'en raison de la difficulté du cas il aimait mieux laisser la décision à l'empereur. Ainsi fit Félix pour Éléazar et un grand nombre de ses compagnons. *Ant. jud.*, XX, VIII, 5; *Bell. jud.*, II, XIII, 2. Bien que le procurateur fût seul juge, il prenait cependant assez souvent l'avis de son « conseil », συμβούλιον, Act., XXV, 12, composé en partie des hauts fonctionnaires de sa suite, en partie des jeunes gens qui l'accompagnaient pour leur propre formation. L'exécution de la sentence capitale revenait régulièrement aux soldats. Voir BOURREAU, t. I, col. 1895.

3° *Pouvoir financier.* — Les procurateurs avaient encore pour fonction de veiller á la perception des impôts; c'est même de là que leur venait leur titre. La Judée étant province impériale, son tribut allait au trésor de l'empereur, et non á celui du sénat. Cf. Matth., XXII, 17-21; Marc., VII, 14-17; Luc., XX, 22-25. Pour les impôts en usage dans la fiscalité impériale et la manière de les lever, voir CENS, t. II, col. 422; IMPÔTS, t. III, col. 851; PUBLICAINS.

III. LISTE. — On compte quatorze procurateurs romains en Palestine, sept de l'an 6 à l'an 41, avant le règne d'Agrippa I[er] (41-44), et sept après, de 44 à 66. Nous n'avons que peu de renseignements sur plusieurs d'entre eux.

1° *Coponius,* 6-9 ap. J. C. Il vint en Judée avec Quirinius. *Ant. jud.*, XVIII, I, 1. C'est sous son administration que quelques Samaritains, entrés furtivement à Jérusalem, vinrent, une nuit, pendant la fête de Pâque, jeter des ossements humains dans le temple, pour le souiller et ainsi en empêcher l'accès au peuple. *Ant. jud.*, XVIII, II, 2. C'est aussi dans cette période que Judas le Gaulonite fomenta une sédition, en proclamant qu'on ne devait ni payer l'impôt aux Romains, ni reconnaître d'autre maître que Dieu. *Bell. jud.*, II, VIII, 1.

2° *Marcus Ambivius* ou *Ambibulus;* on lit dans Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 2 : Ἀμβιούϊος, dans certains manuscrits : Ἀμβίβουχος; le nom d'Ambibulus se retrouve ailleurs, par exemple celui des consuls C. Eggius Ambibulus et Varius Ambibulus. Cf. *Corpus Inscript. lat.*, t. X, n. 3864. Ce procurateur fut en Judée de l'an 9 á l'an 12. De son temps, Salomé, sœur du roi Hérode, légua en mourant à Livie, épouse d'Auguste, différentes villes, comme Jamnia, Phasaélis et Archélaïs. *Ant. jud.*, XVIII, II, 2; *Bell. jud.*, II, IX, 1.

3° *Annius Rufus,* 12-15. *Ant. jud.*, XVIII, II, 2.

4° *Valerius Gratus,* 15-26. Envoyé par Tibère, il déposa et nomma successivement plusieurs grands prêtres : Anne (6-15); Ismaël, fils de Phabi; Eléazar, fils d'Anne; Simon, fils de Camith; et Caïphe. *Ant. jud.*, XVIII, II, 2.

5° *Pontius Pilatus,* 26-36. Voir PILATE, col. 429.

6° *Marcellus,* 36-37, ami de Vitellius, légat de Syrie, et envoyé par lui. *Ant. jud.*, XVIII, IV, 2.

7° *Marullus,* 37-41. *Ant. jud.*, XVIII, VI, 10.

8° *Cuspius Fadus,* 44-?. Envoyé par Claude, après la mort du roi Agrippa I, il gouverna, comme ses successeurs, non plus seulement la Judée, mais toute la Palestine, *Ant. jud.*, XIX, IX, 2. Il eut á arrêter un conflit entre les Juifs de la Pérée et les habitants de Philadelphie, délivra la Judée des brigandages qui s'y commettaient; mais il souleva maladroitement une difficulté á propos des vêtements du grand-prêtre, qu'il voulait faire garder dans l'Antonia, afin qu'ils fussent au pouvoir des Romains. *Ant. jud.*, XX, I, 1, 2. Il mit également à mort l'imposteur Theudas et un grand nombre de ses partisans. *Ant. jud.*, XX, V, 1.

9° *Tiberius Alexander,* jusqu'á 48. Issu d'une des plus grandes familles juives d'Alexandrie, neveu de

Philon, il avait abandonné la religion de ses pères, pour se mettre au service des Romains. De son temps, la Palestine fut éprouvée par une grande famine. Il fit crucifier les fils de Judas le Galiléen, Jacques et Simon. *Ant. jud.*, XX, v, 2.

10° *Ventidius Cumanus,* 48-52. Il eut d'abord à réprimer un soulèvement du peuple, à Jérusalem, pendant les fêtes de Pâque, soulèvement provoqué par la faute d'un des soldats romains qui gardaient le temple. La foule, effrayée au premier aspect de la troupe, s'enfuit, mais, dans la précipitation et vu l'étroitesse des issues, beaucoup trouvèrent la mort. Ce deuil à peine terminé, un autre conflit s'éleva, mais dont la cause venait cette fois du côté des Juifs. Un serviteur de l'empereur, nommé Étienne, ayant été, à quelque distance de Jérusalem, attaqué et dépouillé sur la voie publique, Cumanus envoya des soldats pour tirer vengeance des villages voisins du théâtre du crime. Mais un de ces soldats ayant lui-même gravement offensé les Juifs dans leurs sentiments religieux, ceux-ci allèrent à Césarée demander satisfaction au procurateur, qui, dans la crainte de nouvelles complications, et sur le conseil de ses amis, se décida à punir le coupable, et apaisa ainsi un tumulte qu'il aurait pu rallumer. Enfin un troisième événement valut à Cumanus la déposition et l'exil. Des Galiléens qui passaient par la Samarie pour aller à Jérusalem furent assaillis et mis à mort. Les principaux personnages de la région galiléenne se rendirent près du procurateur pour crier vengeance. Mais celui-ci, acheté par l'or des Samaritains, ne voulut rien entendre. Alors les Galiléens se firent justice en pillant et incendiant, malgré les supplications de leurs chefs, plusieurs villages samaritains. A cette nouvelle, Cumanus marcha contre eux, en tua un grand nombre et en prit d'autres vivants. La sédition apaisée, grâce à l'intervention des principaux Juifs de Jérusalem, la cause fut portée devant Ummidius Quadratus, légat de Syrie, alors à Tyr. En présence des deux partis, qui s'accusaient mutuellement, celui-ci différa le jugement et finalement les renvoya devant Claude. Il ordonna en même temps à Cumanus de les suivre en Italie. L'empereur, reconnaissant dans les Samaritains les auteurs de tout le mal, fit mettre à mort ceux qui avaient comparu devant son tribunal, et envoya Cumanus en exil. Cf. *Ant. jud.*, XX, v, 2, 3, 4; vi, 1-3; *Bell. jud.*, II, xii, 1-7.

11° *Félix,* 52-60. Voir Félix, t. ii, col. 2186.

12° *Porcius Festus,* 60-62. Voir Festus, t. ii, col. 2216.

13° *Albinus,* 62-64. Josèphe, *Bell. jud.*, II, xiv, I, lui rend ce témoignage peu flatteur qu'il n'omit aucune sorte de méchancetés. Homme d'argent avant tout, il pillait aussi bien le trésor public que les biens particuliers; tout en accablant le peuple d'impôts, il relâchait, pour certaines sommes, les brigands qu'on avait jetés en prison. Avec de pareilles dispositions, il se laissait gagner par les ennemis comme par les amis de Rome. Cf. *Ant. jud.*, XX, ix, 1-4.

14° *Gessius Florus,* 64-66. Son gouvernement fut tellement odieux qu'Albinus auprès de lui pouvait passer pour un homme très juste, selon Josèphe, *Bell. jud.*, II, xiv, 2. Celui-ci, en effet, cherchait encore à cacher ses méfaits, tandis que Gessius se glorifiait de ses sévices à l'égard des Juifs. C'était le pillage partout, au point de faire déserter les habitants. Il se plut, pour ainsi dire, à fomenter la sédition parmi les Juifs; il réussit si bien qu'il finit par allumer la grande guerre qui amena la ruine de Jérusalem et de la nation juive. Cf. *Ant. jud.*, XX, xi, 1; *Bell. jud.*, II, xiv, 2-9 sq.

IV. La Palestine sous les Romains. — 1° *Au point de vue politique.* — Après la conquête de Jérusalem par Pompée, la Palestine perdit son indépendance et devint tributaire des Romains. *Ant. jud.*, XIV, iv, 4; *Bell. jud.*, I, vii, 6. Fut-elle immédiatement incorporée à la province de Syrie? Ce n'est pas sûr. Les villes conquises par les Juifs en Cœlé-Syrie leur furent enlevées et la nation se vit condamnée à vivre désormais dans les limites de son territoire. Hyrcan II (63-40) resta à la tête du gouvernement, mais sous la haute surveillance du légat romain. Plus tard Gabinius (57-55) lui retira son pouvoir politique, pour ne lui laisser que le souverain pontificat. En même temps il divisa le pays en cinq districts, σύνοδοι, συνέδρια, dont les chefs-lieux furent : Jérusalem, Gazara, Amathus, Jéricho et Sephoris. *Ant. jud.*, XIV, v, 4; *Bell. jud.*, I, viii, 5. On ne sait au juste ce qu'ils représentent, mais on peut y voir ou des circonscriptions territoriales établies en vue des impôts, ou des ressorts judiciaires, *conventus juridici,* peut-être les deux à la fois. Ces dispositions ne furent cependant pas de longue durée. César rendit à Hyrcan le pouvoir que lui avait enlevé Gabinius et le nomma *ethnarque* des Juifs. Il nomma aussi Antipater procurateur, ἐπίτροπος, de Judée, ou plutôt il le confirma dans cette charge, car, déjà avant cette époque, Josèphe le présente comme ὁ τῶν Ἰουδαίων ἐπιμελητής. *Ant. jud.*, XIV, viii, 1. Il est possible que Gabinius lui-même lui eût confié une certaine part dans l'administration des finances, comme l'indique le titre d'ἐπιμελητής. Le faible Hyrcan n'eut guère du gouverneur que le nom. En réalité, ce fut Antipater qui exerça l'autorité. Il eut soin de donner à son fils aîné Phasaël le gouvernement de Jérusalem et des environs, et à son second fils Hérode celui de la Galilée. *Ant. jud.*, XIV, ix, 2; *Bell. jud.*, I, x, 4. Plus tard, Antoine leur conféra à tous deux le titre de tétrarque, et, par un décret en forme, remit entre leurs mains l'administration de la Judée. *Ant. jud.*, XIV, xiii, 1; *Bell. jud.*, I, xii, 5. Cependant la race des Asmonéens reparut sur le trône avec Antigone (40-37), qui fut ramené par les Parthes. Mais, trois ans après, avec l'appui des Romains, Hérode le Grand reparaissait avec le titre de roi. Voir Hérode le Grand, t. iii, col. 638. Après sa mort, le territoire fut partagé entre ses fils : Archélaüs reçut la Judée, la Samarie et l'Idumée, avec le titre d'ethnarque; Antipas, la Galilée et la Pérée; Philippe, la Gaulanitide, la Batanée, la Trachonitide et l'Auranitide, tous deux avec le titre de tétrarque. Cf. Luc, iii, 1. Voir Archélaüs, t. i, col. 927; Hérode Antipas, t. iii, col. 647; Hérode Philippe II, t. iii, col. 649. Après la déposition d'Archélaüs, ce furent les procurateurs romains qui gouvernèrent son territoire. L'an 37 après J.-C., Caligula donna la tétrarchie de Philippe et l'Abilène à Hérode Agrippa Ier, avec le titre de roi. *Ant. jud.*, XVIII, vi, 10; *Bell. jud.*, II, ix, 6. En 39, il y ajouta celle d'Antipas, et, en 41, Claude réunit au tout la Judée et la Samarie. *Ant. jud.*, XVIII, vii, 2; XIX, v, I; *Bell. jud.*, II, ix, 6; xi, 5. C'est ainsi qu'Agrippa I posséda tout le royaume de son grand-père et que la Palestine se trouva de nouveau sous le même sceptre. Voir Hérode Agrippa Ier, t. iii, col. 650. Mais bientôt après, en 44, le roi mourait et la province retombait sous les procurateurs romains. Cependant, en 53, son fils, Hérode Agrippa II, recevait de Claude, en échange de la principauté de Chalcis, et avec le titre de roi, la tétrarchie de Philippe et l'Abilène. *Ant. jud.*, XX, vii, 1. Voir Agrippa II, t. i, col. 286. Après la ruine de Jérusalem, la Palestine fut confiée à des gouverneurs de rang sénatorial.

2° *Au point de vue géographique.* — Telles sont les vicissitudes par lesquelles passèrent, dans l'espace d'un siècle, les différentes provinces de la Palestine. Pour les limites, divisions, description et histoire de chacune d'elles, voir les articles qui leur sont consacrés. Nous devons nous borner ici à un aperçu général du pays et à ses particularités les plus remarquables pendant la période romaine. Voir la carte, fig. 179.

Josèphe décrit sommairement, *Bell. jud.*, III, III, 1-5, l'ensemble de la Palestine telle qu'elle était de son temps. L'historien juif est notre première source dans cette étude. Mais il n'est pas la seule. Pour avoir une idée plus complète de la région, il est utile de dépasser les bornes de l'histoire auxquelles la Bible nous limite strictement, et d'étendre nos recherches géographiques jusque vers le IVe siècle de notre ère. Après Josèphe, les sources seront donc : les Talmuds (nous renvoyons à Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, pour les détails), l'*Onomasticon* d'Eusèbe et de S. Jérôme (édit. de Lagarde, Gœttingue, 1870), la carte mosaïque de Mâdaba (voir fig. 180), auxquels on peut joindre : Ptolémée, la Table de Peutinger, la *Notitia dignitatum*, etc. Nous retrouvons ainsi un certain nombre de noms connus dans l'Ancien Testament. Mais il en est d'autres qui viennent s'y ajouter; plusieurs villes, en effet, furent bâties à cette époque; d'autres furent rebâties ou prirent une plus grande importance. Une simple esquisse nous suffira.

A) **Sur la côte méditerranéenne**, nous rencontrons, en allant du nord au sud : 'Ἐκδίππα. Ptol., V, 15; *Ecdippa*, Pline, V. 17; 'Ἐκδίππων, 'Ἐκδίπους, Josèphe, *Bell. jud.*, I, XIII, 4; *Kezîb* ou *Gezîb*, Talm.; 'Αχζίφ, *Achzif-Onom.*, p. 65, 224; aujourd'hui *Ez-Zib*. Voir ACHAZIB I, t. I, col. 136.

Πτολεμαΐς, Act., XXI, 7; *Bell. jud.*, I, XXI, 11; *Ptolomaide*, Tab. Peut. : *Ptolomais*, dans *Onom.*, 95; *'Akko*, Talm.; aujourd'hui *'Akka*. Voir ACCHO, t. I, col. 108.



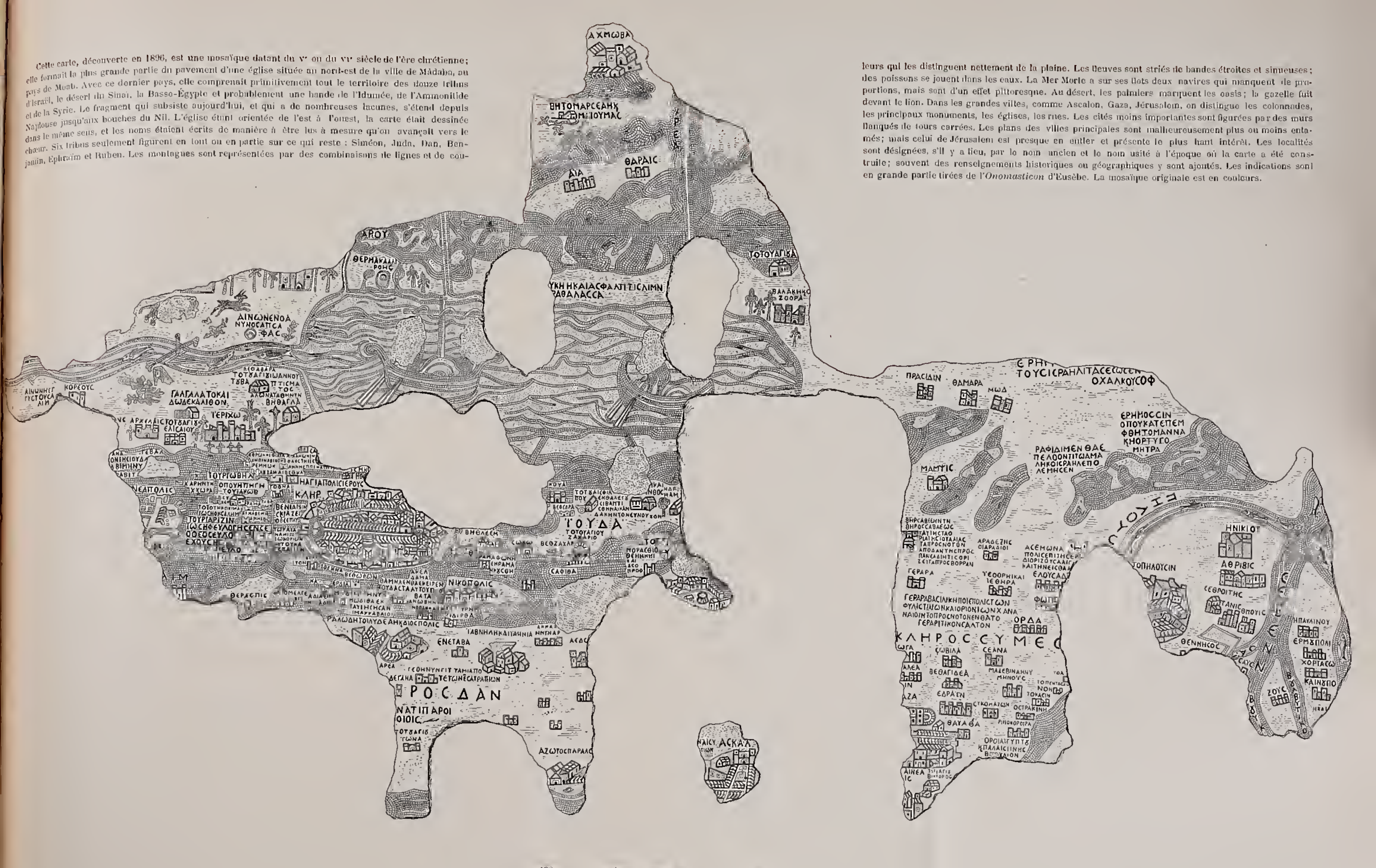
179. — Carte de Palestine sous le gouvernement des procurateurs romains.

Ḥeifa, חיפה, Talm., probablement la ville de Γαβά, que Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 1, place près du Carmel; auj. *Haïfa* ou *Khaïfa*, Cf. Neubauer, p. 197. Elle est appelée *Epha*, 'Ηφά, dans l'*Onom.* p. 134, 267, qui l'identifie avec la suivante.

Συκάμινων, Ptol.; *Šiqmônah*, שקמונה, Talm., Neubauer, p. 197; Συκάμινος, *Sycaminum*, *Onom.*, p. 133, 267; aujourd'hui *Ḥaifa el 'atîqa* ou *Tell es-Semak*.

Castra, קסטרא, Talm., Neubauer, p. 196, que R. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 129, identifie avec *Athlit*, le *Castrum peregri-*

Cette carte, découverte en 1896, est une mosaïque datant du Ve ou du VIe siècle de l'ère chrétienne; elle formait la plus grande partie du pavement d'une église située au nord-est de la ville de Mâdaba, au pays de Moab. Avec ce dernier pays, elle comprenait primitivement tout le territoire des douze tribus d'Israël, le désert du Sinaï, la Basse-Égypte et probablement une bande de l'Idumée, de l'Ammonitide et de la Syrie. Le fragment qui subsiste aujourd'hui, et qui a de nombreuses lacunes, s'étend depuis Naplouse jusqu'aux bouches du Nil. L'église étant orientée de l'est à l'ouest, la carte était dessinée dans le même sens, et les noms étaient écrits de manière à être lus à mesure qu'on avançait vers le chœur. Six tribus seulement figurent en tout ou en partie sur ce qui reste : Siméon, Juda, Dan, Benjamin, Ephraïm et Ruben. Les montagnes sont représentées par des combinaisons de lignes et de couleurs qui les distinguent nettement de la plaine. Les fleuves sont striés de bandes étroites et sinueuses; des poissons se jouent dans les eaux. La Mer Morte a sur ses flots deux navires qui manquent de proportions, mais sont d'un effet pittoresque. Au désert, les palmiers marquent les oasis; la gazelle fuit devant le lion. Dans les grandes villes, comme Ascalon, Gaza, Jérusalem, on distingue les colonnades, les principaux monuments, les églises, les rues. Les cités moins importantes sont figurées par des murs flanqués de tours carrées. Les plans des villes principales sont malheureusement plus ou moins entamés; mais celui de Jérusalem est presque en entier et présente le plus haut intérêt. Les localités sont désignées, s'il y a lieu, par le nom ancien et le nom usité à l'époque où la carte a été construite; souvent des renseignements historiques ou géographiques y sont ajoutés. Les indications sont en grande partie tirées de l'*Onomasticon* d'Eusèbe. La mosaïque originale est en couleurs.



180. — CARTE GÉOGRAPHIQUE DE MADABA EN MOSAÏQUE

norum du moyen âge. Il est possible que, dès l'époque romaine, cet endroit très bien situé ait été une localité fortifiée, une sorte de camp. V. Guérin, *Samarie*, t. II, p. 290, est disposé à y reconnaître, avec Ritter, la *mutatio Certa*, que le Pèlerin de Bordeaux (333) mentionne entre Sycaminos et Césarée de Palestine, cf. *Itinera Terræ Sanctæ*, édit. T. Tobler, Genève, 1877, t. I, p. 15. C'est probablement aussi la *Magdihel*, Μαγδιήλ, que l'*Onomasticon*, p. 139, 280, signale entre Dora et Ptolémaïde.

Δωρα, Ptol.; *Thora*, Tabl. de Peut.; aujourd'hui *Tantûrah*. Voir DOR, t. II, col. 1487.

Καισάρεια Στρατῶνος, Ptol.; primitivement la « Tour de Straton, » Plin., *H. N.*, V, 14, qui devint, sous Hérode le Grand, Césarée maritime, aujourd'hui *Qaisariyéh*. Voir CÉSARÉE DU BORD DE LA MER, t. II, col. 456.

Apollonia, Ἀπολλωνία, Ptol.; *Apolloniade*, Tab. Peut. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XV, 4, et Pline, V, 14, la placent entre Césarée et Joppé. C'est aujourd'hui *Arsûf*.

Ιοπή, Ptol.; *Joppe*, Tab. Peut.; aujourd'hui *Jaffa*. Voir JOPPÉ, t. III, col. 1631.

Ἰαμνεία, Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VI, 6; *Yabnéh*, Talm., Neubauer, p. 73, était une petite ville, πολίχνη, au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onom.*, p. 132, 276; cependant, la carte mosaïque de Mâdaba représente Ιαβνηλ η και Ιαμνια comme une ville considérable, mais sans colonnades; aujourd'hui *Yebna*. Mais le port de Jamnia. Ιαμνιτῶν λιμήν, Ptol., correspond à *Minet Rûbin*. Voir JAMNIA, t. III, col. 1115.

Ἄζωτος, Ptol.; *Azoton*, Tab. Peut.; aujourd'hui *Esdûd*. Ἄζωτος παράλιος ou *Azot maritime* : *Minet-el-Qal'a*. La mosaïque de Mâdaba distingue bien Ασδω[δ] de Αζωτος παραλο[ς], et montre l'importance de la cité maritime. Voir AZOT 1, t. I, col. 1307.

Ἀσκάλων, Ptol.; *Ascalone*, Tab. Peut.; Ἀσκαλω[ν], carte de Mâdaba, sur laquelle on remarque une immense place rectangulaire entourée de colonnes, au milieu de laquelle se dressent trois obélisques; aujourd'hui *Asqalân*. Voir ASCALON, t. I, col. 1060.

Ἀνθηδών, Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 3; *Anthedon*, Plin., V, 13, 68, dont le nom fut changé par Hérode en celui d'*Agrippias*, Josèphe, *loc. cit.*, se trouvait au nord de Gaza. On l'identifie aujourd'hui avec les ruines d'*el-Blachiyéh*, appelées aussi *Teda*, à une heure au nord-ouest de Gaza. Cf. G. Gatt, *Bemerkungen über Gaza und seine Umgebung*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. VII, 1884, p. 5-7; voir *ibid.*, p. 140-142, les remarques de Nöldeke et Gildemeister.

Γάζα, *Gaza*, aujourd'hui *Ghazzéh*; Γαζαίων λιμήν, le port de Gaza = *el-Minéh*. Voir GAZA, t. III, col. 118. La mosaïque de Mâdaba fait ressortir la grandeur et la beauté de la ville de [Γ]αζα avec ses édifices, sa grande rue à colonnades et sa superbe basilique.

Raphia, Ῥαφία, Strabon, XVI, p. 522; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XV, 4; *Raphea*, Pline, V, 14; Talm. : רפיח, Neubauer, p. 20; aujourd'hui *Khirbet bir Refah*, au sud de Gaza. C'était la première ville syrienne que l'on rencontrait en venant d'Égypte.

B) En Galilée : — *Giseala*, Γίσχαλα, Josèphe, *Bell. jud.*, II, XX, 6; IV, II, 1; *Vita*, 10; *Gûš Ḥalab*, גוש חלב, Talm., Neubauer, p. 230; aujourd'hui *el-Djisch*. Voir AHALAB, t. I, col. 289.

Μηρώθ, Josèphe, *Bell. jud.*, II, XX, 6; *Vita*, 37; *Merôn*, מירון, Talm., Neubauer, p. 228; aujourd'hui *Meirûn*, au sud d'*El-Djisch*.

Achabara, Ἀχαβάρη, Josèphe, *Vita*, 37; Ἀχαβάρων Πέτρα, « rocher d'Achabara, » *Bell. jud.*, II, XX, 6; *Akbarah*, עכברה, Talm., Neubauer, 226; aujourd'hui *Akbara*, au sud-est de *Meirûn*.

Kefar Ḥananiyah, כפר חנניה, Talm., Neubauer, p. 226; aujourd'hui *Kefr 'Anân*. Voir HANATHON, t. III, col. 415.

Sélamis, Σελαμίς, Josèphe, *Bell. jud.*, II, XX, 6; *Vita*, 37; aujourd'hui *Khirbet Sellaméh*, au sud-ouest de *Kefr 'Anân*.

Gabara, Γάβαρα, Josèphe, *Vita*, 25, 45; une des trois grandes villes de la Galilée, avec Tibériade et Sepphoris, d'après l'historien juif, *loc. cit.*; on l'a identifiée avec *Khirbet Kabra*, au nord-ouest de *Kh. Sellaméh*, voir cependant W. Oehler, *Die Ortschaften und Grenzen Galiläas nach Josephus*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. XXVIII, 1905, p. 56.

Sogane, Σωγανή, Josèphe, *Vita*, 51; *Siknîn* ou *Sikni*, סיכנין סיכני, Talm., Neubauer, p. 204; aujourd'hui *Sakhnîn*, au sud de *Kh. Kabra*.

Chabolo, Χαβωλώ, Josèphe, *Vita*, 43; *Kabûl*, כבול, Talm., Neubauer, p. 205; aujourd'hui *Kabûl*, à l'ouest de *Sakhnîn*. Voir CHABUL (TERRE DE), t. II, col. 473.

Iotapata, Ἰωτάπατα, Josèphe, *Bell. jud.*, II, XX, 6; *Vita*, 37; sans doute la *Yôdafat*, יודפת, des Talmuds, Neubauer, p. 203; aujourd'hui *Kh. Djéfât*, au sud-est de *Kabûl*.

Sechefar'âm, שפרעם, Talm., Neubauer, p. 198; aujourd'hui *Schéfa 'Amr*, au sud-ouest de *Kh. Djéfât*.

Uscha, אושא, Talm., Neubauer, 199; aujourd'hui *Kh. Hûschéh*, au sud de *Schéfa Amr*.

Ῥουμᾶ, Josèphe, *Bell. jud.*, III, VII, 21; probablement la *Rûma'*, רומה, des Talmuds, Neubauer, p. 203; aujourd'hui *Kh. Rûméh*, au sud de *Kh. Djéfât*.

Sepphoris, Σέπφωρις, Josèphe, *Vita*, 65; Σαπφουρει, Ptol.; *Ṣippôri* ou *Ṣippôrin*, צפורין צפורי, Talm., Neubauer, p. 191; aujourd'hui *Seffuriyéh*, au sud de *Kh. Rûméh*.

Tibériade, Τιβεριάς, Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIII, 2, etc.; Ptol.; *Onom.*, p. 88, 215; *Tyberias*, Tab. Peut.; *Tabaria*, טבריא, Talm., Neubauer, p. 208; aujourd'hui *Tabariyéh*. Voir TIBÉRIADE.

Βηθμαοῦς, Jos., *Vita*, 12, 62; *Beth Maon*, בית מעון, Talm., Neubauer, p. 218; aujourd'hui *Tell Ma'ûn*, à l'ouest de Tibériade.

Sennabris, Σενναβρίς, Josèphe, *Bell. jud.*, III, IX, 7; *Senabrî*, צנברי, Talm., Neubauer, p. 215; *Sinn en-Nabra*, au sud de Tibériade. Pour les difficultés d'identification, en ce qui concerne Josèphe, cf. J. B. van Kasteren, *Am See Genezaret*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. XI, 1888, p. 242, 243; F. Buhl, *Bemerkungen zu einigen früheren Aufsätzen der Palästina-Zeitschrift*, dans la même revue, t. XIII, 1890, p. 38-39.

Ταριχέαι ou Ταριχέα, Josèphe, *Bell. jud.*, III, X, 1. *Vita*, 32; *Tarichea*, Plin., *H. N.*, V, 15, 71; probablement la *Beth Yeraḥ*, בית ירח, du Talmud, Neubauer, p. 215. On la place généralement à *Kh. el-Kérak*, à la pointe sud du lac de Tibériade. D'autres cependant la cherchent au nord de la ville de Tibériade, à *el-Medjdel*. Pour les partisans des deux opinions, voir E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. I, p. 614, note 44.

Kefar Sobtî, כפר שובתי, Talm., Neubauer, p. 218; aujourd'hui *Kefr Sabt*, au nord-ouest de *Sinn en-Nabra*.

Simonias, Σιμωνιάς, Josèphe, *Vita*, 24; *Simônia'*, סימוניא, Talm., Neubauer, p. 189; aujourd'hui *Semûniyéh*, à l'ouest de Nazareth.

Scythopolis, Σκυθόπολις, sur les confins de la Galilée, appartenait à la Décapole, au temps de Josèphe, *Bell. jud.*, III, IX, 7; *Scytopoli*, Tab. Peut., *Beth Sche'ân*, Talm., Neubauer, p. 174. C'est la *Bethsan* de l'Écriture, aujourd'hui *Béisân*. Voir BETHSAN, t. I, col. 1738.

C) En Samarie : *Ginæa*, Γιναία, Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 4; l'ancienne *Engannim*, aujourd'hui *Djénîn*, à l'entrée de la Samarie, au sud de la grande plaine d'Esdrelon. Voir ENGANNIM 2, t. II, col. 1802.

Caparcotia, Καπαρκότια ou Καπαρκότνει, Ptol.; *Caporcotani*, Tab. Peut., localité que Ptolémée marque

comme appartenant à la Galilée; aujourd'hui *Kefr Qûd,* près de *Djênîn,* à l'ouest.

Λεγεων, *Legio,* est un nom qu'on rencontre plusieurs fois dans l'*Onomasticon,* p. 88, 94, 107, 214, 223, 239, etc., et qui sert comme de point central pour déterminer la position de certaines autres localités. Il atteste sans doute que les Romains avaient établi en ce point stratégique important un camp pour une légion. Il a subsisté jusqu'à nos jours sous celui de *Ledjdjûn,* au nord-ouest de *Kefr Qûd,* et représente l'ancienne Mageddo. Voir MAGEDDO 1, t. IV, col. 553.

Sébaste, Σεβαστή, Josèphe, *Bell. jud.,* I, XXI, 2, nom donné à l'ancienne ville de Samarie par Hérode le Grand, qui la restaura et l'embellit. Elle porte encore le même nom de *Sébastiyéh.* Voir SAMARIE.

Néapolis, Νεάπολις, Josèphe, *Bell. jud.,* IV, VIII, 1; Ptol.; *Neapoli,* Tab. Peut.; appelée par les indigènes Μαβορθά, selon Josèphe, *loc. cit.; Mamortha,* selon Pline, *H. N.,* V, 14. C'est l'ancienne ville de Sichem, qui, rebâtie presque complètement à l'époque de Vespasien, reçut alors une colonie romaine, avec le nouveau nom de *Flavia Neapolis,* qui subsiste encore en celui de *Nablus* chez les Arabes, *Naplouse* pour les Européens. Voir SICHEM.

D) **En Judée.** — *Acrabbi,* 'Ακραββείν, *Onom.,* p. 87, 214, localité donnée par Eusèbe et saint Jérôme comme « limite de la Judée vers l'orient », ['Ακρ]αβίμ, Mad.; *'Aqrabah,* עקרבה, Talm., Neubauer, p. 159. C'est l' 'Ακραβαττά de Josèphe, *Bell. jud.,* III, III, 5, capitale de la toparchie d'Acrabatène, *Bell. jud.,* II, XX, 4; IV, IX, 3, 9, aujourd'hui *Aqrabéh,* au sud-est de Naplouse.

Antipatris, 'Αντιπατρίς, Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, XV, 1; *Bell. jud.,* I, IV, 7; Act., XXIII, 31; Ptol., *Onom.,* p. 127, 245; אנטיפטרס, Talm., Neubauer, p. 86, aujourd'hui *Qala'at Râs el-'Aïn,* au nord-est de Jaffa, suivant les uns; *Medjdel Yaba,* au sud-est de *Qala'at Râs el-'Aïn,* selon les autres. Josèphe semble l'identifier avec la localité suivante. Voir ANTIPATRIS, t. I, col. 706.

Capharsaba, Χαβαρζαβᾶ, Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, XV, 1: Καφαρσαβά, *Ant. jud.,* XVI, V, 2; *Kefar Saba',* כפר סבא, Talm., Neubauer, p. 87; aujourd'hui *Kefr Sâbâ,* au nord de *Qala'at Râs el-'Aïn.* Les Talmuds semblent distinguer cet endroit du précédent. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 357-367.

Capharsalama, Καφαρσαλαμά, Josèphe, *Ant. jud.,* XII, X, 4; Χαφαρσαλαμά, I Mach., VII, 31. Le Talmud connaît aussi un village appelé *Kefar Šalem,* כפר שלם, Neubauer, p. 173. *Capharsalama* devait se trouver dans le voisinage de Jérusalem, mais l'identification exacte n'est pas connue. Voir CAPHARSALAMA, t. II col. 210.

Beit Rimah, בית רימה, Talm., Neubauer, p. 82; aujourd'hui *Beit Rîma.*

Tôrmasia, תורמסיא, Talm., Neubauer, p. 279; aujourd'hui *Turmus Aya,* au sud-ouest d'*Aqrabéh.*

Gophna, Γόφνα, Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, XI, 2; ville importante, chef-lieu d'une toparchie, *Bell. jud.,* III, III, 5; Γουφνά, Ptol.; *Cofna,* Tab. Peut.; *Gophna,* גופנא: très populeuse, selon les Talmuds, Neubauer, p. 157; Γοφνά, *Onom.,* p. 300; Mâdaba; aujourd'hui *Djifnéh,* au nord de Jérusalem. Voir OPHNI 2, t. IV, col. 1833.

Éphrem, 'Εφραΐμ, Josèphe, *Bell. jud.,* IV, IX, 9; 'Αφρεμά, *Ant. jud.,* XIII, IV, 9; *Efrem, Efræa;* 'Εφραΐμ, *Onom.,* p. 94, 118, 257; Εφρων η Εφρατα ενθα ηλθεν ο κς, « Ephron ou Ephrata, où vint le Seigneur » (cf. Joa., XI, 54), Mâdaba; aujourd'hui *Et-Tayibéh,* à l'est de *Djifnéh,* identification justifiée par la carte de Mâdaba, Voir EPHREM 1, t. II, col. 1885.

Lydda, Λύδδα, Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VI, 2, chef-lieu d'une toparchie, *Bell. jud.,* III, III, 5; Λυδδά, Ptol.; *Luddis,* Tab. Peut.; *Lôd* ou *Lûd,* לוד, Talm., Neubauer, p. 76; *Diospolis,* Διοσπόλις, *Onom.,* p. 107, 128, 219, 226, etc.; Λωδ ητοι Λυδεα η και Διοσπολις, carte de Mâdaba, qui représente la ville avec des édifices imposants, entre autres une colonnade circulaire autour d'une grande place, au fond de laquelle est une grande église. C'est aujourd'hui *Ludd,* au sud-est de Jaffa. Voir LYDDA, t. IV, col. 444.

Modin, Μωδεείμ, Josèphe, *Ant. jud.,* XII, VI, 1; *Môdî'îm* ou *Môdî'it,* מודיעים, מודיעית, Talm., Neubauer, p. 99; *Modeim,* Μηδεείμ, « bourg près de Diospolis d'où étaient les Machabées, » *Onom.,* p. 140, 281; Μωδεειμ η νυν Μωδιθα εκ ταυτης ησαν οι Μακκαβαιοι, Mâdaba; aujourd'hui *El-Mediyéh,* à l'est de *Ludd.* Voir MODIN, t. IV, col. 1180.

Bethoannaba, Βετοαννάβ, bourg signalé par l'*Onom.,* p. 90, 218, dans le voisinage de Diospolis, comme représentant l'ancien *Anob,* 'Ανωβ; Ανωβ η νυν Βητοανναβα, Mâdaba; aujourd'hui *Annâbéh,* au sud de *Ludd;* mais nous ne croyons pas que ce soit l'*Anab* assiégé par Josué, XI, 21. Voir ANAB, t. I, col. 533.

'Ακκαρών, Josèphe, *Ant. jud.,* V, II, 11, etc.; *Accaron,* était encore un très gros bourg au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onom.,* p. 91, 218; Ακκαρ[ων] η νυν Ακ..., Mâdaba; aujourd'hui *'Aqîr,* au sud-ouest d'*Annâbéh.* Voir ACCARON, t. I, col. 105.

Emmaüs, 'Εμμαοῦς ou Αμμαούς, Josèphe, *Ant. jud.,* XII, VII, 3; *Bell. jud.,* II, XX, 4, était le chef-lieu d'une toparchie, *Bell. jud.,* III, III, 5; Pline, *H. N.,* V, 14; 'Εμμαοῦς, Ptol., *Amavante,* Tab. Peut., אמאום ou עמאום dans les Talmuds, Neubauer, p. 100; appelée aussi *Nicopolis,* Νικόπολις, *Onom.,* p. 121, 257; Νικόπολις, Mâdaba, où la ville est figurée dans une petite plaine déjà dans la montagne, mais cependant en avant du grand massif judéen; beaucoup plus étendue que les simples bourgs, elle n'a pas de colonnade. C'est aujourd'hui *'Amuâs,* à l'est d'*'Aqîr.* Voir EMMAÜS 1, t. II, col. 1735.

Jérusalem, appelée par Hadrien *Ælia Capitolina;* le nom d'*Ælia,* Αἰλία, est habituellement employé par Eusèbe et saint Jérôme dans l'*Onomasticon.* Elle est indiquée sur la carte de Mâdaba avec l'inscription: η αγια πολις Ιερουσα[λημ] et y occupe une place très importante; à remarquer: les principales portes, entre autres celle qui est précédée, à l'intérieur de la ville, d'une colonne monumentale, d'où le nom de *bâb el-'Amûd,* « porte de la colonne, » qu'a conservé la porte de Damas; les deux colonnades, dont l'une traverse la cité du nord au sud, et qui est coupée à l'ouest par un grand édifice, dans lequel on reconnaît le Saint-Sépulcre. Voir PRÉTOIRE, col. 621; SÉPULCRE (SAINT-).

Bethléhem, Βηθλέεμ, marquée sur la carte de Mâdaba par quelques édifices, dont le plus important est une église, celle de la Nativité. Voir BETHLÉHEM 1, t. I, col. 1688.

Hérodium, 'Ηρωδία, 'Ηρώδειον, Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, XIII, 9; *Bell. jud.,* I, XIII, 8, ville et acropole bâties par Hérode le Grand à l'endroit même où il avait vaincu les Juifs partisans d'Antigone qui le poursuivaient; aujourd'hui *djébel Furéidis,* au sud-est de Bethléhem.

Kefar Dikrin, כפר דכרין, Talm., Neubauer, p. 71; aujourd'hui *Dhikrin,* au nord-ouest de *Beit Djibrin;* pour l'identification de ce lieu avec *Geth,* voir GETH, t. III, col. 223.

'Ελευθερόπολις, *Eleutheropolis,* ville souvent citée dans l'*Onomasticon,* p. 92, 103, 106, 109, etc., comme point central ou point de départ auquel il rapporte les distances de plusieurs localités. C'est la Βαιτογαβρει de Ptolémée, la *Betogabri* de la Table de Peutinger, la *Beth Gûbrin,* בית גוברין, des Talmuds, Neubauer, p. 122, et le nom subsiste encore aujourd'hui sous celui de *Beit-Djibrin.* La mosaïque de Mâdaba ne la nomme pas, il est facile de la reconnaître dans la grande cité, avec place entourée de colonnes, qui se trouve au sud-ouest de Μορασθι, « d'où était le prophète Michée. » L'*Onomasticon,* p. 141, 282, auquel la

carte emprunte ces paroles, place Morasthi à l'est d'Éleuthéropolis.

Hébron, Χεβρών, Josèphe, *Bell. jud.*, IV, IX, 9, détruite par l'un des généraux de Vespasien, quelque temps avant la ruine de Jérusalem, elle était, au temps d'Eusèbe, *Onom.*, p. 209, un gros bourg, κώμη νῦν μεγίστη; aujourd'hui *El-Khalil.* Voir HÉBRON 3, t. III, col. 554.

Bersabée, Βηρσουβαί, Josèphe, *Ant. jud.*, I, XII, 1; Βερζαμα, Ptol. Au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onom.*, p. 103, 234, c'était un bourg considérable, où était établie une garnison romaine. La mosaïque de Mâdaba la mentionne sous le titre de Βηρσαβεε η νυν Βηροσσαβα, et la représente, en effet, comme une localité importante. C'est aujourd'hui *Bir es-Sebâ.* Voir BERSABÉE, t. I, col. 1629.

Malatha, Μαλάθα, Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VI, 2; *Maleaha* (var. *Maleathia*), dans la *Notitia dignitatum;* Μωλαδά, *Onom.*, p. 279; aujourd'hui *Kh. el Milh.*, à l'est de Bersabée. Voir MOLADA, t. IV, col. 1222.

E) **Le long de la mer Morte et de la vallée du Jourdain**, en remontant du sud au nord. — *Masada*, Μασάδα, Josèphe, *Bell. jud.*, VII, VIII, 2-3, etc., célèbre forteresse que les Machabées construisirent, qu'Hérode le Grand rendit imprenable; aujourd'hui *Sebbéh.*

Engaddi, Ἐγγαδί, Josèphe, *Ant. jud.*, IX, I, 2; Ἐνγεδαΐν, *Ant. jud.*, VI, XIII, 1; Ἐγγαδδαί, une des toparchies, *Bell. jud.*, III, III, 5; Ενγαδδα, Ptol.; était encore « un gros bourg des Juifs », au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onom.*, p. 119, 254; aujourd'hui *'Aïn Djidi*, sur les bords de la mer Morte, presque à mi-chemin entre les deux extrémités nord et sud. Voir ENGADDI, t. II, col. 1796.

Jéricho, Ἱεριχοῦς, une des toparchies, Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 5; Ἱεριχους, Ptol.; *Herichonte*, Tab. Peut.; *Jericho*, Ἱεριχώ, *Onom.*, p. 131, 265, qui compte trois Jéricho successives. La mosaïque de Mâdaba la représente comme une ville importante, flanquée de tours carrées et environnée de palmiers. Elle s'appelle aujourd'hui *Er-Rihâ.* Voir JÉRICHO, t. III, col. 1282.

Archélaïs, Ἀρχελαΐς, Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XIII, 1, ville fondée par Archélaüs, fils d'Hérode le Grand; Ἀρχελαΐς, Ptol.; *Arcelais*, Tab. Peut. Son emplacement exact n'est pas connu. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 2, elle était dans la plaine du Jourdain et dans le voisinage de *Phasaélis*, mais les uns la cherchent au nord, les autres au sud de cette dernière ville. La carte de Mâdaba la place au sud. Cf. V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 236-237; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. I, p. 452, note 12.

Phasaélis, Φασαηλίς, Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, V, 2, ville fondée par Hérode le Grand, en l'honneur de son frère Phasaël, au nord de Jéricho; Φασαηλίς, Ptol. Les dernières lettres seulement du nom, [Φασαη]λις, sont conservées sur la mosaïque de Mâdaba. Aujourd'hui *Kh. Fasâïl.*

Coreæ, Κορεαί, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, III, 4; Κορεους, Mâdaba; aujourd'hui *Kurâua*, à l'embouchure, de l'*ouadi Fâri'a*, au nord de *Qarn Sartabéh.*

F) **A l'est du Jourdain**, du nord au sud. — *Césarée de Philippe*, Καισάρεια ἡ Φιλίππου, Matth., XVI, 13; Marc., VIII, 27; Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 1, etc.; Καισάρεια Πανιάς, Ptol.; *Cæsarea paneas*, Tab. Peut.; aujourd'hui *Bânias.* Voir CÉSARÉE DE PHILIPPE, t. II, col. 450.

Bethsaïda-Julias, Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 1, nous dit que « le village de Bethsaïde, situé sur le lac de Génésareth », fut agrandi et fortifié par le tétrarque Philippe, qui lui donna alors le nom de la fille d'Auguste, Julias. C'est la Ἰουλιας de Ptolémée, longtemps cherchée à *El-Tell*, au nord du lac de Tibériade, plus probablement à *El-Aradj*, ou *El-Mes adiyéh*, un peu plus bas. Voir BETHSAÏDE 1, t. I, col. 1713.

Hippus, Ἵππος, Josèphe, XIV, IV, 4; Ptol.; Plin., V, 15; *Onom.*, p. 116, 251. C'est la *Sûsîtâ*, סוסיתא, des Talmuds, Neubauer, p. 238; aujourd'hui *Sûsiyéh*, à l'est du lac de Tibériade.

Gadara, Γαδαρά, une des places les plus importantes de la Pérée, Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 3; Γαδάρα, Ptol.; *Cadara*, Tab. Peut.; *Gadar*, גדר, Neubauer, p. 243; aujourd'hui *Umm Qeïs*, au sud-est de la pointe méridionale du lac de Tibériade. Voir GÉRASÉNIENS (PAYS DES), t. III, col. 200. Quelques auteurs distinguent de cette Gadara celle que mentionne Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VII, 3, et la Γαδωρα de Ptolémée, qu'ils cherchent à *Es-Salt.* Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Leipzig, 1896, p. 255, 263.

Capitolias, Καπιτωλιας, Ptol.; *Capitoliade*, Tab. Peut.; est souvent identifiée avec *Beit er-Râs*, au sud-est d'*Umm Qeïs*, mais il faudrait plutôt peut-être la chercher à l'est ou au nord-est de cette localité. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. I, p. 651, note 15.

Pella, Πέλλη, Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 3; une des toparchies, *Bell. jud.*, III, III, 5; Πέλλα, Ptol.; *Fahil*, פחל, Talm., Neubauer, p. 274; aujourd'hui *Kh. Fahil*, au sud d'*Umm Qeïs.*

Dium, Δῖον, Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XV, 3; *Bell. jud.*, I, VI, 4; Ptol.; Plin., V, 18; aujourd'hui *'Eidûn* ou *El-Hosn*, à l'est de *Kh. Fahil.*

Gérasa, Γέρασα, Josèphe, *Bell. jud.*, I, IV, 8; Ptol.; *Onom.*, p. 130, 263; aujourd'hui *Djérasch*, au sud-est de *Kh. Fahil*, avec de magnifiques ruines. Voir GÉRASÉNIENS (PAYS DES), t. III, col. 200.

Philadelphia, Φιλαδέλφεια, Josèphe, *Bell. jud.*, I, XIX, 5; *Philadelfia*, Tab. Peut.; est l'ancienne *Rabbath Ammon*, capitale des Ammonites, Deut., III, 11; Jos., XIII, 25; *Onom.*, p. 88, 215; elle reçut ce nom de Ptolémée II Philadelphe, roi d'Égypte, qui la reconstruisit. C'est aujourd'hui *'Ammân*, au sud de *Djérasch*, avec des ruines importantes. Voir RABBATH AMMON.

Tyrus, Τύρος, Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 11, place forte dont Josèphe attribue la fondation à un prince nommé Hyrcan; auj. *'Arâq el-Emir*, avec des ruines intéressantes, à l'ouest d'*Ammân.*

Livias, Λιβίας, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, I, 4; Ptol.; *Onom.*, p. 103, 234; aujourd'hui *Tell er-Raméh*, au sud-ouest d'*Arâq el-Emir.* Voir BÉTHARAN, t. I, col. 1664.

Callirrhoé, Καλλιῤῥόη, sources d'eaux thermales, situées à l'est de la mer Morte, célèbres dans l'antiquité, Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 5; Plin., V, 16; Ptol.; Θερμα Καλλιροης, sur la carte de Mâdaba, qui représente trois fontaines : une plus petite au nord; une autre sur le cours d'un petit torrent, qui prend naissance au pied de la montagne; entre les deux, la fontaine principale avec une construction en forme d'abside. D'après ce plan, Callirrhoé répond plutôt à *Sâra*, situé au sud-ouest d'*Hammâm ez-Zerqa*, ce dernier endroit étant le [Β]αaρου de la mosaïque. Cf. J. Manfredi, *Callirhoé et Baarou dans la mosaïque géographique de Mâdaba*, dans la *Revue biblique*, 1903, p. 266-271. Voir CALLIRRHOÉ, t. II, col. 69.

Machærus, Μαχαιροῦς, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, V, 2; *Bell. jud.*, VII, VI, 1, etc.; Plin., *H. N.*, V, 16, célèbre forteresse, construite par Alexandre Jannée, reconstruite par Hérode le Grand, et qui servit de prison à saint Jean-Baptiste, *Ant. jud.*, XVIII, V, 2; aujourd'hui *M'kaur*, au sud-est de *Sâra.*

La Batanée, la Trachonitide et l'Auranitide renfermaient aussi de nombreuses villes, dont les noms nous sont connus ou par les auteurs anciens ou par les inscriptions, et qui ont laissé des ruines encore imposantes. Citons seulement : Bostra, aujourd'hui *Bosra;* voir BOSRA 2, t. I, col. 1860; Dionysias, *Es-Suéidéh*, qui portait probablement un nom différent pendant la

période romaine; Athila, *Atîl;* Canatha, *El-Qanauât,* voir Canath, t. ii, col. 121; Philippopolis, *Schoubba;* Saccæa, *Schaqqa;* Phæna, *El-Musmiyêh;* Aera, *Es-Sanaméin;* Dorea, *Ed-Dûr.* Voir Argob 2, t. i, col. 950; Auran, t. i, col. 1253; Basan, t. i, col. 1486.

Comme on le constate d'après cette énumération, la Palestine, à l'époque romaine, vit s'élever plusieurs villes nouvelles, fondées par Hérode et ses fils : Césarée maritime, Césarée de Philippe, Antipatris, Pharaélis, Archélaïs, Julias, Sepphoris, Livias, Tibériade. D'autres furent relevées de leurs ruines par Gabinius : Raphia, Gaza, Anthédon, Azot, Jamnia, Apollonia, Dora, Samarie, Scythopolis. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, v, 3; *Bell. jud.,* I, viii, 4. Un certain nombre, et des plus importantes, furent déclarées libres par Pompée, tout en reconnaissant la suprématie romaine. *Ant. jud.,* XIV, iv, 4; *Bell. jud.,* I, vii, 7. Outre celles qui sont citées par Josèphe, d'autres sont connues comme ayant gardé l'ère de Pompée. C'étaient des villes hellénistes. Voir Hellénisme, t. iii, col. 575. Elles se trouvaient principalement sur la côte : Raphia, Gaza, Anthédon, Ascalon, Azot, Jamnia, Joppé, Apollonia, Césarée maritime, Dor, Ptolémaïs, et à l'est du Jourdain : Hippus, Gadara, Abila, Canatha, Pella, Dium, Gérasa, Philadelphie. Dans l'intérieur étaient : Antipatris, Sébaste, Sepphoris, Julias, Tibériade, Scythopolis, Phasaélis. Voir Décapole, t. ii, col. 1333. Pour l'histoire de ces villes à l'époque romaine, cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. ii, p. 82-175. Pour les villes juives, voir Villes.

V. Bibliographie. — E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* Leipzig, 1901, t. i, p. 454-507, 564-585; t. ii, p. 72-188; G. Bœttger, *Lexicon zu den Schriften des Flavius Josephus,* Leipzig, 1879; W. Oehler, *Die Ortschaften und Grenzen Galiläas nach Josephus,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. xxviii, 1905, p. 1-26, 49-74, avec carte, 48; P. Thomsen, *Palästina nach dem Onomasticon des Eusebius,* dans la même revue, t. xxvi, 1903, p. 97-141, 145-188, avec carte, 144; Id., *Untersuchungen zur älteren Palästina-Literatur,* même revue, t. xxix, 1906, p. 101-132, avec carte, pl. 3; M.-J. Lagrange, *La mosaïque géographique de Mâdaba,* dans la *Revue biblique,* 1897, p. 165-184; A. Jacoby, *Das geographische Mosaik von Mâdaba,* dans les *Studien über christliche Denkmäler,* Leipzig, 1905.

A. Legendre.

PRODIGUE, celui qui dépense son bien à tort et à travers. — Il est fait allusion au prodigue dans quelques passages. « L'homme aux nombreux amis les a pour sa perte. » Prov., xviii, 24. « Celui qui nourrit les débauchés fait honte à son père. » Prov., xxviii, 7. « De précieux trésors, de l'huile sont dans la maison du sage, mais l'insensé les engloutit. » Prov., xxi, 20. — Dans une de ses paraboles, Notre-Seigneur met en scène un intendant dissipateur, διασκορπίζων. Luc., xvi, 1. Cet intendant n'a pas fraudé pour se faire une fortune à lui-même, puisque, privé de son intendance, il en sera réduit soit à travailler, soit à mendier. Mais il a usé largement des biens de son maître comme s'ils étaient à lui et il a tout dissipé. — Dans la parabole de l'enfant prodigue, un fils demande à son père la part d'héritage qui lui revient, et, dans un pays éloigné, « il dissipe son bien en vivant dans la débauche. » Luc., xv, 13. L'indigence absolue et la famine sont la conséquence de sa conduite imprévoyante. Il expérimente alors la vérité de ce qui est écrit :

La richesse procure un grand nombre d'amis,
Mais le pauvre voit s'éloigner l'ami qu'il possédait.

Prov., xix, 4. — Dans un sens très différent, Dieu a été prodigue de ses biens envers l'homme dans l'incarnation et la rédemption. Joa., iii, 16; iv, 10; Rom., viii, 32; II Cor., ix, 15; II Pet., i, 4. Cette prodigalité a paru tenir de la folie aux yeux des gentils. I Cor., i, 18, 23.

H. Lesêtre.

PROIE (hébreu : *téréf, 'ad, 'okêl;* Septante : θήρα, βορά, ἁρπάγμα; Vulgate : *præda, esca*), ce que les animaux carnassiers chassent et prennent pour se nourrir. Sur les captures que les hommes font à la guerre, voir Butin, t. i, col. 1975. — Les auteurs sacrés font surtout allusion à la proie des lions. Le lion chasse et dévore sa proie en rugissant. Num., xxiii, 24; Is., v, 29; xxxi, 4; Ezech., xxii, 25; Am., iii, 4; Ps. civ (ciii), 21; I Pet., v, 8. Il remplit de proie ses cavernes, Nah., ii, 12, et apprend aux jeunes lionceaux à saisir et à déchirer leur proie. Ezech., xix, 3, 6. Faute de proie, il périt, Job, iv, 11; aussi Dieu la lui procure. Job, xxxviii, 39. — Les loups chassent aussi et déchirent leur proie. Gen., xlix, 27; Ezech., xxii, 27. — L'aigle vole pour atteindre sa proie. Job, ix, 26. Parfois, les cadavres des hommes sont abandonnés en proie aux oiseaux, ce qui est considéré comme un châtiment redoutable. Deut., xxviii, 26; Ps. lxxix (lxxviii), 2; Jer., xvi, 4; xix, 7; xxxiv, 20. Voir Oiseau, t. iv, col. 1772.

H. Lesêtre

PROMESSE (grec : ἐπαγγελία; Vulgate : *pollicitatio, promissio, promissum, repromissio*), annonce d'un bien futur que l'on s'engage à donner.

I. Promesses humaines. — Les hommes promettent des choses plus ou moins bonnes, qu'ils n'ont pas toujours le pouvoir ni l'intention de donner. Sur les promesses faites à Dieu, voir Vœu. Sur les promesses faites avec serment, voir Jurement, t. iii, col. 1870. Ozias promit de livrer Bethulie au bout de cinq jours. Judith, viii, 9. Tobie fit promettre à Raguel de lui donner sa fille Sara en mariage. Tob., vii, 10. Aman promit de verser une somme d'argent au trésor du roi en retour du massacre des Juifs. Esth., iv, 7. Bon nombre de promesses sont faites à l'époque des Machabées. I Mach., x, 15; xi, 28; II Mach., iii, 35; iv, 8, 9, 27, 45; vii, 26; viii, 11, 36; xi, 14; xii, 11, 12. Hérode promit à la fille d'Hérodiade de lui accorder tout ce qu'elle demanderait. Matth., xiv, 7. Les princes des prêtres promirent de l'argent à Judas. Marc., xiv, 11. Les faux docteurs promettaient la liberté à ceux qui les écoutaient. II Pet., ii, 19. Les Corinthiens avaient promis leurs aumônes pour les pauvres de Jérusalem. II Cor., ix, 5.

II. Promesses divines. — 1° *Temporelles.* — 1. Dieu promit aux patriarches de leur donner le pays de Chanaan et une nombreuse postérité. Gen., xv, 5, 6, 18; xvii, 16; xxvi, 3, 4; Act., vii, 5, etc. Ces promesses sont fréquemment rappelées à Israël. Exod., xii, 25; Num., x, 29, xxxii, 11; Deut., vi, 3; xix, 8; xxxi, 21, 23; Heb., vi, 15; xi, 9, 11, 17, etc., et l'accomplissement en est demandé ou signalé. Jos., xxii, 4; Judith, xiii, 18; Act., vii, 17; Rom., ix, 4; Heb., vi, 15, etc. — 2. Dieu promit encore à Israël les biens temporels. Tout d'abord, une promesse de longue vie fut attachée au commandement qui concerne le respect dû aux parents. Eph., vi, 2. Puis les prospérités de la terre furent promises aux Israélites, s'ils étaient fidèles à Dieu. Lev., xxvi, 3-13; Deut., viii, 7-14; xi, 13-17; xxviii, 9-14. Les Israélites s'appliquèrent trop exclusivement à la recherche de ces bénédictions temporelles. Longtemps après la rédemption, ils disaient encore : « La bénédiction sur la terre consiste dans la richesse. » *Zohar,* i, 87 *b;* édit. Lafuma, Paris, 1906, t. i, p. 507. — 3. Dieu promit à David que quelqu'un de sa descendance occuperait toujours son trône. II Par., i, 9; vii, 18; xxi, 7; IV Reg., viii, 19; Ps. cxxxii (cxxxi), 11-13. — 4. Les Israélites comptèrent sur l'effet de ces promesses, Judith, xiii, 7; Dan., iii,

36; Sap., XII, 21; II Mach., XI, 18, etc., à cause de la fidélité de Dieu. Heb., X, 24.

2° *Spirituelles.* — 1. Notre-Seigneur promet que la prière adressée à son Père sera toujours exaucée. Voir PRIÈRE, col. 667. — 2. Les anciennes promesses temporelles avaient un sens spirituel concernant la nouvelle alliance et excellemment réalisé par Jésus-Christ. En lui s'accomplit pleinement ce qui a été promis aux anciens patriarches, Act., XXVI, 6; Rom., XV, 8; Gal., III, 22; II Cor., I, 20; II Pet., I, 4, spécialement par sa naissance, Act., XIII, 23, et par sa résurrection. Act., XIII, 32. — 3. Lui-même a promis d'envoyer le Saint-Esprit, Luc., XXIV, 29; Act., I. 4, il l'a envoyé, Act., II, 33; Eph., I, 13, et on participe à cet Esprit par la foi. Gal., IX, 14. — 4. Les promesses de l'ancienne alliance ne concernaient que les Juifs; aussi ces derniers sont-ils appelés tout d'abord à bénéficier de l'effet spirituel compris dans les promesses anciennes. Rom., IX, 4; Act., II, 39. Les justes de l'Ancien Testament n'ont vu que de loin l'accomplissement des promesses faites à leurs pères et ils y ont cru, assurant ainsi leur salut par la foi. Heb., XI, 13, 33, 39. Les gentils, étrangers aux promesses de l'ancienne alliance, Eph., II, 10, participent par Jésus-Christ à celles de la nouvelle. Eph., III, 6. En promettant d'ébranler la terre, Dieu promettait une nouvelle alliance, Heb., XII, 26, l'Évangile, promis par les prophètes. Rom., I, 2. C'est par cette alliance nouvelle et par la grâce qu'elle apporte que se réalisent, dans un sens complet, définitif et spirituel, les promesses faites jadis à Abraham. Rom., IV, 13, 14, 16; Gal., III, 16; Heb., VI, 13. Les vrais enfants de la promesse ne sont donc pas les Juifs, mais les descendants spirituels d'Abraham, Rom., IX, 8; Gal., IV, 28; Heb., VI, 17, et cette descendance spirituelle, qui donne droit aux bienfaits de la promesse, ne vient pas de la naissance naturelle ni de la loi ancienne, mais uniquement de la foi en Jésus-Christ. Gal., III, 18; IV, 23; Heb., VI, 12, 13. — 5. Jésus-Christ, Pontife de la loi nouvelle, établit cette loi sur des promesses bien supérieures à celles de la loi ancienne. Heb., VIII, 6. Il promet à ses disciples le titre de fils de Dieu, II Cor., VII, 1, la vie surnaturelle, II Tim., I, 1, les biens de la vie présente et ceux de la vie future, I Tim., IV, 8, le repos de Dieu, Heb., IV, 1, la récompense et la couronne célestes, Heb., X, 36; Jacob., I, 12; II, 5, la vie éternelle. Tit., I, 2; Heb., IX, 15; I Joa., II, 25. Les incrédules doutent de la venue du royaume promis. II Pet., III, 4. Les croyants attendent de nouveaux cieux, c'est-à-dire la vie éternelle à l'avènement du Fils de Dieu, selon sa promesse. II Pet., III, 13.

H. LESÊTRE.

PROPHÈTE, homme inspiré à qui Dieu manifeste ses volontés pour les communiquer aux autres. Les prophètes ont joué un rôle important dans l'histoire d'Israël, et Dieu s'est servi d'eux pour instruire son peuple choisi. Il n'a pas manqué non plus de prophètes dans les premiers temps du christianisme et les deux Testaments parlent fréquemment des prophètes de Dieu.

I. NOTION. — Le prophète, tel qu'il apparaît dans les Livres Saints, diffère de la conception vulgaire qui ne voit en lui que celui qui prédit l'avenir. La Bible lui donne une signification plus large et elle le reconnaît comme un homme à qui Dieu manifeste spécialement ses volontés, quelles qu'elles soient, présentes ou futures, pour qu'il les fasse connaître aux autres. Comme elle n'en donne nulle part une définition expresse et formelle, il faut en dégager la notion des nombreux renseignements que l'Ancien Testament fournit sur les prophètes d'Israël. Les noms différents par lesquels ceux-ci sont désignés et la manière dont les prophètes agissaient de la part de Dieu nous serviront à préciser l'idée que la Bible nous en donne.

I. D'APRÈS LEURS NOMS. — Trois noms hébreux, רֹאֶה, חֹזֶה, נָבִיא, *rô'éh, ḥôzéh, nâbî',* indiquent la nature du prophète israélite. Comme, d'après une note que le rédacteur de I Sam., IX, 9, a insérée dans son récit, רֹאֶה est le nom le plus ancien ou au moins le plus répandu dans l'antiquité, nous l'étudierons le premier nous y ajouterons son synonyme חֹזֶה, avant d'examiner les noms techniques, נָבִיא, *nâbî',* en hébreu, et προφήτης, en grec.

1° *Le rô'éh ou voyant.* — Étymologiquement, ce nom dérive de la racine רָאָה, *râ'âh,* qui signifie originairement « voir » des yeux du corps ou de l'esprit. Ce verbe a servi à exprimer les visions divines des prophètes. Is., XXIX, 10; XXX, 10. *Rô'éh* en est le participe actif. De soi, il pourrait désigner un voyant quelconque; mais l'usage biblique l'a réservé à dénommer une catégorie spéciale de voyants, d'hommes qui voient des yeux de l'esprit ce que les autres hommes ne voient pas.

Ce nom est donné à Samuel, pour la première fois dans la Bible, par Saül et son serviteur, I Sam., IX, 11, 18, qui l'avaient d'abord appelé « homme de Dieu », 6, 7, 8, 10. La glose du verset 9, dans les deux rédactions différentes de l'hébreu et du grec, indique que ce nom était usité à l'époque de l'événement et désignait ceux qu'au temps du rédacteur on appelait *nâbî'.* Le voyant était donc l'homme qu'on allait interroger quand on voulait consulter Dieu. Il voyait ce qu'on voulait apprendre de Dieu et ce que Dieu répondait à la consultation faite. Sa réponse était considérée comme la réponse de Dieu. Si l'objet de la consultation, rapportée dans cette anecdote, est un intérêt temporel et privé, la découverte d'ânesses perdues, Dieu toutefois manifestait à Samuel des desseins plus importants et tout secrets. La veille, il lui avait révélé à l'oreille la venue de Saül et ses vues sur lui, et quand Saül parut devant lui, Dieu réitéra ses déclarations, 15-17. Samuel promit à Saül de lui indiquer le lendemain tout ce qui était dans son cœur, après lui avoir annoncé que les ânesses étaient retrouvées, 19, 20. Le lendemain, en effet, il fit connaître au fils de Cis la parole du Seigneur, 27, l'élection divine à la royauté, X, 1, et il lui donna trois signes pour confirmer la vérité de cette déclaration, 2-11. Ce n'était pas, d'ailleurs, la première révélation faite par Dieu à Samuel. Celui-ci, encore enfant, avait entendu à Silo la voix divine. La première fois qu'elle se fit entendre, l'enfant ne savait de qui elle provenait, I Sam., III, 7, parce que la parole de Dieu ne lui avait pas encore été manifestée. Du reste, elle était rare à cette époque, et les visions n'avaient pas lieu, 1. Au troisième appel, Héli comprit que le Seigneur parlait à Samuel, 2. Au quatrième, l'enfant, obéissant aux recommandations du prêtre, dit : « Parlez, Seigneur, votre serviteur écoute, » 10, et le Seigneur lui annonça le sort qu'il réservait à la famille d'Héli, 11-14. Samuel craignait de rapporter au prêtre la *vision,* הַמַּרְאָה, 15. Interrogé, il répéta les paroles divines, 16-18. Samuel fut dès lors connu dans tout Israël comme un prophète, 20, 21. Cf. II Par., XXXV, 18. Il porte spécialement dans l'Écriture le nom de voyant. I Par., IX, 22; II Par., XXVI, 28; XXIX, 29.

Quelques autres personnages cependant sont dits voyants. David appelle ainsi le prêtre Sadoc. II Sam., XV, 27. Le prophète Hanani, qui vivait sous le règne d'Asa, porte aussi ce nom. II Par., XVI, 7, 10. Isaïe, XXX, 10; XXXII, 3, emploie poétiquement le pluriel *rô'îm.* On en a conclu que le nom de voyant a cessé d'être usité après le règne d'Asa. Quoi qu'il en soit, ces simples attributs ou ces substantifs absolus ne nous apprennent rien sur la signification du nom. Toutefois, de l'histoire de Samuel il ressort que le voyant recevait la vision et entendait la parole de Dieu pour les manifester aux autres.

2° *Le ḥôzéh ou voyant.* — Étymologiquement, ce nom a la même signification que *rô'éh.* Il vient, en effet de la racine חזה, *ḥâzâh,* « voir ». Il en est le participe *kal,* pris substantivement, et dans l'usage, il désigne, comme *rô'éh,* le prophète voyant. Il est plus fréquemment employé que le précédent, surtout à partir d'Amos. Il désigne cependant des prophètes antérieurs. Gad est le *ḥôzéh* de David, II Sam., XXIV, 11; I Par., XXI, 9, ainsi que Héman, I Par., XXV, 5, Asaph, I Par., XXIX, 30, et Idithun. II Par., XXXV, 15. Addo, qui a écrit l'histoire de Salomon et de Roboam, est dit aussi *ḥôzéh* II Par., IX, 29; XII, 15. Quelques critiques en ont conclu que le *ḥôzéh* était le prophète attaché à la famille royale, tandis que le *rô'éh* était un voyant s'occupant des affaires des simples particuliers. Mais le *ḥôzéh* Jéhu, fils d'Hanani, avait fait des reproches à Josaphat. II Par., XIX, 2. L'histoire d'Amos à Béthel, VII, 12-17, est surtout en opposition avec cette conclusion. Amasias interdit à Amos, qu'il appelle *ḥôzéh,* de prophétiser à Béthel, qui est le sanctuaire du roi, une maison royale. Si le *ḥôzéh* avait été le voyant de la cour royale, Amos n'aurait pas reçu ce nom de la bouche d'Amasias. Des *ḥôzîm* avaient parlé à Manassé au nom du Seigneur. II Par., XXXIII, 18. Il y avait eu, d'ailleurs, en Israël et en Juda des *ḥôzîm* qui avaient manifesté les ordres du Seigneur. II (IV) Reg., XVII, 13. Ils avaient vu les visions de Dieu, *ḥâzôn,* et reçu ses révélations pour les communiquer aux hommes. Voir PROPHÉTIE.

Cependant, le pluriel, *ḥôzîm,* a spécialement désigné les faux prophètes. Michée, III, 7, les nomme avec les devins et il annonce leur confusion : ils n'auront pas de « réponse de Dieu ». La nuit leur servira de vision et les ténèbres de divination, 6. Le prophète lui-même, au contraire, est rempli de la force de l'esprit du Seigneur, 9. Isaïe, XXIX, 10, parle aussi des faux prophètes de Juda, qui voient des visions, mais que Dieu couvrira de sommeil et dont il fermera les paupières, de sorte que la vision sera pour eux comme un livre scellé, dans lequel ils ne pourront lire, 11, 12. Les Juifs incrédules refusaient de croire les vrais voyants et demandaient aux faux prophètes de leur annoncer ce qui leur plaisait et d'avoir des visions fausses et erronées. Is., XXX, 10. Cf. Ezech., XIII, 9, 16; XXII, 28.

Bien que le nom de *ḥôzéh* ait servi en dernier lieu à nommer les faux prophètes, primitivement il désignait le vrai prophète considéré comme un homme dont les yeux ne sont pas fermés aux visions divines, qui les voit, qui lit la réponse de Dieu et qui la communique aux autres. Il était donc synonyme de *rô'éh.* La seule différence entre ces deux dénominations est que la seconde a été appliquée aux faux prophètes et la première pas.

3° *Le nâbî' ou interprète de Dieu.* — *a) Étymologie.* — L'origine de ce nom est incertaine et sa signification étymologique douteuse. On l'a recherchée dans l'hébreu ou dans d'autres langues sémitiques. Si *nâbî'* ne peut venir de נָבָא, *nâbâ,* qu'il est impossible de décomposer en une racine inconnue בָּא, *bâ',* « parler », et en la préposition נְ, ayant le sens de κατά *nâbâ'* signifierait alors « convaincre par la parole », et le *nâbî'* serait un homme puissant en discours), on a cherché plus ou moins heureusement à le rattacher à d'autres racines : ou bien à נָבַע, *nâbâ',* signifiant « bouillonner » et par suite « répandre abondamment des paroles », et dont נָבָא *nâbâ',* est la forme adoucie par le changement de *aïn* en *aleph;* ou bien à נוּב, *nûb,* « sortir, pousser, germer », ou à sa racine bilittère נב, *nb,* exprimant un mouvement quelconque du dedans au dehors, quels qu'en soient le point de départ et le moteur, de sorte que le *nâbî'* serait l'homme qui émet des paroles, des oracles, et qui est orateur. Les critiques qui soutiennent que le mot ne dérive pas d'une racine hébraïque ou au moins n'a pas de racine dans l'hébreu de la période historique, le font provenir d'autres langues sémitiques, soit de l'arabe *nabaa,* « annoncer » une nouvelle, porter un ordre, soit de l'assyrien *nabû,* qui signifie « crier, publier, annoncer » et d'où dérive le nom du dieu babylonien Nabo, dieu de la sagesse et de la science, de la parole et de l'écriture, voir t. IV, col. 1434-1436, de sorte que *nâbî'* signifierait celui qui parle de la part de Dieu, l'orateur divinement inspiré.

b) Forme grammaticale. — Les hébraïsants ont reconnu au mot hébreu *nâbî'* une forme passive ou active et ont précisé en conséquence la signification passive ou active du nom. Si on considère le mot *nâbî'* comme un participe passif *qâtîl,* le *nâbî'* est un homme à qui il est parlé, qui entend une voix intérieure, mystérieuse et intelligible pour lui seul et qui ne parle que sous l'action d'un révélateur, un homme qui est donc inspiré. C'est pourquoi les actes des prophètes sont toujours exprimés dans la Bible par des verbes au *niphal* et à l'*hithpahel,* qui sont deux formes passives. Mais même en admettant la justesse de ces observations, des grammairiens plus récents ont remarqué que les participes passifs, devenus substantifs, ont perdu la signification passive et ont un sens actif; ainsi פָּקִיד, *pâqîd,* surveillant, קָצִיר, *qaṣîr,* moissonneur, נָדִיב, *nâdîb,* noble, prince, נָגִיד, *nâgîd,* chef, רָכִיל, *râkîl,* calomniateur, etc. D'ailleurs, le niphal est plutôt la forme réfléchie du *qal* et l'*hithpahel* la forme réfléchie du *phel.* Par suite נִבָּא et הִתְנַבֵּא, qui sont souvent employés l'un pour l'autre, ont la signification réfléchie et veulent dire : « se montrer prophète. » נָבִיא, a donc plutôt une forme active et désigne « celui qui parle », non pas sans doute en son nom propre, mais bien au nom d'un autre.

c) Signification d'après l'usage biblique. — Du reste, l'usage a fixé le sens du mot, et l'usage a, pour déterminer le sens, plus de valeur que l'étymologie et la forme grammaticale. Or, le passage classique qui détermine le sens usuel du mot, est le récit de l'Exode, VII, 1, 2. Moïse avait été chargé par Dieu de transmettre à Pharaon ses volontés au sujet des Israélites opprimés. Il objecta que ses lèvres étaient incirconcises, Exod., IV, 10; VI, 10-12, 29-30, et qu'il éprouvait de la difficulté à parler. Or, Dieu lui donna Aaron pour *nâbî'*; il parlera à sa place. Moïse dira à son frère tout ce que Dieu lui communiquera, et Aaron le transmettra à Pharaon, non pas comme truchement, mais comme porte-parole. De même, à l'égard des Israélites, Aaron sera « la bouche de Moïse ». Exod., IV, 14-16. Voir t. IV, col. 1194. Le *nâbî'* de Dieu était pour Dieu ce qu'Aaron était pour Moïse. Dieu mettait dans sa bouche les paroles qu'il voulait lui faire dire; lui-même, il ne disait que ce que Dieu voulait lui faire dire. Il était donc le porte-parole de Dieu, non pas seulement un inspiré, qui reçoit une révélation, mais un représentant officiel, chargé de parler au nom et à la place de Dieu, un orateur, un prédicateur qui dit aux hommes ce que Dieu veut leur faire savoir.

La manière dont Jérémie reçut la mission prophétique confirme cette interprétation. Dieu lui révèle qu'il l'avait choisi dès le sein de sa mère pour être son *nâbî'* auprès des nations. Jer., I, 4, 5. Le fils d'Helcias répond qu'il ne sait ou ne peut parler avec l'autorité nécessaire, parce qu'il n'est encore qu'un enfant. Dieu l'encourage, confirme sa mission prophétique, lui promet sa protection, touche ses lèvres sur lesquelles il mettra les paroles que le prophète aura à prononcer, 7-10. Cf. V, 14. Jérémie dit les paroles divines qu'il a entendues, I, 11-13, etc. Il parle donc par délégation divine et il est

l'interprète des volontés de Dieu auprès des hommes.

Le nom de *nâbî'*, ayant cette signification, a remplacé l'ancien nom de *rô'êh* et est devenu d'un emploi universel pour désigner les représentants de Dieu en Israël. I Sam., IX, 9. Il a toujours caractérisé un homme qui parle au nom de Dieu et qui répand des oracles divins. Tout ce qui va suivre confirmera cette explication.

4° *Le* προφήτης *des Septante.* — Ce mot grec traduit régulièrement, dans la version grecque dite des Septante, le nom *nâbî'* appliqué aux vrais prophètes, et quelquefois *rô'êh*, I Par., XXVI, 28; II Par., XVI, 7, 10, et *ḥôzêh*. II Par., IX, 2; XXIX, 30; XXXV, 15. Il faut exposer la véritable signification de ce nom, duquel viennent le mot latin *propheta* et le nom français *prophète*.

a) *Étymologie.* — Les Pères et les théologiens ont donné diverses explications de ce nom. Eusèbe de Césarée, *Demonst. ev.*, l. V, prolog., t. XXII, col. 345, le faisait dériver de προφαίνειν et lui donnait la signification de communication par le Saint-Esprit des choses futures et cachées. Saint Thomas a adopté une dérivation analogue, puisqu'il séparait πρό, *procul*, et φανος, *apparitio*, et il en a conclu que la prophétie consistait principalement dans la connaissance surnaturelle des choses inconnues. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXI, a. 1. Suarez, *De fide*, disp. VIII, sect. III, n. 1, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 227, l'a rejetée à juste titre comme n'ayant aucun fondement dans la langue grecque. Ce théologien préférait une autre étymologie, communément admise, qui fait venir ce mot de προφάναι, « dire à l'avance, » et qui considère la prophétie comme une prédiction de l'avenir. Cette interprétation était déjà acceptée par saint Irénée, *Cont. hær.*, l. IV, c. XX, n. 4, t. VII, col. 1034; par saint Ambroise, *De benedictione patriarcharum*, l. II, n. 7, t. XIV, col. 676; par saint Basile, *In Isa.*, proœm., n. 3; l. III, t. XXX, col. 224, 284; par saint Chrysostome, *In Vidi Dominum*, hom. II, n. 2, t. LVI, col. 111; et par saint Grégoire le Grand, *In Ezech.*, l. I, hom. I, n. 1, t. LXXVI, col. 786. Elle a donné naissance à l'opinion vulgaire, qui ne reconnaît dans les prophètes que des prédiseurs de l'avenir. Mais tout en admettant cette dérivation, on peut et on doit, semble-t-il, lui donner une meilleure explication. Dans προφήτης, la préposition πρό n'est pas une particule de temps. Comme dans les mots composés analogues, πρόβοσκος, vice-pasteur, πρόβουλος, qui prend conseil pour un autre, πρόδικος, qui traite l'affaire d'autrui, προηγορεῖν, parler à la place d'autres, etc., et en latin, *proconsul*, *procurator*, *proprætor*, *propugnator*, etc., elle signifie « à la place de ». Le προφήτης est donc celui *qui pro alio loquitur*, et il exprime ainsi très bien le sens de *nâbî'*.

b) *Signification.* — Du reste, προφήτης, chez les écrivains grecs profanes, signifie *interprète*, et non *prédiseur de l'avenir*. Denys d'Halicarnasse appelle les prêtres προφῆται τῶν θείων, c'est-à-dire les interprètes des choses divines. Platon dit que les poètes sont Μουσῶν προφῆται. Thémistius, *Orat.*, XXIII, nomme προφήτης, celui qui explique Aristote. Philon a plusieurs fois présenté les prophètes d'Israël comme les interprètes de Dieu, qui ne disent que ce que Dieu leur fait dire. Les Pères, même ceux qui admettaient l'étymologie tirée de προφάναι, ont donné cette signification. S. Chrysostome, *In Act.*, hom. XIX, 5, t. LX, col. 156; *In I Cor.*, hom. XXXVI, 4, t. LXI, col. 311; S. Augustin, *Quæst. in Heptateuch.*, II, 17, t. XXXIV, col. 601; *Synopsis Sac. Script.* (attribuée à saint Chrysostome), t. LVI. col. 317. Les commentateurs catholiques, à partir du XVIIᵉ siècle, ont généralement adopté cette interprétation, qui n'est pas, comme on le prétend quelquefois, une découverte de l'exégèse moderne.

II. D'APRÈS LEUR MANIÈRE D'AGIR. — Tout ce que disent et font les prophètes, ils le disent et ils le font, non pas en leur nom personnel, mais au nom de Dieu. Beaucoup de leurs oracles oraux ou écrits débutent par ces mots : « Ainsi parle le Seigneur. » I Sam., X, 18; XV, 2; I (III) Reg., XIII, 2; XXII, 11; II (IV) Reg., VII, 1; Is., VII, 7; Jer., II, 2; XIX, 1; Ezech., V, 5, 8; VI, 11; VII, 5; XI, 2, 7, 16; Amos, I, 2, 3, 6, 11, 13; II, 1, 4, 6; Abdias, 1; Agg., I, 2, 5, 7; Zach., I, 3, etc. Dieu lui ordonne de parler ainsi : « Le Seigneur dit ceci. » Jer., IX, 24; Ezech., XI, 17; XII, 23. Le prophète a entendu de la bouche de Dieu les paroles qu'il proclame. Ezech., III, 17; XXXIII, 7; Hab., III, 2. Il annonce la parole de Dieu. Is., I, 10; XXVIII, 14; Jer., II, 4, 31; VII, 2; IX, 20; Ezech., VI, 3; XIII, 2; XX, 47; Ose., IV, 1; Amos, VII, 16, etc. Dieu lui ordonne de proclamer ce qu'il lui a dit. Jer., XIX, 2; Ezech., III, 4. C'est Dieu qui parle par sa bouche. Is., LII, 6; Ezech., XVII. 21. La parole du Seigneur lui a été dite. Ezech., VI, 1; VII, 1; XI, 14; XII, 1, 5, 17, 21, 26; XIII, 1, etc. Bref, ce que le prophète dit n'est pas le produit de son esprit, et toutes ses paroles sont des paroles divines. Or, rien n'est plus varié que leur objet. Elles ne concernent pas toutes l'avenir. Elles font connaître les résolutions que Dieu a prises, ses desseins. Elles sont généralement accompagnées d'avertissements et d'exhortations, de reproches, de menaces, de consolations. Elles forment parfois un discours entier. Le prophète manifeste donc toutes les volontés de Dieu, présentes et futures. Il est le porte-parole de Dieu, le médiateur de la révélation divine, l'organe de Jéhovah, l'interprète humain de la pensée divine, un orateur divinement inspiré. Philon en donnait déjà cette définition, et saint Pierre l'a déclaré : « Les saints hommes de Dieu ont parlé sous l'inspiration du Saint-Esprit. » II Pet., I, 21.

II. VOCATION ET INSPIRATION DIVINE DES PROPHÈTES. — Les prophètes d'Israël ne se sont pas introduits d'eux-mêmes dans le ministère qu'ils remplissaient. Dieu les suscitait parmi son peuple. Deut., XVIII, 18. Leur vocation, leur mission, leur inspiration sont divines; tous leurs actes, tous leurs oracles, ils les rapportaient à Dieu.

1° *Vocation et mission.* — Ce n'est ni de leur propre choix et de leur initiative privée ni par une éducation spéciale que les prophètes d'Israël ont commencé et rempli leur ministère. Amos était un simple berger de Thécué, I, 1; Dieu l'a pris derrière son troupeau et l'a envoyé prophétiser à Israël, VII, 14-15. Il est donc devenu prophète par vocation expresse et personne ne saurait aller à l'encontre de cet appel divin, ni les prêtres de Béthel ni les rois d'Israël. Ce n'est pas pour remplir un métier et gagner son pain qu'il prophétise comme le supposait Amasias, VII, 12; c'est pour obéir à l'ordre de Dieu. L'appel divin a été pour lui d'une clarté irrésistible; il a quitté son métier de berger et s'est exposé aux dénonciations et aux menaces d'Amasias. La parole divine l'a saisi et subjugué : « Dieu parle; qui ne prophétiserait? » III, 8. Dans une vision, Isaïe a entendu Dieu demander qui il enverrait; il s'est offert généreusement et il a reçu l'ordre d'annoncer à Juda les volontés divines, VI, 8, 9. Jérémie a été choisi par Dieu comme prophète dès le sein de sa mère. Comme Moïse, il veut repousser la mission qui lui est confiée. Dieu le fortifie, touche sa bouche pour la rendre éloquente et le charge d'une mission pénible, I, 4-10. Plus tard, quand l'accomplissement de sa mission lui attire le mépris de ses contemporains, il se plaint amèrement que Dieu l'ait fait prophète par force. Il avait voulu garder le silence; mais il a senti brûler dans ses entrailles et dans ses os un feu dévorant et il a été contraint de céder et de parler, XX, 7-9. Cf. IV, 19-26; XV, 10, 15. Ézéchiel a reçu de Dieu, lui aussi, la mission de parler aux Israélites coupables et de ne pas craindre leur opposition, II, 1-6. Les autres prophètes, bien qu'ils ne nous aient fait connaître ni l'époque ni le mode de leur vocation, étaient cependant choisis par

Dieu comme ses représentants et envoyés vers ceux à qui le Seigneur voulait révéler ses volontés, ordres ou menaces. Dieu lui-même l'affirme par la bouche de Jérémie, XLIV, 4.

2° *Inspiration*. — Dieu ne se borne pas à envoyer ses prophètes et à les charger de parler en son nom; il met sur leurs lèvres ce qu'ils doivent prêcher et annoncer de sa part, il inspire et dirige tous leurs actes et toutes leurs démarches. L'action de Dieu sur ses envoyés est exprimée dans les Livres Saints en des formules nombreuses, variées et très expressives. Les unes la décrivent d'une façon générale, d'autres en précisent la nature, tout en la laissant cependant encore dans une mystérieuse obscurité qu'il est impossible de dissiper.

La main du Seigneur est sur son prophète, Ezech., I, 3; III, 22; XXXIII, 22, avant qu'il ne lui parle; elle tombe sur lui et il a une vision, Ezech., VIII, 1; elle le conduit dans l'Esprit de Dieu. Ezech., XXXVII, 1; XL, 1. Elle faisait courir Élie devant le char d'Achab. I (III) Reg., XVIII, 46. L'Esprit du Seigneur est sur Isaïe, LXI, 1. Michée, III, 8, a été rempli de sa force, de son jugement et de sa puissance. Cet Esprit se précipite sur Ézéchiel pour lui parler, XI, 5; il l'enlève et l'emporte au lieu où il doit porter son message, III, 12, 14; il pénètre en lui, le fait tenir debout et lui parle, III, 24. Dieu a inspiré par son Esprit les paroles des anciens prophètes. Zach., VII, 12. Aussi le prophète est-il l'homme de l'esprit, אִישׁ הָרוּחַ, qu'Israël coupable tient pour un insensé, Ose., IX, 7, mais qui ne peut mentir. Mich., II, 11. Cette action de l'Esprit divin s'était produite aussi sur les prophètes d'action. L'Esprit de Dieu s'était précipité sur Balaam, Num., XXIV, 2; il était venu sur Azarias, fils d'Oded, II Par., XV, 1, sur Jahaziel, II Par., XX, 14; il avait revêtu Zacharie, fils de Joïada. II Par., XXIV, 20. L'annonce de la multiplicité des prophètes aux temps messianiques est faite sous l'image d'une effusion de l'Esprit divin sur toute chair. Joel, II, 28, 29. Cet esprit qui animait les prophètes d'Israël, venait donc du dehors; il était étranger à leurs personnes; il dirigeait leurs actes et il les poussait eux-mêmes à parler.

Son action est précisée ailleurs et présentée comme une révélation divine. Dieu lui-même met ses propres paroles sur les lèvres des prophètes, Deut., XVIII, 18, qu'il a purifiées. Is., VI, 5-7; Jer., I, 9. Il parle aux prophètes pour leur révéler ses secrets. Amos, III, 7. Il montre l'objet des visions. Amos, VII, 1, 4, 7; VIII, 1. Consulté et interrogé, il ne répond que s'il le veut. Ezech., XIV, 3. Le prophète doit attendre que Dieu lui réponde. Hab., II, 1. Quand le peuple demande une consultation, il prie le Seigneur de donner une réponse qui n'est accordée qu'au bout de dix jours. Jer., XLII, 4, 7. En vain le prophète voudrait-il devancer l'heure et apprendre de force la parole de Dieu. Il n'obtient de révélation que si Dieu veut la lui accorder. Pour punir son peuple, Dieu ne donne plus de visions à ses prophètes. Lament., II, 9. Mais quand Dieu a ouvert la bouche de son prophète, celui-ci ne peut plus se taire. Ezech., XXXIII, 22. Les prophètes ne parlent donc pas d'eux-mêmes et par leur propre volonté; c'est l'Esprit qui les inspire. II Pet., I, 21. Leurs paroles ne sont pas le fruit de leurs réflexions personnelles, ni la conséquence de leurs raisonnements. Elles leur viennent du dehors, sont mises par Dieu sur leurs lèvres, ou au moins leurs pensées sont produites dans leur esprit par une force supérieure, l'Esprit de Dieu, qui les fait agir et parler et qui anime toute leur conduite. Sur la manière dont Dieu agissait sur les prophètes et leur communiquait ses volontés, voir PROPHÉTIE.

Les prophètes n'ont pas décrit leur état psychologique, tandis qu'ils recevaient les communications divines. Ils avaient le sentiment intime de posséder la vérité communiquée par Dieu. Toutefois, quelle qu'ait été la façon dont l'Esprit divin agissait sur l'intelligence des prophètes, il laissait leur personnalité intacte; il ne leur enlevait pas la conscience de leurs actes et n'apportait aucun trouble ni aucune modification dans l'exercice régulier et normal de leur intelligence et de leur liberté. Quoique inspiré, le prophète agissait, pensait et parlait comme les autres hommes. Ses pensées et ses paroles étaient celles de Dieu; il avait compris la révélation qui lui avait été faite, et il la publiait comme il eût fait pour ses propres idées. En parlant et en agissant, il parlait et agissait au nom de Dieu, parfois comme s'il était revêtu de la personnalité de Dieu qui parlait par sa bouche; il n'avait néanmoins rien perdu de son activité personnelle. Quand les prophètes s'exprimaient comme s'ils avaient été Dieu lui-même, quand ils lui attribuaient leurs discours, ils formulaient la pensée divine dans leur langage propre, avec les couleurs de leur imagination et la chaleur de leurs sentiments. Ils empruntaient leurs images à leur milieu social, et ils donnaient parfois l'empreinte de leur esprit à la pensée de Dieu. Ils avaient reçu de Dieu les ordres à communiquer, les vérités à manifester, l'impulsion pour agir et parler; mais dans l'exercice de la communication des pensées divines aux autres, ils gardaient le libre usage de leurs facultés. Ils n'ont pas laissé d'indice que, même dans la vision, ils aient été ravis en extase. Ils ne disent pas que, tandis que leur esprit percevait la vérité que Dieu leur manifestait, ils avaient perdu conscience des choses extérieures. Il n'y a donc pas lieu, d'ordinaire, de parler d'extase prophétique, au moins dans le sens antique d'hommes qui parlent étant hors d'eux-mêmes et sans l'usage de leurs facultés naturelles. Leur esprit avait dû parfois, peut-être, se fixer si attentivement sur la vérité révélée par Dieu, surtout lorsqu'elle était présentée à leur imagination sous des images, qu'au moment de sa manifestation surnaturelle, il avait perdu, partiellement ou totalement, conscience des choses extérieures. Mais cette abstraction d'esprit ne durait que pendant la perception de l'objet révélé; elle n'avait pas fait cesser la pleine conscience intérieure, et l'acte de perception accompli, le prophète gardait le souvenir distinct de ce qu'il avait vu ou de ce qu'il avait éprouvé, et il le manifestait avec l'usage plénier de sa liberté et de ses autres facultés naturelles. L'extase prophétique, quand elle s'est produite, différait donc de la μανία des devins antiques et n'avait rien de commun avec leur délire ou leur démence. Le prophète savait toujours ce qu'il prophétisait, quoiqu'il pût cependant ne pas saisir toujours toute la portée de ses oracles. Sur les prophètes exaltés et hors d'eux-mêmes, voir PROPHÉTISME.

Il est clair enfin que les prophètes d'Israël ne sentaient pas constamment en eux ni toujours au même degré, quand elles se produisaient, l'influence et l'action de Dieu. Leur inspiration n'était pas continue ni habituelle. Quoique leur mission ait été ordinairement perpétuelle, tout ce qu'ils faisaient et disaient n'y avait pas un rapport nécessaire. Quand ils remplissaient leur mission, ils étaient poussés par l'Esprit de Dieu, et alors leurs paroles et leurs actes étaient inspirés, bien que Dieu ne leur ait pas fait de nouvelles révélations. L'inspiration divine avait donc lieu pour eux par intermittence. Le prophète Nathan avait de lui-même encouragé le roi David dans son projet de bâtir un temple au Seigneur; mais, la nuit suivante, Dieu lui révéla que David ne réaliserait pas son dessein qui serait accompli par son fils. II Sam., VII, 3-13. Dieu ne parlait à Élie que dans des cas particuliers et à de longs intervalles. I (III) Reg., XVII, 2, 8; XVIII, 1. Si Élisée reçoit une double part de l'esprit d'Élie, II (IV) Reg., II, 9, 10, 15, Dieu lui avait caché la douleur de la

Sunamite privée de son fils unique, II (IV) Reg., IV, 27; et le prophète irrité a besoin d'un harpiste pour calmer sa colère et le prédisposer à recevoir la révélation divine. II (IV) Reg., III, 11-20. Les oracles des prophètes écrivains n'étaient pas proférés à jet continu. Chacun a eu son occasion propre et le prophète ne recevait les révélations divines que lorsque Dieu le voulait et dans la mesure même où il le voulait.

III. MANIÈRE DONT LES PROPHÈTES MANIFESTAIENT LES VOLONTÉS DIVINES. — 1° *De vive voix et par la parole.* — Les prophètes, étant essentiellement des orateurs et des prédicateurs qui parlaient au nom de Dieu et sous son inspiration, ont exercé leur mission surtout par la parole. Tous les anciens prophètes, qu'on appelle prophètes d'action ou non-écrivains, n'ont agi sur leurs contemporains que par leurs oracles promulgués de vive voix et par leurs discours. Élie, Élisée et d'autres n'ont laissé aucun recueil de leurs prophéties. Ce n'est que vers le milieu du VIIIe siècle que commence la prophétie écrite et encore les prophètes de cette époque, avant de faire eux-mêmes ou de laisser faire la collection de leurs oracles, les avaient prononcés de vive voix en public. Amos, le plus ancien peut-être des prophètes écrivains, lorsqu'il paraît pour la première fois à Béthel, parle au peuple et au prêtre Amasias. On peut légitimement supposer qu'il a communiqué les autres messages de Dieu par la parole avant de les rédiger par écrit. Jérémie a prophétisé pendant 23 ans sans écrire, et ce ne fut qu'après ce long laps de temps que Dieu lui ordonna de prendre un rouleau et d'y consigner ses précédents oracles, XXXVI, 1, 2. Il avait, du reste, prononcé quelques-uns d'entre eux dans la cour du Temple de Jérusalem, XXVI, 2. Beaucoup de prophéties ont la forme de discours qui ont sans doute été dits avant d'être couchés par écrit. La parole était certainement à cette époque le moyen le plus efficace de faire connaître et de propager les oracles divins.

On peut donc penser que la plupart des prophètes écrivains ont été orateurs avant de devenir écrivains. Ce n'est qu'après avoir fait entendre aux oreilles de leurs contemporains les volontés divines qu'ils les ont consignées par écrit. Leurs écrits ne sont donc qu'une reproduction de leur prédication. Vraisemblablement, les discours des prophètes n'étaient pas reproduits par eux intégralement, textuellement, sténographiquement. A moins qu'il ne s'agisse d'oracles écrits pour être lus, la reproduction n'est pas faite *in extenso,* mais seulement sous forme de citations partielles ou même de simples résumés. Jérémie, commençant à dicter ses prophéties après 23 ans de ministère, ne se souvenait plus textuellement des paroles qu'il avait prononcées, et il n'a pu les reproduire littéralement. Les écrits de beaucoup de prophètes sont donc des recueils d'extraits ou de spécimens de leur prédication. Ils y ont résumé et condensé eux-mêmes la substance de leur enseignement, les thèmes qu'ils avaient vraisemblablement traités et développés à diverses reprises. Parfois cependant, le texte primitif a été reproduit intégralement. On peut penser qu'il en a été ainsi de ces discours rédigés sous forme poétique, en strophes régulières et avec refrain répété.

2° *Par écrit.* — Toutefois, certaines parties des livres prophétiques n'ont probablement pas été prononcées de vive voix, mais ont été publiées seulement par écrit. Ainsi les prophéties d'Osée paraissent être moins des discours que des oracles écrits pour être répandus parmi le peuple et communiqués par la lecture. Isaïe, qui avait été à la rencontre d'Achaz pour lui dire les menaces divines, VII, 3-25, voulut, parce que sa mission était mal vue du peuple, lire la révélation et fermer avec un sceau la doctrine parmi ses disciples, VIII, 16; ce qui signifie qu'il résolut de ne plus la répandre en public, et de la réserver à un petit groupe de fidèles. S'il n'avait pas pensé alors à la laisser par écrit, il reçut plus tard de Dieu l'ordre d'écrire les instructions du Seigneur, XXX, 8. Il est possible que toute la seconde partie de son livre, XL-LXVI, dont la composition est si régulière, n'a été publiée que par écrit. Quand Jérémie eut dicté à Baruch ses oracles antérieurs et les eut réunis en un volume, il en fit lire publiquement une partie au peuple, XXXVI, 4-10, et aux princes, 11-19. On les lut aussi au roi, qui jeta le volume au feu, 20-25. Jérémie dicta à son secrétaire un volume plus complet que le précédent, 27-32. Le livre de Baruch a été écrit tout entier pour être lu aux Juifs exilés à Babylone, Bar., I, 1-4, ainsi que la lettre que Jérémie adressa aux mêmes captifs. Bar., VI. L'ordre et la disposition du livre d'Ézéchiel font penser que le prophète l'a écrit d'un seul jet, quoique quelques parties soient la reproduction de discours précédents, III, 10-15; XX, 2-44; XXIV, 18-27; XL, 4. On estime que le plan de restauration religieuse, dressé par lui, XL-XLVIII, n'a pas été destiné à être lu en public. Toutefois, Ézéchiel n'a pas été seulement un prophète de cabinet, comme on l'a dit, il a été aussi bien que ses devanciers un orateur en contact immédiat avec les exilés; mais il a composé lui-même le recueil de ses prophéties. On a donc eu tort de prétendre que, pour lui, la vision prophétique n'était plus une expérience réellement éprouvée et qu'elle était devenue un genre littéraire, une simple forme dont se revêtait la pensée de l'écrivain. Le livre de Daniel a été composé pour être lu, et ses oracles ne semblent pas avoir été publiés de vive voix, avant leur publication littéraire.

Les recueils d'oracles prophétiques ont vraisemblablement été formés pour la plupart par les prophètes eux-mêmes qui réunissaient ainsi, groupaient l'ensemble de leurs oracles, dont quelques-uns peut-être avaient primitivement été rédigés sur des feuilles volantes. Il n'est pas certain toutefois que tous aient fait la collection de leurs prophéties. Quelques-uns ont pu laisser ce soin à leurs disciples. Les oracles d'Isaïe et de Jérémie ne semblent pas avoir eu, dès le début, une destination publique. Ces prophètes les avaient gardés dans le cercle étroit de leurs disciples. Plus tard, les livres prophétiques furent communiqués au peuple, et tous finirent par être reconnus officiellement et publiquement comme la parole de Dieu. La prophétie écrite a ainsi exercé une plus grande influence que la prophétie simplement orale. Après avoir produit son effet immédiat dans les milieux auxquels elle était destinée, elle a transmis aux siècles suivants et à toutes les générations juives et chrétiennes la révélation divine.

3° *Par actions symboliques.* — Souvent, les volontés divines étaient manifestées au peuple et rendues tangibles en quelque sorte par des actions symboliques, accomplies par les prophètes et racontées dans les Livres Saints. Les prophètes d'action en ont accompli aussi bien que les prophètes écrivains. En coupant son manteau en douze parts et en en donnant dix à Jéroboam, le prophète Ahias annonçait symboliquement le schisme de dix tribus. I (III) Reg., XI, 29-39. Le fils du prophète, qui se fait battre et blesser et qui se présente au roi Achab sur le chemin, voulait par sa conduite attirer l'attention du roi et lui faire mieux comprendre le tort qu'il avait eu de s'allier avec Bénadad. I (III) Reg., XX, 35-43. Les mariages d'Osée avec Gomer et avec une femme débauchée ne sont, probablement, ni une fiction allégorique, ni une simple parabole, ni des actes accomplis en vision, mais des histoires vraies, symbolisant la conduite d'Israël à l'égard de Dieu. Voir t. IV, col. 1909-1912. Isaïe, 1-4, écrit sur une grande tablette en grands caractères et devant témoins le nom prophétique qu'il donnera au fils qui lui naîtra bientôt. Ce prophète, nu et déchaussé, parcourt Jérusalem, comme s'il était un prisonnier de guerre, pour figurer les captifs

que le roi d'Assyrie, dans la campagne commencée, emmènera d'Égypte et d'Éthiopie, xx, 1-6. Jérémie cache sa ceinture de lin au bord d'un cours d'eau et va la reprendre plus tard, toute pourrie et impropre à aucun usage, pour annoncer le châtiment que Dieu tirera de Juda, auquel il s'est attaché comme la ceinture s'attache aux reins d'un homme, xiii, 1-21. Un potier, sous les yeux du prophète, change la destination du vase qu'il façonne : ce qui signifie que Dieu, lui aussi, peut modifier ses plans, xviii, 1-10. Jérémie brise ensuite devant témoins un vase acheté chez ce potier pour figurer la destruction prochaine de Jérusalem, xix, 1-13. Il met un joug sur ses épaules en vue de représenter l'asservissement de Juda par Babylone et d'annoncer au roi que Dieu lui commande de se soumettre à ses vainqueurs, xxvii, 2-13, malgré les prédictions trompeuses des faux prophètes. Hananias, l'un d'eux, brise le joug symbolique porté par Jérémie, et ce prophète contredit son adversaire et prédit sa mort prochaine, xxviii, 1-17. Il achète un champ à Anathoth, et cet achat, fait sous l'impulsion divine, est l'emblème et le gage des bénédictions que Dieu réserve aux captifs après leur retour, xxxii, 6-44. Réfugié en Égypte, il cache de grandes pierres pour prédire l'invasion du pays par Nabuchodonosor, xliii, 8-13. Après avoir écrit sa prophétie annonçant la ruine de Babylone, il remet le rouleau à Sarias, qu'il envoie à Babylone pour le lire, l'attacher ensuite à une pierre et le jeter au milieu de l'Euphrate, afin de symboliser la submersion de la grande ville, li, 59-64. Ézéchiel mange un rouleau d'écriture qui lui est présenté, et ce symbole figure le message dont il est porteur, ii, 8-iii, 3. Il reçoit l'ordre de s'enfermer dans sa maison et d'y garder un silence absolu pour montrer que les Israélites exaspèrent Dieu, qui ne veut plus leur parler, iii, 24-27. Il trace sur une brique un plan de Jérusalem assiégée et représente lui-même les assaillants, iv, 1-3. Couché sur le côté gauche pendant 390 jours, il représente la durée des iniquités d'Israël; couché ensuite sur le côté droit durant 40 jours, il figure celle des péchés de Juda, un jour étant pour une année; après quoi, il prophétise contre Jérusalem assiégée, iv, 4-8. Sa nourriture répugnante, malgré l'adoucissement obtenu, et sa boisson seront mesurées comme le signe du sort misérable auquel seront réduits les assiégeants, iv, 9-17. Il coupe enfin sa chevelure, la livre au feu, au rasoir et au vent, pour signifier qu'un petit nombre seulement des habitants de Jérusalem survivra, v, 1-17. En présence des exilés, il simule un départ hâtif pour un voyage, et il explique que cette scène représente le roi Sédécias et les habitants de Jérusalem qui devront émigrer au milieu des nations, xii, 1-16. La manière dont le prophète mange son pain et boit de l'eau, signifie la condition misérable à laquelle seront réduits les habitants de Jérusalem, xii, 17-20. Sa femme étant morte, il reçoit de Dieu l'ordre de ne pas en porter le deuil, afin de servir de signe à ses compatriotes, en prévision de la ruine prochaine de Jérusalem, xxiv, 15-24. Le livre de Zacharie raconte une seule action symbolique. Trois exilés, revenus de Babylone, avaient rapporté de l'or et de l'argent; le prophète doit en faire des couronnes qu'il placera sur la tête du grand-prêtre Josué et qui seront déposées dans le Temple de Jérusalem comme des mémoriaux de la reconstruction de ce Temple, ainsi prédite, vi, 6-16. Bien que quelques-unes de ces actions symboliques présentent des difficultés au point de vue de leur réalité historique, ce ne sont pas de simples figures de rhétorique comme le prétendait Reuss, mais plutôt des faits réels, accomplis sous les yeux des spectateurs afin de les impressionner plus vivement et de leur donner une saisissante leçon de choses.

IV. Preuves que les prophètes donnaient de la vérité de leur mission et de leur inspiration. — 1° *Les miracles.* — Les envoyés de Dieu justifiaient parfois leur mission divine, en accomplissant des prodiges. Ainsi, Dieu accorda à Moïse le pouvoir de faire des prodiges avec la verge qu'il tenait à la main ou de changer l'eau en sang pour l'accréditer auprès des Hébreux, Exod., iv, 1-19, 29-21, aussi bien qu'auprès de Pharaon. Exod., vii, 3-5, etc. L'autel de Béthel fut brisé et la main de Jéroboam desséchée pour confirmer la prédiction d'un prophète de Juda, réalisée plus tard dans la personne du roi Josias. I (III) Reg., xiii, 1-6. La résurrection de son fils fut pour la veuve de Sarephta une preuve certaine qu'Élie était un homme de Dieu et que la parole de Dieu était vraiment dans sa bouche. I (III) Reg., xvii, 23, 24. Le même prophète confondit les prophètes de Baal qui ne purent faire dévorer par le feu du ciel leurs victimes, et quand sa prière à Jéhovah eut été exaucée, le peuple entier proclama la puissance de son Dieu. *Ibid.*, xviii, 20-30. Dieu lui-même fait proposer à Achaz par Isaïe un signe en preuve de la vérité d'un oracle précédent. Is., viii, 7-12. La rétrogradation de l'ombre sur le cadran d'Ézéchias devait être pour ce roi une assurance divine de la vérité des promesses qui venaient de lui être faites de la part du Seigneur. Is., xxxviii, 5-8. Toutefois, les prophètes d'Israël ne se donnaient pas ordinairement comme thaumaturges, et l'accomplissement de signes et de prodiges semble n'avoir été qu'accidentel pour autoriser, de par Dieu, la mission de ces prophètes, en Israël.

2° *La réalisation de leurs oracles.* — La véritable marque distinctive des faux et des vrais prophètes était la réalisation ou la non-réalisation de leurs prédictions. Dieu lui-même avait révélé ce critère à Moïse. Deut., xviii, 20-22. Élie, au début de sa mission, prédit une sécheresse, qui se réalise aussitôt et cesse sur sa parole au bout de trois ans. I (III) Reg., xviii, 1-45. Dans sa lutte avec les faux prophètes d'Israël, Michée, fils de Jemla, prédit à Sédécias et au roi le sort qui les attend en confirmation de la vérité de sa prédiction. I (III) Reg., xxii, 25, 28. Élisée annonce aux vieillards qui l'entourent que le roi envoie quelqu'un pour le tuer, et à peine avait-il fini de parler que l'envoyé arrivait. II (IV) Reg., vi, 31-33. L'Israélite qui avait refusé de croire à l'abondance prédite par le même prophète, vit le fait réalisé, mais n'en profita pas, ainsi que l'homme de Dieu le lui avait déclaré. III Reg., vii, 1, 2, 16-20. L'événement justifia promptement la prédiction d'Élisée à Hazaël, qui devint roi de Syrie après le meurtre de Benadad. III Reg., viii, 13-15. Il en fut de même pour celle que ce prophète fit à Joas qui fut trois fois victorieux des Syriens, III Reg., xii, 14-19, 25, et pour celle qu'Isaïe fit à Ézéchias contre Sennachérib. III Reg., xix, 20-35. Les incursions des Chaldéens, des Syriens, des Moabites et des Ammonites dans le royaume de Juda sous le règne de Joachim réalisaient les paroles que Dieu avait fait prédire par les prophètes, ses serviteurs. III Reg., xxiv, 2. Amos, vii, 17, annonce au prêtre Amasias un châtiment personnel, qui a dû avoir une prompte réalisation. Dans sa discussion avec le faux prophète Hananie, Jérémie rappelait à son adversaire que les prophètes antérieurs avaient prédit des guerres, des dévastations et des famines, alors que lui annonçait la paix. L'événement devait vérifier leurs oracles. Jer., xxviii, 8, 9. Il donna tort à Hananie qui, lui-même, mourut dans l'année en punition de ses prédictions mensongères, 15-17. La réalisation des prophéties, faites ainsi à brève échéance, confirmait évidemment la mission divine de ceux qui les avaient faites. Mais toutes les prédictions ne devaient pas se réaliser sous les yeux des auditeurs. Aussi les incrédules reprochaient-ils fréquemment avec dérision aux prophètes le retard de leurs prédictions. Amos, v, 18; ix, 10; Is., v, 19; Ezech., xii, 21-28. De même, parce que les prophètes annonçaient aux Israélites prévaricateurs des châtiments, ont-ils été persécu-

tés. Matth., v, 12; Act., vii, 52; Heb., xi, 35-40.

3° *Le caractère moral de leur prédication.* — Le plus souvent, surtout quand ils luttent contre les faux prophètes, les voyants d'Israël, pour justifier leur mission, en appellent à leur droiture, à la conscience intime et profonde qu'ils ont de parler au nom de Dieu, au caractère moral de leur prédication dirigée exclusivement, malgré des obstacles sans nombre, à maintenir ou à ramener Israël dans la vraie religion, dans la bonne voie et dans la pratique du bien. Michée reproche à la maison de Jacob son impiété. S'il n'était un homme inspiré, il dirait des paroles mensongères, il verserait sur ses compatriotes le vin qui les tromperait, ii, 11. Les faux voyants de Juda se complaisaient dans des visions vaines et trompeuses. Is., lvi, 10. Du temps de Jérémie, ils trompaient le peuple, vi, 13, parce qu'ils disaient la vision de leurs cœurs et non ce qui sortait de la bouche du Seigneur, xxiii, 16. Ils empêchaient la conversion de Juda, xxiii, 22. Au temps de la captivité, les fausses prophétesses cousaient des coussins et altéraient la vérité pour tromper les âmes. Ezech., xiii, 17-23. Les faux prophètes séduisaient le peuple pour lui plaire et par amour du lucre. Mich., iii, 5, 11; Ezech., xiii, 19, 21. Du reste, ils étaient adonnés au vin. Is., xxviii, 7. Leurs pensées étaient exécrables et leur conduite mauvaise. Jer., xxiii, 12, 11, 22; xxix, 23; Soph., iii, 4. Cette dépravation morale trahissait la fausseté de leur inspiration feinte, et les distinguait des véritables prophètes, prédicateurs attitrés et officiels du culte moral de Jéhovah.

V. Rôle et influence des prophètes en Israël. — Puisque les prophètes étaient, en Israël, les représentants de Dieu, ses envoyés directs, leur intervention s'est manifestée dans tous les domaines dans lesquels Dieu voulait exercer ses droits sur son peuple choisi. Elle était éminemment religieuse et morale; mais comme le gouvernement d'Israël était théocratique, elle a nécessairement débordé sur la politique. Enfin, comme à partir du viiie siècle elle s'est exercée par des écrits, elle est devenue littéraire. Nous étudierons donc successivement le rôle religieux et moral, politique et littéraire des prophètes israélites.

1° *Rôle religieux et moral.* — Les prophètes n'ont pas été les créateurs du monothéisme, mais seulement ses ardents propagateurs. Voir t. iii, col. 1235-1237. S'ils luttaient contre les rois, c'est que ceux-ci pour la plupart, depuis Salomon, portaient le peuple par leurs exemples et leurs actes de gouvernement à l'idolâtrie et que le peuple se laissait facilement séduire. Les prophètes étaient les adversaires de l'idolâtrie et des cultes impurs des Philistins et des Syriens. Déjà, sous Samuel, les disciples des prophètes, à l'époque de la lutte contre les Philistins, propageaient par leurs réunions, leurs chants et leurs prières en commun le culte de Jéhovah; ils allaient par bandes errantes à travers le pays pour entraîner le peuple à leur suite. Sous Jéroboam Ier, les prophètes luttèrent contre le culte du veau d'or, établi à Béthel. Pendant le règne d'Achab, de ce roi qui avait introduit en Israël les idoles tyriennes, ils voulaient avant tout sauver la foi monothéiste. L'extermination des prophètes de Baal par Élie s'explique par la grandeur du danger (il était nécessaire de frapper un grand coup) et par les mœurs du temps. (C'étaient des représailles : n'avait-on pas exterminé les prophètes de Jéhovah?) C'était un combat de vie et de mort entre le culte du vrai Dieu et celui des fausses divinités. Les prophètes suivants repoussent tout mélange des pratiques idolâtriques avec la religion nationale. Voir t. iii, col. 810-813.

S'ils n'ont pas créé le monothéisme, ils l'ont cependant épuré et développé au moins dans les masses populaires. Ils travaillaient à répandre une connaissance, non pas spéculative et métaphysique, mais simple et pratique, de Dieu. Jéhovah, le Dieu des pères, était le seul Dieu du ciel et de la terre, supérieur à tous les êtres qu'il a créés, gouvernant le monde avec sagesse et puissance, d'une justice inflexible à punir les coupables, d'une bonté sans mesure pour ses fidèles adorateurs, enfin d'une sainteté si parfaite qu'il ne supportait aucune souillure. Ce Dieu unique et universel, souverainement bon et juste, quoique sévère et terrible, imposait un culte moral en esprit et en vérité et ne se contentait pas des sacrifices et des pratiques extérieures, auxquelles ne se joignaient pas les dispositions intérieures et les œuvres de justice. On a dit, à cause de cela, que la prédication des prophètes était antisacerdotale. Ils n'étaient pas les adversaires du culte mosaïque; ils défendaient, au contraire, sa spiritualité comme son intégrité contre les prêtres qui favorisaient avec l'idolâtrie la dévotion purement extérieure. Ils devenaient donc les guides religieux du peuple, et ils maintenaient la pureté des mœurs et des doctrines par leurs avertissements, leurs reproches et leurs menaces autant que par leurs exhortations et leurs encouragements. Ils rappelaient sans cesse à la nation juive son idéal religieux, jugeaient le passé et le présent d'après cet idéal dont ils annonçaient et préparaient la réalisation dans l'avenir. Ils se disaient des sentinelles, Is., lii, 8; Jer., vi, 17; Ezech., iii, 17; xxxiii, 6-7, et des gardiens, Is., xxi, 11, 12; lxii, 6, parce qu'ils veillaient à la sûreté de leur peuple. Cf. Ose., v, 1; ix, 8; Mich., vii, 4.

Les prophètes ont aussi fait progresser les idées morales en Israël. Ils ont tous été les protecteurs des pauvres et des opprimés et ils ont défendu les faibles contre les injustices et les tyrannies des puissants. Tout en prêchant la rétribution des actes, ils ont reconnu que le juste peut souffrir sans être coupable. Pour plus de détails, voir t. iv, col. 1263-1266. Cf. J. Brucker, *L'enseignement des prophètes,* dans les *Études,* août 1892, p. 554-580; Id., *L'Église et la critique biblique,* Paris (1908), p. 244-262.

2° *Rôle politique.* — Il a été souvent mal compris et mal jugé, sinon travesti : on a fait des prophètes d'Israël des ambitieux voulant tout dominer, le trône et l'autel; on les a représentés comme des tribuns et des révoltés. En réalité, ils ont simplement tenu la place que la constitution théocratique de leur nation leur assignait, et ils ont rempli la mission que Dieu leur imposait. Dans la constitution mosaïque, le prophète était, de par Dieu, une sorte de modérateur suprême, semblable à Moïse, un surveillant des rois comme des prêtres. Deut., xviii, 15-19. C'est le voyant Samuel qui, par révélation divine, oint Saül, le premier roi, I Sam., ix, 15-17; x, 1, et quand Saül eut été infidèle à sa mission, le même prophète fut chargé par Dieu d'oindre David, le chef d'une nouvelle dynastie. I Sam., xvi, 1-13. Pendant la révolte d'Adonias, Nathan avertit Bersabée et lui conseille de faire sacrer Salomon. I (III) Reg., i, 11-14. Il intervient lui-même et fait agréer à David les propositions de Bethsabée, 22-27; il concourt à l'onction de Salomon, 32-38, 44, 45. On ne doute pas que Nathan ne remplisse en cette circonstance son rôle de prophète. Du vivant de Salomon, Ahias se présente à Jéroboam et lui annonce qu'il régnera sur dix tribus, détachées de la dynastie salomonienne. I (III) Reg., xi, 29-39. Dès que Jéroboam élève un autel à Béthel et organise le culte des veaux d'or pour empêcher les Juifs d'aller adorer Jéhovah à Jérusalem, *ibid.*, xii, 26-33, un homme de Dieu vient de Juda prophétiser contre le nouvel autel. *Ibid.*, xiii, 1-10. Parce que ce roi a été idolâtre, Dieu, par la bouche d'Ahias, lui prédit la chute de sa dynastie. *Ibid.*, xiv, 7-16. Cette prophétie fut réalisée par la révolte de Baasa et l'extermination de tous les descendants de Jéroboam. *Ibid.*, xv, 27-30. L'usurpateur, ayant suivi les voies impies de son prédécesseur, apprit du prophète Jéhu sa mort prochaine

et la ruine de sa maison. *Ibid.*, XVI, 1-4, 7. Après deux ans de règne, Éla, fils de Baasa, fut détrôné par Zambri, 8-13. Amri fut la tête d'une nouvelle dynastie, qui fut idolâtre. Cependant, c'est en punition de l'usurpation de la vigne de Naboth par Achab qu'Élie prédit la chute de sa maison. *Ibid.*, XXI, 17-24. Seule, la pénitence d'Achab fit retarder la menace de ruine à la génération suivante, 27-29. Élisée envoya un fils de prophète sacrer Jéhu, II (IV) Reg., IX, 1-10, qui extermina la maison d'Achab. *Ibid.*, X, 10, 17. Parce que ce nouveau roi fut idolâtre, lui aussi, ses fils ne régnèrent que jusqu'à la quatrième génération, 30. Zacharie, en effet, périt assassiné. *Ibid.*, XV, 12. Les prophètes faisaient donc et défaisaient les rois d'Israël. Ils n'étaient pas pour cela des adversaires de la royauté par principes républicains. Aucun d'eux n'a prêché le renversement du trône au profit d'une constitution nouvelle. Par ordre de Dieu, ils substituaient roi à roi, maison à maison, et ils proclamaient le principe de la légitimité dynastique, tant que la dynastie était elle-même fidèle à sa mission. S'ils prenaient fait et cause pour un prétendant et favorisaient les usurpateurs, ce n'est pas par républicanisme, mais simplement par application rigoureuse du régime théocratique. Dès que le roi, donné par Dieu à Israël, manquait à son devoir et introduisait ou maintenait l'idolâtrie, il cessait d'être le monarque que Dieu voulait à la tête de son peuple, et les prophètes, après avoir protesté contre les rois coupables, annonçaient leur chute sans toutefois les renverser directement du trône.

Dans le royaume de Juda, comme Dieu avait promis la pérennité à la dynastie davidique, II Sam., VII, 13, les prophètes n'interviennent pas au sujet de la succession au trône et ils se bornent à réclamer contre les infiltrations idolâtriques, favorisées par quelques rois. Leur action politique s'exerce sur un autre terrain. Après la scission des dix tribus, Séméias empêche Roboam de faire la guerre aux Israélites. I (III) Reg., XII, 22-24. Azarias félicite Asa de sa victoire sur le roi d'Éthiopie et s'appuie sur cette protection divine pour l'exciter à veiller à la pureté du culte. II Par., XV, 1-7.

Dans les deux royaumes, les prophètes s'opposent spécialement aux alliances avec les peuples voisins, lorsqu'elles devaient servir à la lutte fratricide de Juda et d'Israël et lorsqu'elles étaient dangereuses pour la religion. Hanani reproche à Asa sa confiance en Benadad, roi de Syrie. II Par., XVI, 7-10. Quand Achab victorieux a épargné un autre Benadad, roi de Syrie, et a fait alliance avec lui, un fils de prophète, par une action symbolique, lui reproche cette conduite et le menace du châtiment divin. I (III) Reg., XX, 35-42. Des prophètes lui avaient promis la victoire. *Ibid.*, 13, 14, 22, 28. Quand Achab et Josaphat se sont alliés contre les Syriens, tandis que les faux prophètes prédisent le succès, Michée, fils de Jemla, annonce la défaite. *Ibid.*, XXII, 5-28. Et Josaphat fut repris par Jéhu, fils d'Hanani, pour avoir donné son concours à Achab en cette occurrence. II Par., XIX, 1-3. Le lévite Jahaziel est suscité par Dieu pour annoncer à ce roi la victoire dans la guerre contre les Ammonites et les Moabites. *Ibid.*, XX, 14-17. Élisée dévoile à Joram, roi d'Israël, les desseins du roi de Syrie. II (IV) Reg., VI, 8-23. Il promet à Joas trois victoires sur les Syriens. *Ibid.*, XIII, 14-21. Quand les rois d'Israël et de Juda voulurent jouer un rôle dans la politique générale en s'appuyant tantôt sur l'empire de Ninive, tantôt sur celui d'Égypte, les prophètes blâmèrent cette politique de bascule et furent constamment les adversaires des alliances étrangères. Osée, VII, 8-16, prédit aux Israélites qu'ils seront victimes de leur confiance dans l'Égypte et que les Assyriens les accableront, lorsqu'ils seront en guerre avec les Égyptiens. Isaïe qui a prédit à Achaz la défaite des peuples alliés contre Juda, VII, 1-17, est violemment opposé aux Judéens qui comptent sur l'Égypte. Le seul espoir de Juda en face des menaces des Assyriens est dans le Seigneur, XXX, 1-7; XXXI, 1-9. Il réconforte Ézéchias et l'empêche d'accepter les propositions d'alliance avec les Assyriens, faites par Rabsacès, XXXVI, XXXVII. Voir t. I, col. 385-386. Sous Amasias de Juda, un homme de Dieu prédit la défaite des Iduméens. II Par., XXV, 7-9.

Les prophètes hébreux ont donc fait de la politique, mais ç'a été pour réformer l'esprit de gouvernement des rois, pour faire prévaloir les principes du droit, de la justice, de la morale, les appareils exagérés de guerre et les alliances dangereuses. Ils reprochaient aux rois leurs fautes, à David son adultère, à Achab l'usurpation de la vigne de Naboth. Ils s'opposaient à leurs projets de guerre, et loin de s'appuyer sur le peuple, même fidèle, pour combattre la fausse politique des monarques, ils bravaient parfois l'opinion, quand le peuple suivait ses princes infidèles à la théocratie; ils annonçaient l'insuccès, la défaite et ils subissaient la persécution. Leur politique a donc toujours été une politique religieuse, théocratique, imposée et sanctionnée par Dieu.

3° *Rôle littéraire.* — S'il ne nous reste rien ou à peu près des discours enflammés des anciens prophètes d'Israël, nous avons toute une littérature prophétique, qui va du IX[e] siècle jusque après le retour des Juifs captifs à Babylone. Les prophètes ont donc créé, sous l'inspiration divine, un genre spécial de productions littéraires, dont la plupart sont des chefs-d'œuvre de la littérature hébraïque. Les premiers prophètes écrivains ont composé et publié leurs écrits à l'âge d'or de cette littérature. La forme oratoire de leurs oracles parlés avant d'être rédigés, se rapproche à des degrés divers du lyrisme des poètes. Ils sont des orateurs poètes, et leurs œuvres, qui sont les classiques hébreux, renferment des beautés littéraires de premier ordre. La vivacité, le coloris de leurs peintures, la véhémence de leurs apostrophes, l'originalité et le naturel de leurs comparaisons, la force, la franchise, la puissance et l'audace de leurs paroles inspirées donnent à leurs discours un cachet inimitable. Cependant, tous ne se sont pas élevés à ces hauteurs et, au cours des siècles, le genre prophétique a évolué au point de vue littéraire. La lyre prophétique perd parfois de sa fraîcheur. Après la fin de la captivité, la forme est moins parfaite, et la poésie cède la place à la prose. La langue elle-même est moins pure; elle exprime pourtant encore de bien nobles accents.

VI. SUITE CHRONOLOGIQUE DES PROPHÈTES. — Les prophètes d'action ont précédé les prophètes écrivains. — 1° *Prophètes d'action.* — Sans parler d'Abraham qui a été appelé *nâbî'*, Gen., XX, 7, au sens large du mot, parce qu'il avait reçu de Dieu des révélations et des confidences, Moïse est le premier et le plus grand prophète hébreu. Au Sinaï, il avait parlé avec Dieu bouche à bouche, et il avait promulgué la loi religieuse qui devait régir le peuple choisi. Deut., XXXIV, 10. Voir t. IV, col. 1200-1202. Il était, en outre, l'interprète autorisé de la législation, dont il avait été l'intermédiaire, et il avait en Israël la fonction d'oracle attitré de Dieu : il répondait aux consultations du peuple. Exod., XVIII, 13-16. Sur le conseil de Jéthro, il choisit des chefs, qui le suppléèrent dans cette charge, 17-27, et sur lesquels Dieu répandit une part de l'Esprit qui était en Moïse. Ces hommes et d'autres, sur lesquels l'Esprit de Dieu s'était reposé, prophétisèrent et parlèrent au nom du Seigneur. Num., XI, 24-29. Après le passage de la mer Rouge et le cantique de Moïse, Marie, la sœur du guide des Hébreux, était devenue prophétesse et, sous l'inspiration divine, avait chanté le cantique de son frère. Exod., XV, 20; cf. Num., XII, 2. Voir t. IV, col. 776. Balaam, un devin païen, fut obligé de

répéter les paroles que Jéhovah mit dans sa bouche, Num., XXII, 25, 38; XXIII, 3-12, et de bénir Israël, XXIII, 16-26; XXIV, 2-23. Voir t. I, col. 1392-1397. Dieu, qui voulait exclure à jamais d'Israël les devins et les augures, promit à son peuple, par la bouche de Moïse, une série de prophètes, semblables à Moïse, qui seraient les intermédiaires autorisés entre lui et les siens et les organes vivants de ses révélations. Deut., XVIII, 15-19. Voir PENTATEUQUE, col. 116. La série, en effet, fut dès lors à peu près ininterrompue. Josué succéda à Moïse comme prophète. Eccli., XLVI, 1.

Sous les Juges, Débora est dite « prophétesse », Jud., IV, 4; elle communiquait à Barac les ordres de Dieu, 6. Voir t. II, col. 1331-1333. Un prophète vint de la part de Dieu annoncer la délivrance aux Hébreux opprimés par les Madianites. Jud., VI, 8-10. F. de Hummelauer, *Commentarius in libros Samuelis,* Paris, 1886, p. 53; *Commentarius in librum Judicum et Ruth,* Paris, 1888, p. 138. L'homme de Dieu, qui annonce au père de Samson la naissance d'un fils, Jud., XIII, 6, bien qu'il soit un ange apparaissant sous forme humaine, est regardé par Manué et sa femme comme un prophète. Leur erreur, bientôt corrigée, prouve l'existence de prophètes à cette époque. F. de Hummelauer, *Commentarius in librum Judicum et Ruth,* p. 249, 253-254; J. Lagrange, *Le livre des Juges,* Paris, 1903, p. 227. Un homme de Dieu vint aussi adresser à Héli des reproches au nom du Seigneur. I Sam., II, 27. En ces jours, la parole de Dieu était rare, et les visions n'étaient pas fréquentes. I Sam., III, 1. Samuel entend la parole de Dieu, qui lui révèle le sort d'Héli et de sa famille, 2-21. C'est un « voyant », à qui Dieu manifeste ses desseins sur Saül. I Sam., IX, 6-X, 16. A côté de lui on voit des troupes de prophètes qui reconnaissent son autorité et parmi lesquels Saül se mêle pour prophétiser, I Sam., X, 5, 6, 10-13; XIX, 20-24, c'est-à-dire, pour chanter les louanges de Dieu. Voir t. II, col. 1567-1568. Samuel en mourant ne laissa aucun successeur de son autorité spirituelle. Il y avait cependant d'autres prophètes, puisque Saül, avant de consulter la pythonisse d'Endor, avait interrogé les prêtres et les prophètes. I Sam., XXVIII, 6. Sur la nature de ces anciens prophètes d'Israël, voir PROPHÉTISME.

Auprès de David interviennent les prophètes Gad et Nathan. Voir t. III, col. 23-24, t. IV, col. 1481-1482. Leurs interventions, à la fois politiques, religieuses et morales, sont relativement rares. Ces deux voyants s'étaient occupés de l'organisation de la musique sacrée. II Par., XXIX, 25. Ils écrivirent l'histoire de David, I Par., XXIX, 29, et Nathan celle de Salomon. II Par., IX, 29. On n'a signalé l'intervention directe d'aucun prophète sous le long règne de ce prince. Toutefois, Ahia vint prédire à Jéroboam son règne sur dix tribus détachées de la dynastie davidique. I (III) Reg., XI, 29-39; XII, 15; XIV, 2. Quand Jéroboam fut devenu roi d'Israël, sa femme alla consulter Ahia sur le sort de leur enfant malade. Le vieux prophète annonça la mort de cet enfant et prononça de terribles menaces contre la maison de Jéroboam. I (III) Reg., XIV, 1-18. Voir t. I, col. 291-292. Lors de l'organisation schismatique du culte à Béthel, un homme de Dieu vint de Juda prophétiser contre l'autel élevé en ce lieu, et refusa les présents que le roi lui fit offrir pour le gagner à sa cause. I (III) Reg., XII, 26-33; XIII, 1-10. Un vieux prophète de Béthel réussit à tromper l'homme de Dieu et à le ramener à sa maison. Il lui prédit une mort violente, qui ne tarda pas à se réaliser; il l'ensevelit dans son propre sépulcre et demanda à ses fils de l'ensevelir lui-même à sa mort auprès de ce prophète dont les menaces contre l'autel de Béthel se réaliseront. I (III) Reg., XIII, 11-32. Voir t. I, col. 1629; t. III, col. 1302.

Des prophètes exercent leur action dans les deux royaumes de Juda et d'Israël. Séméias avait empêché Roboam, après la scission des dix tribus, de faire la guerre aux Israélites. I (III) Reg., XII, 22-24. Ce prophète écrivit l'histoire de Roboam, ainsi que le voyant Addo. II Par., XII, 15. Jéhu reproche à Baasa, roi d'Israël, ses crimes et lui annonce les châtiments divins. I (III) Reg., XVI, 1-4, 7, 12. Voir t. III, col. 1244-1245. Son père Hanani, ou lui-même désigné sous un autre nom, reproche à Asa la confiance qu'il avait dans le roi de Syrie. II Par., XVI, 7-10. Voir t. III, col. 414. Azarias avait harangué ce roi victorieux et il exerça sur lui une heureuse influence. II Par., XV, 1-8. Cependant Asa, dans sa dernière maladie, consulta les médecins plutôt que les prophètes. II Par., XVI, 12. Voir t. I, col. 1053-1054, 1300. Sous Achab, apparaît soudain Élie le Thesbite. I (III) Reg., XVII, 1-7. Sur sa mission, voir t. II, col. 1670-1676. Pendant la persécution de ce roi et de sa femme Jézabel contre les prophètes, Abdias avait caché cent d'entre eux. I (III) Reg., XVIII, 4, 13. Un prophète annonça la première victoire d'Achab sur Benadad, roi de Syrie. I (III) Reg., XX, 13, 14. Le même prédit une reprise des hostilités pour l'année suivante, 22. Quand elle eut lieu, un prophète, qui, selon les rabbins, serait Michée, fils de Jemla, prédit la victoire, 28. Par une action symbolique, un fils de prophète reproche au roi d'Israël d'avoir laissé la vie sauve au roi vaincu de Syrie, 35-40. Trois ans plus tard, avant de marcher avec Achab contre Ramoth-Galaad, Josaphat, roi de Juda, voulut consulter Dieu. Achab fit venir environ 400 faux prophètes qui annonçaient la victoire. Mais Josaphat désira interroger un véritable prophète. Il restait Michée, fils de Jemla, prophète de malheur pour Achab. On l'appela. Il annonça la défaite; il fut souffleté par Sédécias, le chef des prophètes de mensonge, et mourut en prison. I (III) Reg., XXII, 1-28. Voir t. IV, col. 1062-1063. Josaphat fut repris par Jéhu pour avoir donné son concours à Achab. II Par., XIX, 1-3. Jéhu écrivit l'histoire de Josaphat. II Par., XX, 34. Le lévite Jahaziel avait été suscité par Dieu pour prédire à ce roi la victoire sur les peuples voisins. II Par., XX, 14-17. Voir t. III, col. 1106. Éliézer, fils de Dodau, avait aussi reproché à ce prince son alliance avec Ochozias, roi d'Israël, 37. Ochozias reçut les reproches d'Élie, parce qu'il consultait le dieu d'Accaron. II (IV) Reg., I, 1-16. Élisée fut le disciple et le successeur d'Élie. Voir t. II, col. 1690-1696. Il intervient auprès de Joram, roi d'Israël, et de Bénadad, roi de Syrie, et fait oindre Jéhu par un de ses disciples. Dans sa dernière maladie, il annonce à Joas de Juda la victoire sur les Syriens. Un homme de Dieu prédit à Amasias de Juda la défaite des Iduméens et reproche au roi son idolâtrie. II Par., XXV, 7-16.

Quand parurent les prophètes écrivains, les prophètes d'action ne disparurent pas, et les deux classes d'envoyés divins agirent simultanément par des moyens différents. Ceux-ci semblent toutefois avoir été moins nombreux qu'auparavant, ou, du moins, un plus petit nombre est mentionné dans l'Écriture. Le prophète Oded fait mettre en liberté par les Israélites les habitants de Juda, qu'ils avaient fait captifs. II Par., XXVIII, 9-11. Des prophètes prédisent les châtiments que l'impiété de Manassé, roi de Juda, devait attirer sur son peuple. II (IV) Reg., XXI, 10-15. Après la découverte du livre de la loi au Temple, Josias fit consulter la prophétesse Holda sur la conduite à tenir en cette circonstance. II (IV) Reg., XXII, 12-20; II Par., XXXIV, 21-28. Voir t. III, col. 727. Au milieu des faux prophètes qui trompaient Juda, Urie, fils de Séméi, s'associa aux prédictions de malheur de Jérémie, et fut mis à mort par ordre de Joakim. Jer., XXVI, 20-23. Baruch remplit les fonctions de secrétaire de Jérémie, Jer., XXXVI, 1-7, 27-32; XLV, avant de devenir prophète lui-même. Parmi

les captifs, emmenés de Jérusalem en Babylonie par Nabuchodonosor, se trouvaient des prophètes, à qui Jérémie adressait son livre, Jer., XXIX, dans lequel il les mettait en garde contre les faux prophètes, qui avaient surgi à Babylone, 15-32.

2° *Prophètes écrivains.* — 1. *Leur nombre, leur division et leur disposition dans la Bible.* — Les Bibles grecques et latines contiennent les écrits de seize prophètes, quatre grands, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et Daniel, et douze petits, Osée, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie et Malachie. La prophétie de Baruch est jointe à celle de Jérémie, dont ce prophète avait été le secrétaire. Dans la Bible hébraïque, il n'y a que trois grands prophètes; Daniel est rangé parmi les hagiographes, ainsi que les Lamentations de Jérémie. Le livre de Baruch et la lettre de Jérémie ne sont pas au canon hébraïque. Les douze petits prophètes n'y sont considérés que comme un seul livre. Ils sont déjà mentionnés ensemble par l'auteur de l'Ecclésiastique, XLIX, 12 (10, dans le texte grec), et cette mention, considérée par quelques critiques comme une interpolation, est dans le texte hébreu, récemment retrouvé. Josèphe en parle dans le même sens, *Cont. Apion.*, I, 8, et les rabbins les tenaient pour un seul livre, recueilli par les hommes de la Grande Synagogue, voir t. II, col. 140, et formé ainsi, en un seul recueil, « de peur que, s'ils étaient demeurés séparés, l'un ou l'autre ne se perdît à cause de leurs petites dimensions, » dit Kimchi, *Comment. in Ps.*, præf., d'après la tradition rabbinique. Les Pères de l'Église en parlaient aussi comme d'un seul volume : δώδεκα ἐν μονοβίβλῳ, dit Méliton de Sardes, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, t. XX, col. 397. Cf. S. Grégoire de Nazianze, t. XXXVII, col. 473; S. Athanase, t. XXVI, col. 1177; Rufin, t. XXI, col. 374, etc. Saint Épiphane l'appelait d'un mot: τὸ δωδεκαπρόφητον, t. XLIII, col. 244. Ce sont les Latins qui ont nommé ces prophètes *minores*, par opposition aux *majores*, non en raison de leur importance et de leur valeur, mais seulement à cause de la moindre étendue de leurs oracles. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei*, XVIII, XXIX, 1, t. XLI, col. 585. Si l'ordre du canon hébraïque et chrétien ne varie pas pour les trois ou quatre grands prophètes, il est différent pour les petits. Partout uniformes pour les six derniers : Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie et Malachie, il varie pour les six premiers. Dans les Bibles hébraïques, latines et en langues modernes, ceux-ci sont placés dans cet ordre : Osée, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michée; mais dans la Bible grecque, on trouve la disposition suivante : Osée, Amos, Michée, Joel, Abdias, Jonas. On pense généralement que la disposition de la Bible hébraïque a été déterminée par une préoccupation d'ordre chronologique, et saint Jérôme croyait que les écrits des petits prophètes, qui ne portent pas leur date dans le titre, sont de la même époque que les précédents, dont la date est connue. *Præfat. in prophetas*, t. XXVIII, col. 1016; *Comment. in Joelem*, I, 1, t. XXV, col. 950. Quoi qu'il en soit de cette règle qui n'est pas rigoureusement exacte, il reste vrai que les prophètes du VIII[e] siècle, Osée, Amos et Michée, sont dans la première partie de la liste, que les prophètes du VII[e] siècle, Nahum, Habacuc et Sophonie, puis ceux d'après la fin de la captivité, Aggée, Zacharie et Malachie, ont été mis dans la seconde partie. D'ailleurs, la date de quelques-uns de ces écrits a été diversement déterminée par les critiques.

2. *Leur ordre chronologique.* — Il n'est pas facile à fixer, parce que tous ne sont pas datés et que les renseignements qu'ils contiennent ne suffisent pas à l'indiquer avec certitude. Toutes les dates proposées ne sont pas certaines, et les critiques modernes ont émis à ce sujet des opinions divergentes de celles qui avaient cours autrefois. Ils prétendent même que plusieurs des livres prophétiques ne sont pas homogènes et renferment des éléments de provenance d'époques différentes. Ainsi ils partagent couramment le livre d'Isaïe en deux ou trois recueils distincts, et celui de Zacharie en deux parties d'origine diverse. Comme la date de chaque prophète est discutée à son article, le tableau suivant résumera les dates proposées dans ce Dictionnaire et par les critiques libéraux et rationalistes.

NOMS des PROPHÈTES.	DATES du DICTIONNAIRE.	DATES des CRITIQUES AVANCÉS.
Abdias. . . .	Vers 865	VI[e] ou V[e] siècle.
Joel	837-801	V[e] ou IV[e] siècle.
Jonas	Sous Jéroboam II.	V[e] ou IV[e] siècle.
Amos	804-779	760-750
Osée.	789-706	750-735
Isaïe.	755-712	I[er], 740; II[e], vers 540; III[e], V[e] siècle.
Michée. . . .	Contemporain d'Isaïe.	740-701
Nahum . . .	Mil. du VII[e] s. (663-608).	650, 624, 610.
Sophonie . .	Vers 665	630, 627, 625.
Habacuc. . .	645-630	607, 605-600.
Jérémie . . .	639-586	626-586
Baruch . . .	583	Ép. machabéenne.
Ezéchiel . . .	592-570	593-573
Daniel. . . .	538	168-167; 164-163
Aggée. . . .	520-516	520
Zacharie. . .	520	I[er], 520; II[e], 300
Malachie. . .	Après la 32[e] année d'Artaxerxès Longuemain.	440

Cf. A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. VII-X.

La série des prophètes israélites se termina par Malachie. Au temps des Machabées, on attendait la venue d'un prophète, pareil aux anciens, pour décider ce qu'il fallait faire des pierres de l'autel des holocaustes profané. I Mach., IV, 46. Cf. I Mach., IX, 27; XIV, 41. Ce ne fut qu'à l'aurore des temps messianiques que Jean-Baptiste put être appelé prophète du Très Haut en raison de sa mission de précurseur. Luc., I, 76. Il vint dans la puissance et l'esprit d'Élie. Voir t. II, col. 1676. Jésus le déclara prophète et plus que prophète, parce qu'il avait préparé les voies au Messie. Matth., XI, 9, 10; Luc., VII, 26-28. Voir t. III, col. 1157.

VII. FAUX PROPHÈTES. — Les livres de l'Ancien Testament signalent deux catégories de faux prophètes : ceux qui prophétisaient au nom des dieux étrangers, et ceux qui se donnaient mensongèrement pour des envoyés du vrai Dieu d'Israël. — 1° *Prophétisant au nom des dieux étrangers.* — En dehors de Balaam, qui fut un devin plutôt qu'un prophète, voir t. I, col. 1398, les prophètes, qui étaient prêtres de Baal, apparurent dans le royaume d'Israël sous le règne d'Achab. Élie en provoqua 450 sur le Carmel, et après leur échec, il les fit massacrer sur les bords du Cison. I (III) Reg., XVIII, 19-40; XIX, 1. Voir t. II, col. 292-293, 1671-1672. Sur les incisions qu'ils se faisaient, voir t. III, col. 868-870. Ils prophétisaient au nom de Baal et trompaient Israël. Jer., XXIII, 13. Le Dieu chananéen eut aussi des prophètes en Juda jusqu'à la captivité de Babylone. Jer., II, 8. Voir t. I, col. 1319-1320. — 2° *Prophétisant mensongèrement au nom de Jéhovah.* — A côté des vrais prophètes, inspirés de Dieu, se levaient des personnages, qui se comportaient comme s'ils étaient de véritables prophètes. Dieu les avait annoncés et avait indiqué les signes auxquels on les reconnaîtrait, et le sort qu'ils méritaient. Deut., XIII, 1-5; XVIII, 20-22. Ils sont parfois explicitement désignés comme faux prophètes. Souvent cependant ils sont dits simplement prophètes, mais le contexte permet alors de les distinguer suffisamment des vrais

prophètes. Ils apparurent encore en Israël sous le règne d'Achab, au nombre de 400 environ. Parce que Josaphat, roi de Juda, veut consulter Dieu, Achab les interroge. Par une action symbolique, leur chef Sédécias prédit la victoire sur Ramoth-Galaad, et tous les autres confirment cette prédiction. Michée, fils de Jemla, tenté par l'envoyé du roi, refuse de s'associer à ce mensonge et annonce la mauvaise issue de l'expédition. Il a vu Jéhovah, assis sur son trône et envoyant un esprit menteur pour inspirer les faux prophètes et tromper Achab. Sédécias se prétend véritablement inspiré par Jéhovah et il frappe Michée qui en appelle à la prochaine réalisation de son oracle. I (III) Reg., XXII, 5-28. Dans le royaume de Juda, les faux prophètes furent nombreux au temps d'Isaïe et de Jérémie. Isaïe leur reproche leurs excès et leurs erreurs, causés par l'ivrognerie, XXVIII, 7. Michée, son contemporain, leur adresse les mêmes reproches, II, 11, et les accuse de prophétiser pour de l'argent, III, 5, 11. Jérémie les accuse de mensonge, V, 13, 14; VIII, 10; XIV, 13-18, et il les maudit, XXIII, 9-40. Il entre en conflit direct avec eux. Tandis qu'il prédit la ruine prochaine de Jérusalem et du royaume de Juda, les faux prophètes s'unissent aux prêtres et au peuple pour le contredire et l'amener en jugement, XXVI, 7-19. Il les contredit publiquement et exhorte le peuple à ne pas ajouter foi à leurs oracles trompeurs, XXVII, 14-18. Il eut un conflit personnel avec Hanani, prophète de Gabaon, XXVIII, 1-17. Il poursuivait les faux prophètes jusqu'au lieu de leur exil. Comme ils continuaient à tromper les premiers captifs, il les confond, et il prédit des châtiments spéciaux à Achab, à Sédécias et à Séméias, XXIX, 1-32. Le prophète de l'exil, Ézéchiel, eut à lutter aussi en Chaldée contre les faux prophètes d'Israël, hommes et femmes, qui trompaient les captifs, XIII, 1-23. Après le retour à Jérusalem, Gossem accusait Néhémie d'avoir suscité des prophètes pour favoriser ses projets. II Esd., VI, 7. Loin de là, Néhémie allant consulter Séméias vit que ce soi-disant prophète n'était pas envoyé par Dieu, pas plus que Noadias et les autres prophètes qui voulaient l'épouvanter et le détourner de son dessein. *Ibid.*, 10-14.

Ces prophètes prétendaient posséder, eux aussi, la parole de Dieu; mais leur parole n'était que du vent; elle ne contenait pas la parole de Dieu. Jer., V, 13. Ils parlaient faussement au nom de Jéhovah, et ils mettaient en sa bouche leurs propres discours. Dieu ne les avait pas envoyés, ne leur avait pas ordonné de parler. Leur vision était mensongère; ils trompaient et séduisaient le peuple. Jer., XIV, 14, 15. Ils disaient la vision de leur cœur et non celle qui vient de la bouche de Dieu. Jer., XXIII, 16. Dieu ne les envoyait pas, et ils couraient d'eux-mêmes; il ne leur parlait pas, et ils prophétisaient d'eux-mêmes, 21. Ils prétendaient avoir eu des songes prophétiques, 25; mais ils annonçaient le mensonge et les séductions de leurs cœurs. Ils volaient les paroles de Dieu, 30, et ils prenaient leurs langues pour dire : « Le Seigneur a dit. » Ils rêvaient des mensonges, 31, 32. Ils n'avaient donc ni mission ni révélation divine. Ils prétendaient avoir des visions, Jer., XIV, 14; XXIII, 16 : visions vaines, songes creux. Is., LVI, 10; Mich., III, 6, 7; Ezech., XIII, 3, 6-9; XXII, 28. C'étaient des trompeurs et des séducteurs, Jer., XXIX, 21, 23, 31; des chiens muets incapables d'aboyer. Is., LVI, 10. Loin de reprendre le peuple, ils le confirmaient dans le mal et empêchaient sa conversion. Jer., XXIII, 14, 15, 17, 22; Ezech., XIII, 5, 22. Ils faisaient avoir confiance dans le mensonge. Jer., XXIX, 31. Ils attendaient vainement la confirmation de leurs oracles, Ezech., XIII, 6; leurs prédictions ne s'accomplissaient pas, ce qui était le signe de leur fausseté conformément à la prédiction de Moïse. Deut., XVIII, 22. Ils seront couverts de confusion, lorsque l'événement aura montré la fausseté de leurs prophéties. Jer., XIV, 13-15; XXVIII, 9, 16-17. Leur caractère moral était peu élevé, Soph., III, 4; ils s'adonnaient au vin, Is., XXVIII, 7; Jer., XIII, 13, et prophétisaient pour de l'argent et pour gagner la faveur des hommes. Mich., III, 5, 11; Ezech., XIII, 18, 19. Ils n'avaient donc rien de commun avec les véritables prophètes, et leur inspiration était feinte. Ils avaient cependant de l'influence sur les prêtres, sur les chefs et sur le peuple, et ils contrecarraient souvent la mission des véritables prophètes.

VIII. Les prophètes du Nouveau Testament. — 1° *Jésus-Christ prophète.* — Si, avec la plupart des Pères, on pense que Moïse prédisait, sous le nom de prophète semblable à lui, que Dieu devait susciter au milieu de son peuple, Deut., XVIII, 15, le Messie seul et sa mission prophétique, voir col. 116, il n'est pas étonnant que Jésus, le véritable Messie, ait été prophète. Luc., XXIV, 19; Joa., IV, 19; VII, 40; IX, 17; Act., III, 22; VII, 37. Sa doctrine dogmatique et morale, voir t. III, col. 1480-1487, complétait et surpassait celle des prophètes, qu'il n'était pas venu renverser ni abolir. Matth., V, 17. Comme ses devanciers, il a connu et prédit l'avenir. Ses prédictions ont été exposées, t. III, col. 1499-1501. — 2° Il y eut aussi des prophètes dans le Nouveau Testament. D'abord, des prédiseurs de l'avenir. Quand l'Église d'Antioche eut été fondée, il y vint de Jérusalem des prophètes, dont l'un, nommé Agabus, prédit une famine qui se produisit sous le règne de Claude. Act., XI, 27-28. Seize ans plus tard, à Césarée, le même Agabus annonça par une action symbolique la prochaine captivité de saint Paul. Act., XXI, 10-11. Voir t. I, col. 259. Ce fait se passa dans la maison de l'évangéliste Philippe, qui avait quatre filles, vierges et prophétesses. Act., XXI, 9. Ces prophètes coexistaient à Antioche avec des docteurs. Act., XIII, 1. Deux prophètes de Jérusalem, Judas, surnommé Barsabas, et Silas, furent envoyés à Antioche. Act., XV, 32. Leur ministère prophétique comprenait sans doute la prédication et l'enseignement, puisqu'ils consolèrent les frères et les confirmèrent dans la foi. Voir t. III, col. 1807. Parmi les charismes, qui se manifestèrent dans l'Église de Corinthe, saint Paul nomme la prophétie, I Cor., XII, 10, et il range ceux qui en étaient dotés entre les Apôtres et les docteurs, 28-29. Le don de prophétie était supérieur au don des langues, car le prophète parle aux autres et les édifie, les exhorte et les console, tandis que le glossolale n'édifie pas l'Église de Dieu, à moins que ses paroles ne soient interprétées. I Cor., XIV, 1-5. Le ministère de ces prophètes est utile surtout aux fidèles, 22; il convertit cependant les infidèles qui pénètrent dans les assemblées, en les convainquant par la parole et en manifestant les secrets de leurs cœurs, 24-25. Tous ceux que l'Esprit animait avaient le droit de prophétiser. Cependant, pour éviter les abus, saint Paul règle l'exercice de ce charisme. Il suffisait qu'à chaque assemblée deux ou trois seulement prennent la parole et exhortent les fidèles; les autres devaient être juges de ces manifestations de l'Esprit. Ils devaient parler successivement, et dès qu'un nouveau prophète prenait la parole, le précédent devait se taire, chacun enseignant et exhortant l'assistance à son tour, car les prophètes sont soumis les uns aux autres. Dieu qui les inspire est le Dieu de la paix et non pas de la discussion, 29-32. Et ces règles l'Apôtre les enseignait dans toutes les Églises. Il impose donc cette loi aux prophètes de Corinthe, comme un ordre du Seigneur, 37, non pour étouffer l'esprit de prophétie, sinon celui des faux prophètes qui désobéiraient, puisqu'il tient la prophétie pour le meilleur des charismes divins, 38. Les prophètes, placés entre les Apôtres et les évangélistes, travaillent, comme eux, au service des saints et des fidèles. Eph., IV, 11. Ils

sont avec les Apôtres les fondements de l'Église. Eph., II, 20. Ils sont nommés encore après les Apôtres. Eph., III, 5; Apoc., XVIII, 28. Ils n'ont pas disparu avec l'âge apostolique. La *Didaché,* X, 7; XI, 7-12, dans Funk, *Patres apostolici,* 2ᵉ édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 24, 28-30, et le *Pasteur* d'Hermas, *Mand.,* XI, *ibid.,* p. 502-510, les signalent encore et les distinguent des faux prophètes. Ces prophètes, possédés, dirigés et conduits par le Saint-Esprit, étaient des prédicateurs inspirés, qui prêchaient et exhortaient les fidèles; c'étaient parfois des missionnaires qui, poussés par l'Esprit, répandaient comme les Apôtres l'Évangile. Mais leur prophétie était un charisme, une grâce d'exception, qui se manifestait quand et comme voulait l'Esprit. Cf. Cornely, *Prior Epistola ad Corinthios,* Paris, 1890, p. 414 sq. — 3° Jésus avait mis ses disciples en garde contre les faux prophètes. Matth., VII, 15. Deux faux prophètes sont mentionnés dans le Nouveau Testament : Barjésu, Act., XIII, 6-12, voir t. I, col. 1461, et une femme de Thyatire, Jézabel. Apoc., II, 20. Voir t. III, col. 1536.

IX. Bibliographie. — Plusieurs anciens écrivains ecclésiastiques ont réuni les données bibliques à beaucoup de détails légendaires pour composer des notices sur tous les prophètes de l'Ancien Testament. On possède en grec les fragments d'Eusèbe de Césarée, *De vitis prophetarum,* t. XXII, col. 1261-1272; deux recensions du *Liber de vitis prophetarum,* attribué à saint Épiphane, t. XLIII, col. 393-414, 415-428; un livre analogue, publié sous le nom de Dorothée de Tyr, dans le *Chronicon pascale,* t. XCII, col. 360-397. Sur ces textes, voir Th. Schermann, *Propheten- und Apostellegenden,* dans *Texte und Untersuchungen,* de Harnack et de Schmidt, Leipzig, 1907, t. XXXI, fasc. 3, p. 1-133, qui en donne une édition plus complète et plus critique. Dans le recueil de saint Isidore de Séville : *De vita et obitu patrum qui in Scriptura laudibus efferuntur,* édité par Fabricius, *De vita et morte Mosis libri tres,* Hambourg, 1714, p. 512-551, et par Migne, *Patr. Lat.,* t. LXXXIII, col. 131-156, il y a des notices sur les prophètes. Les légendes syriaques sur les prophètes ont été rassemblées par le nestorien Théodore bar Kôni, au IXᵉ siècle, dans son *Livre des scholies,* et par Michel le Syrien, *Chronique,* édit. Chabot, Paris, 1899, t. I, p. 63-101.

Sur les prophètes, on pourra consulter toutes les introductions aux livres de l'Ancien Testament. Citons seulement F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12ᵉ édit., Paris, 1906, t. II, p. 566-591; Trochon, *Introduction générale aux prophètes,* Paris, 1883; R. Cornely, *Introductio specialis in didacticos et propheticos V. T. libros,* Paris, 1887, p. 267-305; card. Meignan, *Les prophètes d'Israël. Quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie,* Paris, 1892, p. 1-48; Id., *Les prophètes d'Israël et le Messie depuis Salomon jusqu'à Daniel,* Paris, 1893, p. 17; J.-B. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament,* 3ᵉ édit., Paris, 1902, t. II, p. 138 sq.; E. Laur, *Die Prophetennamen des alten Testamentes,* Fribourg, 1903; L. Gautier, *Die Berufung der Propheten,* 1903.

E. Mangenot.

PROPHÉTESSE (hébreu : *nebî'âh;* Septante : προφῆτις; Vulgate : *prophetis, prophetissa*), nom donné dans l'Écriture 1° à des femmes douées de l'esprit de Dieu; 2° à Marie, sœur de Moïse, considérée comme poète ou chantant au son des instruments le cantique de Moïse, après le passage de la mer Rouge, Exod., XV, 20 (sans avoir aucun don de prophétie, cf. Num., XII, 6); 3° à la femme du prophète Isaïe, ainsi appelée parce que son mari était prophète. — Les femmes à qui les auteurs sacrés donnent le titre de prophétesses dans la première acception du mot sont : Débora, qui rendait la justice aux tribus d'Israël avec le secours divin, Jud., IV, 4; Holda, contemporaine du roi Josias, IV Reg., XXII, 14; II Par., XXXIV, 22; Noadias, fausse prophétesse, d'après l'hébreu, t. IV, col. 1635 (faux prophète d'après les Septante et la Vulgate), II Esd., VI, 14; et, dans le Nouveau Testament, Anne, fille de Phanuel. Luc., II, 36. Voir ces noms. — La Vulgate, dans l'Ancien Testament, n'a employé le mot *prophetissa* que pour Marie, sœur de Moïse, et pour la femme d'Isaïe; elle a donné à Débora et à Holda le titre de *prophetis.* En saint Luc., II, 36, Anne est appelée *prophetissa.*

PROPHÉTIE. — I. Notion. — La notion biblique de la prophétie correspond à la définition du prophète d'Israël, donnée précédemment, col. 705. La prophétie dans la Bible n'est donc pas une simple prévision de l'avenir, quoique l'historien juif Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, X, 7, l'ait définie : ἡ τῶν μελλόντων πρόγνωσις, et que plusieurs Pères de l'Église aient adopté cette définition. Voir col. 709. Elle a, en réalité, une signification plus large, et elle désigne toute manifestation de la volonté divine à un prophète et, par l'intermédiaire de celui-ci, aux autres hommes.

Les noms qu'elle porte dans la Bible correspondent aux différents noms des prophètes. Si le prophète est un רֹאֶה, « voyant », la prophétie est une « vision », מַרְאָה, I Sam., IX, 15, et une vision de Dieu, communiquée par Dieu. Ezech., I, 1; VIII, 3; XL, 2. Ce nom ne désigne pas seulement ce que Dieu fait voir aux yeux du corps ou de l'esprit, mais encore ce qu'il fait entendre aux oreilles. La vision est donc synonyme de la parole de Dieu. I Sam., III, 1, 15; IX, 10-18. Elle désigne par suite toute révélation divine. Ezech., I, 9; II, 2; III, 5; V, 6; VI, 4, etc. Le verbe רָאָה est souvent employé dans les phrases dans lesquelles les prophètes rapportent les révélations qu'ils ont reçues de Dieu. Is., VI, 1; XXI, 6; Jer., I, 11-13; Ezech., I, 15; III, 23, etc.; Joel, III, 1; Amos, VII, 8; VIII, 2; Hab., II, 1; Zach., I, 8; II, 4, etc. Partout, c'est Dieu qui fait voir (le verbe est à l'hiphil). Jer., XXIV, 1; Ezech., XL, 4; Amos, VII, 1 sq.; VIII, 1; Zach., II, 3; III, 1. Le voyant ne voit que ce que Dieu lui fait voir. La vision est donc une révélation divine. Cf. S. Isidore de Séville, *Etym.,* l. VII, c. VIII, t. LXXXII, col. 283; S. Thomas, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. CLXXI, a. 1. — Si le voyant est dit חֹזֶה, sa vision se nomme alors חָזוֹן. Ce nom désigne la parole révélée par Dieu, II Sam., VII, 17; I Par., XVII, 5, ou la chose elle-même. Hab., II, 2, 3. La révélation est dite « vision », Ezech., VII, 13; VIII, 22; X, 1, 9; XII, 13, 24, 27, ou « parole de vision ». Ezech., XII, 23. On parle une vision, Jer., XXIII, 16 (faux prophète), comme on voit une parole. I (III) Reg., XXII, 19; Is., I, 1; II, 1; XIII, 1; Amos, I, 1, etc.; Abdias, I, 1; Mich., I, 1; Nahum, I, 1; Hab., I, 1; Jer., I, 11-13. Jérémie a eu une vision de la bouche de Dieu. Jer., XXIII, 16. La vision ainsi nommée est donc encore une révélation divine, une manifestation de la parole de Dieu. — 3° Le substantif נְבוּאָה, *nebû'âh,* correspondant à נָבִיא, désigne un oracle, I Esd., VI, 14; II Esd., VI, 12; II Par., XV, 8, ou même un écrit prophétique. II Par., IX, 29. — Dans les Septante, le mot grec προφητεία répond soit à חָזוֹן, *ḥâzôn,* II Par., XXXII, 32, soit à נְבוּאָה. I Esd., VI, 14; II Esd., VI, 12. — La prophétie consiste donc en une action extraordinaire ou surnaturelle, par laquelle Dieu communique à son prophète certaines lumières ou connaissances avec mission de les transmettre aux autres hommes.

II. Manières dont Dieu communiquait aux prophètes ses volontés. — Pour connaître les vérités qu'ils devaient manifester de la part de Dieu, les prophètes d'Israël n'employaient aucun des procédés

artificiels ou appris de la divination, voir t. II, col. 1443-1448, pas plus que des moyens naturels de se mettre en rapport avec Dieu. C'était Dieu lui-même qui leur révélait ou leur inspirait directement ce qu'ils devaient dire. Les moyens dont il se servait sont désignés dans l'Écriture par trois expressions différentes : la parole, la vision et le songe. Ces deux derniers moyens de communication prophétique devaient être les plus ordinaires, puisqu'ils sont distingués de la parole articulée, employée régulièrement par Dieu pour révéler à Moïse ses volontés. Num., XII, 6-8.

1° *La parole.* — Quand Dieu, pour exclure plus sûrement de son peuple les devins, Deut., XVIII, 9-14, promit de susciter en Israël une série de prophètes, semblables à Moïse, il déclara qu'il placerait ses propres paroles dans leur bouche et qu'ils diraient tout ce qu'il leur ordonnerait de dire. Comme Moïse au Sinaï servit d'intermédiaire entre Jéhovah et son peuple, sur la demande de ce dernier qui craignait d'entendre directement la voix de Dieu, Exod., XX, 21, ainsi les prophètes parleront au nom du Seigneur au peuple, qui devra écouter leurs paroles. Deut., XVIII, 15-19. Les prophètes entendirent donc parfois la parole articulée par Dieu lui-même, comme il arriva à Moïse au buisson ardent, Exod., III, 4-22, et au Sinaï. Samuel entendit à Silo la voix divine qui l'appelait, I Sam., III, 4-14, et Dieu parlait à son oreille. I Sam., IX, 15-17. Cf. I (III) Reg., XVII, 2, 8; XVIII, 1; XXII, 17; Amos, III, 7; Ose., I, 2, 4, 6; III, 1; Is., XVIII, 4; Jer., II, 1; XXIII, 28; Dan., VIII, 1-27; X, 1, 5; Agg., II, 1, 21; Zach., I, 1, 7. Il s'établissait parfois un véritable dialogue entre Dieu et le voyant, ainsi avec Élie, I (III) Reg., XIX, 9-18, et avec Jérémie. Jer., XIV, 11-14. Mais le plus souvent, semble-t-il, les prophètes n'entendaient qu'une voix intérieure. Job, IV, 12, 16. C'est ainsi qu'on peut expliquer les révélations faites aux oreilles des prophètes. Is., XXI, 10; XXII, 14; XXVIII, 22; Abdias, I, 1. Ils transmettaient de vive voix ou par écrit les paroles qu'ils avaient entendues au fond de leurs cœurs. Aussi leurs oracles prenaient-ils le nom de paroles de Dieu, Amos, III, I, et plusieurs recueils ont pour titre : « Paroles que Dieu a dites par le prophète. » Ose., I, 1; Joel., I, 1; Soph., I, 1; Jer., I, 1, 2.

2° *La vision.* — Les mentions de visions sont nombreuses dans les écrits des prophètes. Amos a eu cinq visions, groupées à la fin de son livre, VII, 1-IX, 15. Isaïe reçoit la mission prophétique dans une vision, VI. Il voit un oracle, XIII, 1. Jérémie, peu après sa vocation, a deux visions, I, 11-19. Zacharie a une série de visions, I, 8, 18; II, 1; III, 1; IV, 1; V, 1, 5; VI, 1. Ézéchiel aussi en a fréquemment, I, 4; II, 1; VIII, 2; X, 1, 9, etc. Plusieurs livres prophétiques sont intitulés : « Vision ». Is., I; Abdias, I, 1; Nahum, I, 1. Quelques-unes de ces visions étaient extérieures, Dan., V, 25, et corporelles et formaient de véritables apparitions. Dan., VIII, 16-27. Mais le plus souvent, elles se produisaient dans l'imagination du voyant. Dieu avait annoncé à Aaron et à Marie qu'elles auraient lieu *per ænigmata et figuras*. Num., XII, 8. On a remarqué qu'elles se présentaient sous des traits connus du prophète et empruntés au milieu où il vivait. Les images de ces visions sont ou palestiniennes ou assyriennes ou babyloniennes, selon que le voyant habitait la Palestine, l'Assyrie ou la Babylonie. Elles avaient lieu à l'état de veille (autrement, elles auraient été des songes) ou le jour ou la nuit. Dieu parle à Samuel de nuit. I Sam., III, 3, 10; VII, 4; XV, 11, 16; Zach., I, 8; Job, IV, 13. Si le voyant était endormi, Dieu le tirait de son sommeil, ou d'un état semblable au sommeil. Jer., XXXI, 26; Zach., IV, 1.

3° *Le songe.* — Quand Dieu manifestait sa volonté aux prophètes endormis, c'était en songe. Ce mode de manifestation divine, annoncé par Dieu, Num., XII, 6; Deut., XIII, 1, 3, 5, est rarement attesté dans l'Écriture. Il est mentionné comme un moyen que Saül aurait tenté inutilement pour consulter Dieu. I Sam., XXVIII, 6, 15. Joel, II, 28, annonce que, dans l'avenir messianique, les vieillards d'Israël auront des songes. Le seul exemple cité est celui de Daniel, VII, 1. Les faux prophètes aimaient les songes. Is., LVI, 10; Jer., XXIII, 25, 28, 32; XXVII, 9; Zach., II, 2. — Sur l'état psychologique des prophètes pendant les visions, voir PROPHÈTE, col. 712.

III. RÉALITÉ DES PROPHÉTIES. — Qu'il y ait dans la Bible des prophéties véritables, c'est-à-dire des manifestations surnaturelles de ses volontés, faites par Dieu aux hommes par l'intermédiaire d'individus inspirés, c'est tout à la fois un fait constaté et un dogme de la foi catholique. — 1° *Preuves scripturaires.* — 1. *L'affirmation des prophètes eux-mêmes.* — Tous les prophètes israélites déclarent qu'ils parlent au nom de Jéhovah, que Jéhovah parle par leur bouche et qu'ils annoncent en son nom ce qu'il faut faire et ne pas faire et ce qui arrivera. Voir PROPHÈTE, col. 711. Ils croyaient donc être et ils se sont donnés comme les organes de la divinité, parce qu'ils avaient conscience de leur inspiration divine. Ils en fournissaient des preuves à leurs contemporains, qui ont cru à leur mission et à leur inspiration, en voyant plusieurs de leurs prédictions accomplies à brève échéance et les miracles qui les autorisaient. On peut chercher à expliquer naturellement ces faits; on ne peut les nier, et le témoignage d'hommes probes, sincères, désintéressés, en faveur de leur propre inspiration est recevable. En racontant leurs visions, ils exprimaient des expériences réelles qu'ils avaient éprouvées, et on ne peut prétendre qu'ils employaient un procédé littéraire pour exprimer leurs propres pensées et les faire passer auprès d'une foule crédule pour celles de Dieu. Leur parole n'a pas toujours été crue, Amos, II, 12; Is., XXXVIII, 7; Jer., VI, 17; VII, 25-28; XI, 8, 21, etc., et ils ont été persécutés, parce que leurs oracles inspirés étaient la plupart du temps à l'encontre des idées de leurs contemporains, des chefs de la nation aussi bien que du peuple tout entier. Matth., V, 12; XXIII, 29-37; Luc., VI, 23; XI, 47-50; XIII, 34; Act., VII, 52; Rom., XI, 3; I Thes., II, 15; Heb., XI, 32-40; Jac., V, 10. Seul, le sentiment intime de la réalité de leur inspiration divine a pu leur donner à tous l'énergie et le courage nécessaires pour supporter les persécutions dont ils étaient l'objet, et remplir, malgré tout, la mission que Dieu leur avait confiée. — 2. *L'affirmation de Jésus et de ses Apôtres.* — Ils en ont appelé aux écrits des prophètes comme au témoignage de Dieu même, et ils ont signalé la réalisation des prophéties messianiques. Voir t. III, col. 888-889. L'inspiration des prophètes a été explicitement affirmée par saint Paul, Heb., I, 1, et deux fois par saint Pierre. I Pet., I, 10-12; II Pet., I, 16-21. Voir t. III, col. 889-890. — 2° *Preuves traditionnelles.* — Les Pères, appuyés sur le double témoignage de l'Ancien et du Nouveau Testament, ont affirmé et enseigné l'inspiration divine des prophètes d'Israël. Voir t. III, col. 891-897. Cf. Leitner, *Die prophetische Inspiration,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 98-190. — 3° *Preuves dogmatiques.* — Après avoir été cru, affirmé et prouvé, le dogme de l'inspiration des prophètes a été explicitement défini par l'Église. Voir t. III, col. 897-898; Leitner, *op. cit.*, p. 191-195. Le fait de l'inspiration divine des prophètes est donc un dogme de la foi catholique. — 4° *Réponse aux objections des critiques.* — La plupart des critiques rationalistes ont opposé à la réalité divine des prophéties une fin de non-recevoir, fondée sur des raisons philosophiques et sur l'impossibilité d'une intervention surnaturelle de Dieu et de la prédiction de l'avenir. Kuenen a discuté à fond la doctrine tradi-

tionnelle sur les prophéties; il a prétendu que cette conception était contraire à l'histoire et à la critique loyale des textes scripturaires. Il rejette d'abord le témoignage des prophètes sur leur propre inspiration divine. Si ce témoignage était valable, celui des faux prophètes serait recevable au même titre, puisqu'ils avaient, eux aussi, conscience de leur inspiration surnaturelle et qu'ils l'affirmaient expressément. Tous tirent leur inspiration d'eux-mêmes; c'est leur conviction qui les inspire. La distinction entre les vrais et les faux prophètes a été inventée après coup. En fait, il y avait seulement des prophètes opposés les uns aux autres, et tous étaient considérés comme inspirés par Jéhovah. Ils étaient en conflit et dans le peuple chacun prenait parti pour ceux dont les idées lui agréaient. Cependant il finit par s'établir une ligne de démarcation plus nette entre les prophètes. Il y eut ceux dont la pensée religieuse avait fait plus de progrès et qui avaient sur Dieu des idées plus précises, et les autres plus retardataires et moins avancés au point de vue religieux. Les premiers ont écrit l'histoire sainte et traité de faux prophètes leurs adversaires. Toutefois l'élévation morale des uns, leur opposition avec les idées des grands et de la foule, la persistance de leur croyance à leur inspiration malgré les persécutions qu'elle leur attirait, tout cela, que Kuenen reconnaît, prouve la sincérité de leur prédication. Les faux prophètes flattaient les passions des rois et de la nation; ils avaient des idées moins élevées; leur moralité est discutée par leurs adversaires; tout cela constitue un préjugé contre la sincérité de leurs affirmations et la vérité de leur inspiration. D'ailleurs, pour assurer la permanence de la mission des vrais prophètes, leur crédit auprès de la portion saine de la nation et leur triomphe définitif, il a bien fallu qu'ils aient fourni des signes de leur mission divine. On les exigeait d'eux, et ils les donnaient. C'étaient ces prédictions claires et à court terme, relatées dans les livres historiques, l'annonce d'une défaite ou d'une victoire immédiate, du succès ou de l'échec d'une invasion. Voir col. 716. Supposer avec Kuenen que ces prédictions ne se soient jamais réalisées ou n'aient été que des prévisions purement naturelles, c'est se mettre dans l'impossibilité d'expliquer la permanence et le triomphe de prophètes, haïs du peuple, qui auraient été traités d'imposteurs, s'ils s'étaient trompés, aussi bien que la non-réalisation des soi-disant oracles des faux prophètes, qui favorisaient les idées du peuple et étaient en opposition directe avec les prédictions précises des vrais prophètes. Il a bien fallu que ces prédictions fussent vérifiées pour que les prophètes pussent continuer leur mission avec quelque chance d'être écoutés. Le non-accomplissement des oracles des faux prophètes devait diminuer leur crédit auprès de la foule qu'ils trompaient. L'œuvre des prophètes eut-elle simplement consisté, comme on le prétend, dans la destruction de l'idolâtrie et l'établissement du monothéisme en Israël, elle n'a pu aboutir que s'ils ont eu auprès d'un peuple grossier et idolâtre une réelle autorité et une autorité divine.

Kuenen a prétendu, en second lieu, que si les prophètes d'Israël étaient véritablement inspirés par Dieu, il est nécessaire que toutes leurs prédictions se soient accomplies. Si elles ne se sont pas accomplies, c'est que les prophètes ne parlaient qu'en leur nom et pas au nom du Dieu de vérité. Cet argument, qu'il avait indiqué dans son *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, trad. franç., Paris, 1879, p. 15, 19-26, a été longuement développé. *The Prophets and Prophecy in Israël*, trad. anglaise, Londres, 1877, c. v-vii, p. 98-275. Le critique hollandais parcourt la série des prédictions contenues dans les livres canoniques et relatives soit aux peuples voisins d'Israël soit aux destinées du peuple élu (les prophéties messianiques) et il prétend démontrer que le plus grand nombre de ces prophéties n'a jamais été accompli. Au c. viii, p. 276, il examine un petit nombre de prophéties qui se sont réalisées; mais il soutient ou bien qu'elles ont été vérifiées par l'événement d'une manière vague et inexacte, ou bien qu'elles ne sont pas authentiques et ont pu être écrites après l'événement, ou enfin qu'elles ne dépassent pas les limites de la prévision naturelle. Cet argument avait été énoncé par Munk, *La Palestine*, Paris, 1881, p. 420-421; A. Réville, dans la *Revue des deux mondes*, juin 1867, p. 836-840. Il a été repris par Paul Schwärtzkopff, *Die prophetische Offenbarung nach Wesen, Inhalt und Grenzen*, Giessen, 1896, p. 100-166. Ce n'est pas le lieu de reprendre une à une les objections de Kuenen. Voir, pour la réfutation de quelques-unes, F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. ii, p. 570-572. L'abbé de Broglie a observé que la plupart avaient été présentées auparavant et discutées. La force de l'argumentation ne pourrait venir que de l'accumulation des objections. Mais cette argumentation part de principes faux, comme si le sens d'un texte prophétique devait être exclusivement déterminé d'après les idées du prophète lui-même et de ses contemporains, comme si la réalisation avait dû s'accomplir d'une façon absolument conforme à la prévision du prophète ainsi fixée, comme si enfin chaque fragment d'une prophétie devait être la prédiction d'un seul et même événement. En réalité, la prophétie a pu ne pas être parfaitement comprise des contemporains et du prophète lui-même, si elle avait un sens énigmatique que l'événement seul pouvait faire découvrir pleinement. N'étant pas claire et complète, elle ne cadre pas nécessairement avec l'événement d'une façon absolue, et l'accord ne peut pas être plus clair ni plus complet que la prévision elle-même. Enfin, toutes les parties d'un oracle prophétique ne s'appliquent pas à un même événement. La vue de l'avenir en perspective a souvent réuni sur le même plan des événements analogues, dont la réalisation devait avoir lieu à des époques différentes. Voir P. de Broglie, *Les prophéties et les prophètes d'après les travaux du Dr Kuenen*, dans *Compte rendu du IIIe Congrès scientifique international des catholiques*, Bruxelles, 1895, IIe section, *Sciences religieuses*, p. 139-151; Id., *Questions bibliques*, édit. Piat, Paris, p. 346-380; J. Brucker, *Les prédictions des prophètes*, dans les *Études*, août 1893, p. 586-615; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. ii, p. 578-580.

IV. Cycle des prédictions prophétiques. — Rien de plus varié que l'objet des prophéties bibliques. Cependant, malgré leur grande variété, les oracles des prophètes écrivains ont des thèmes communs plus ou moins développés et diversement appliqués selon les temps et les milieux, et se déroulent dans le même cercle d'idées, qu'il est bon d'indiquer.

1° *Les péchés d'Israël et de Juda.* — Pour ramener leurs contemporains dans la voie droite, dont la plupart étaient sortis, les prophètes leur reprochent leurs fautes et font des tableaux éloquents de la perversité morale, qui attire sur eux la colère divine et de terribles châtiments. Amos décrit avec véhémence les iniquités d'Israël, i, 6-8; iii, 2, 9, 10; iv, 1-5; vi, 1-7. Les actions symboliques d'Osée et ses mariages figurent l'infidélité et l'idolâtrie du royaume schismatique, i, 2-iii, 5. Ses discours directs exposent en détail les crimes du peuple et de ses chefs, iv, 1-v, 7; vii, 1-7. Isaïe, dès le début de ses oracles, résume les fautes de Juda, dont il prédit les châtiments, i, 2-31. Il y revient sans cesse, et signale celles que chacune des classes de la nation a commises, ii, 5-9; iii, 12, 16, 17; v, 8-23; x, 1, 2, etc. C'était sa mission et il devait la remplir avec force et constance, lviii, 1. Michée décrit les crimes de Samarie et de Juda, i, 5; ii, 1, 2; iii, 2; 3, 5, 9-11; vii, 1-4. Juda

n'a pas tiré profit du sort d'Israël : il imite son idolâtrie. Jer., III, 6-10; XI, 9-10; XVI, 11, 12. La corruption est profonde et universelle à Jérusalem. Jer., V, 1-9, etc. Ézéchiel voit les abominations commises dans le Temple de Jérusalem, VIII, 1-16. Il dénonce les faux prophètes, qui trompent et séduisent les exilés, XIII, 3-7, 18, 19. Il retrace les crimes des habitants de Jérusalem, XXII, 1-16, 24-31. Après le retour en Palestine, Aggée reprend les rapatriés qui négligent de relever le Temple, I, 2-6, et plus tard Malachie adresse des reproches aux prêtres, I, 6-8, 12, 13, et aux Juifs qui épousent des femmes étrangères, II, 11. Les prophètes apparaissent donc tous comme des correcteurs de vices et des redresseurs de torts, et leurs prophéties sont remplies de plaintes contre les prévaricateurs.

2° *Le châtiment des coupables.* — Comme les coupables s'endurcissaient et refusaient de profiter des reproches et de changer de vie, Jer., XXXII, 33; Ezech., III, 7, si même ils ne se moquaient des menaces des prophètes, Amos, V, 18; Is., V, 19, la punition divine devait les frapper. Toutes les descriptions de crimes, précédemment rappelées, sont immédiatement suivies de l'annonce de châtiments. Plus souvent encore, la menace est directe, qu'elle soit adressée sous forme de plainte ou d'élégie, Amos, V, 1-14, ou d'exhortation ou de reproche. Ose., VIII, IX; Is., IX, 8-X, 34. Elle tourne parfois en malédiction. Is., XXVIII, 1-XXXIII, 12. Elle vise tous les coupables. Tous seront punis, et la punition répondra à la culpabilité. Chacune des classes de la société aura son châtiment propre et proportionné. Puisque la dépravation est générale et que tout espoir de conversion est perdu, la nation entière périra. Israël, qui est le plus coupable, disparaîtra le premier. Amos, I, 9-16; Ose., XIII, 1-XIV, 1; Mich., I, 2-7. Juda, qui n'a pas compris la leçon, Jer., III, 6-10, aura le même sort. Jer., IV, 5-VI, 30; Ezech., XXIII. Le châtiment sera gradué, Jer., IV, 27; V, 18, et la ruine définitive ne viendra pas frapper un peuple, capable encore d'amendement. Des coups isolés avertiront les coupables et tenteront de les ramener à résipiscence. La patience divine se lassera enfin, et la perte des deux royaumes sera tour à tour décidée. L'instrument des vengeances divines est ordinairement l'épée des nations voisines d'Israël et de Juda. La ruine du royaume du nord sera l'œuvre de l'empire assyrien, Ose., X, 6; XI, 5; Is., VII, 17-25; celle du royaume du sud sera accomplie par les Babyloniens. Is., XXXIX, 3-7; Mich., IV, 10; Hab., I, 6-11; Jer., IX, 10-16; XXI, 3-14; Ezech., XXIV, etc.

3° *Les oracles contre les nations.* — Bien que les nations païennes soient la verge dont Dieu frappe Israël et Juda, elles ne seront pas toutefois épargnées, parce qu'elles sont coupables, elles aussi, et plusieurs livres prophétiques contiennent des recueils spéciaux d'oracles contre elles. Amos, I, 3-II, 3; Is., XIV, 28-XXI, 17; Soph., II, 4-15; Zach., IX, 1-7; Jer., XLVI, 1-XLIX, 39; Ezech., XXV, 1-XXXII, 32. La prophétie d'Abdias est tout entière contre l'Idumée. Mais les deux grandes puissances vengeresses ont leurs menaces particulières, souvent répétées. Elles sont idolâtres ; elles ont dépassé la mesure en exécutant les jugements de Dieu contre Israël et Juda; elles ont tenté d'exterminer des peuples, que Dieu ne voulait que châtier; elles ont commis des injustices dans la répression juste; elles seront donc punies à leur tour, et elles seront détruites comme nations. On lit des oracles contre l'Assyrie dans Isaïe, X, 5-26; XXX, 27-33; XXXVII, 21-38; Nahum, I, 2-III, 19; Sophonie, II, 13-15, et contre la Chaldée ou Babylone dans Isaïe, XIII, 1-XIV, 23; XXI, 1-10; XXXIX, 3-7; XLIII, 14-21; XLVI, 1-XLVII, 15; Jérémie, XXV, 12-14; L, 1-LI, 64; Habacuc, II, 2-20. Cf. Rohart, *De oneribus biblicis contra gentes,* Lille, 1893.

4° *La conversion d'Israël et de Juda et leur restauration.* — Quels qu'aient été les crimes de son peuple choisi, quelque durs qu'aient été les châtiments infligés, Dieu faisait annoncer par ses prophètes la conversion finale d'Israël et de Juda sous le coup de l'adversité. Il ne se bornait pas à promettre des bienfaits, si les coupables quittaient les voies de l'iniquité, Ose., II, 14-24, il déclarait que les Israélites, emmenés en captivité en Assyrie, reviendraient en Palestine, Ose., XI, 8-11. Abdias prédit le salut, 17-21. Israël se repentira et obtiendra miséricorde. Mich., VII, 1-20. Les Israélites dispersés seront réunis de nouveau. Is., XI, 10-16; Jer., XXXI, 1-14. Juda surtout trouvera grâce aux yeux du Seigneur. Is., I, 26-31. Il sera restauré. Is., XXVI, 1-XXVII, 13; XXXII, 1-20; XXXIII, 13-24; XXXV, 1-10; XL, 1-31; XLI, 8-20; XLIII, 1-13; XLIX, 14-26; LII, 1-12. Jérémie prédit la libération des exilés après 70 ans de captivité, XXIX, 8-14. Il décrit la conversion, le retour et la restauration, XXX, 2-24; XXXII, 37-XXXIII, 26. Baruch répète aux exilés la même promesse, II, 30-III, 8; V, I-9. Ézéchiel annonce aussi le salut, XXXVI, 8-XXXVII, 28. Il trace même tout un plan de restauration, XL-XLVIII. Voir t. II, col. 2156.

5° *Le royaume messianique.* — Le rétablissement de Juda comme royaume temporel de Dieu en Palestine amène les prophètes à annoncer la rédemption spirituelle des Israélites et de tous les hommes et l'établissement d'un royaume nouveau, idéal, réunissant tous les peuples sous la loi du vrai Dieu, et gouverné par un rejeton de David, roi d'Israël et des nations. Michée a décrit ce nouveau royaume comme la glorification et l'exaltation de Sion, IV, 1-13. Isaïe a repris le même thème, II, 2-4. Il décrit la gloire de cette nouvelle Jérusalem, LIV, 1-LVI, 8; LX, 1-22; LXVI, 1-24. Jérémie en parle comme d'une alliance conclue entre Dieu et Juda sous de nouvelles conditions, XXXI, 31-40. Bref, les prophètes prédisent le royaume messianique et son roi, le Messie, et ils en décrivent les caractères. Leurs oracles messianiques sont exposés dans les articles de ce Dictionnaire, qui concernent chaque prophète en particulier. Celles qui ont trait à la personne du Messie ont été résumées, t. III, col. 1431-1434, et leur signification en faveur de la divinité de Jésus indiquée un peu plus loin, col. 1497-1499. Pour la bibliographie, voir *ibid.*, col. 1436.

Sur les prédictions des prophètes en général, voir J.-B. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament,* 3e édit., Paris, 1902, t. II, p. 153-179; *Davidson, *Old Testament prophecy,* 1903. Sur la doctrine des prophètes, on pourra consulter *Zschokke, *Theologie der Propheten des alten Testaments,* Fribourg-en-Brisgau, 1877; Trochon, *Introduction générale aux prophètes,* Paris, 1883, p. XLIX-LIX; Selbst, *Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten,* Mayence, 1883; *Duhm, *Die Theologie der Propheten,* Bonn, 1875; *Kirkpatrick, *Doctrine of the Prophets,* 1892. On peut consulter aussi les théologies de l'Ancien Testament : Scholz, *Handbuch der Theologie des alten Bundes im Lichte des Neuen,* Ratisbonne, 1862; *Franz Delitzsch, *Die biblisch-prophetische Theologie,* Leipzig, 1845; *Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* 2 in-8°, Francfort, 1869; 5e édit., 1896; *Œhler, *Theologie des alten Testaments,* Tubingue, 1873; 3e édit., 1891; trad. anglaise, 2 in-8°, Édimbourg, 1874; trad. franç., 2 in-8°; *Hitzig, *Biblische Theologie des A. T.,* 1880; *Riehm, *Alttestamentliche Theologie,* 1889; *Dillmann, *Handbuch der alttestament. Theologie,* 1895.

E. MANGENOT.

PROPHÉTIQUES (LIVRES). Dans l'usage ecclésiastique on donne spécialement ce nom aux livres qui contiennent les oracles des quatre grands prophètes et des douze petits prophètes dans l'Ancien Testament, et à l'Apocalypse dans le Nouveau. Dans la Bible hébraïque, outre les œuvres des prophètes proprement dits qui sont appelés prophètes *postérieurs,* on distingue

celles des prophètes *antérieurs* ou premiers, c'est-à-dire des auteurs du livre de Josué, des Juges, des deux livres de Samuel (nos deux premiers livres des Rois) et des deux livres des Rois (le troisième et le quatrième livre des Rois de la Vulgate).

PROPHÉTISME. On désigne sous ce nom, dans le langage des rationalistes, l'explication naturelle de l'intervention, dans l'histoire d'Israël, des prophètes, hommes extraordinaires, doués d'une très grande intelligence et d'une très rare perspicacité, qui ont enseigné une doctrine religieuse très élevée et exercé sur leur peuple une très forte influence au point de vue religieux, moral, social, politique et littéraire. Loin d'être un miracle vivant, une série presque ininterrompue d'interventions directes de Dieu en Israël, comme on l'a cru longtemps, le prophétisme hébreu est un phénomène purement naturel, unique en son genre, il est vrai, quoiqu'il ne soit pas absolument distinct d'autres actes religieux ni sans aucune analogie avec des faits de même nature dans les autres religions. A force d'études, la critique moderne l'a enfin compris et l'a ramené, sans le rabaisser, aux conditions et aux lois de l'histoire positive. Avant d'exposer la nouvelle idée qu'on s'est faite des prophètes d'Israël, il sera bon d'indiquer brièvement les principes qui ont servi de point de départ et la méthode suivie pour aboutir à de tels résultats.

I. Principes et méthode. — Pour expliquer l'origine, la nature, le rôle historique du prophétisme hébraïque et son influence sur les destinées religieuses et politiques d'Israël, les critiques rationalistes ont écarté toute intervention surnaturelle de Dieu; ils se sont placés uniquement sur le terrain rationnel et ils n'ont eu recours qu'à la loi historique du développement de l'humanité. Le prophétisme hébreu leur est apparu comme un phénomène religieux et se présentant avec les mêmes caractères et les mêmes traits que le prophétisme des autres religions. L'unique différence entre le prophète hébreu et les prophètes païens, c'est qu'il a atteint une hauteur à laquelle les autres ne sont pas parvenus. Les prophètes d'Israël excellent; ils sont incontestablement et de beaucoup les premiers, les types du genre; mais leur supériorité ne les élève pas à l'ordre surnaturel et divin; ils restent dans l'ordre naturel de l'histoire des anciennes religions, surtout des religions sémitiques.

En effet, le prophétisme n'est pas un phénomène particulier au peuple d'Israël. Il n'est pas de société humaine qui, à un moment donné de son existence, n'ait eu, sous un nom ou sous un autre, ses interprètes de la divinité, ses hommes de Dieu. Chez tous les peuples de l'antiquité et aujourd'hui encore parmi les nations qui n'ont pas dépassé un certain degré de culture et qui sont très rapprochées de la situation sociale des âges primitifs, il s'est rencontré et on rencontre des hommes qui se sont attribué ou s'attribuent, avec une entière bonne foi, le pouvoir surnaturel de lire dans l'avenir et de communiquer à ceux qui les entourent les décisions de la volonté divine, dont ils sont ou dont ils croient être les organes. Tous les peuples sémitiques, notamment ceux qui touchent de plus près à Israël, ont eu leurs prophètes. Les Arabes n'ont pas cessé d'en avoir. Le prophétisme caractérise en quelque sorte la race sémitique. Toutefois, il s'est produit aussi dans les races indo-européennes. La Grèce eut ses μαντεῖς, ses devins possédés de la μανία ou fureur prophétique, et cet ordre de faits donna lieu à une science spéciale, la mantique. La Gaule et la Germanie eurent leurs inspirées, leurs prophétesses. Dans la plupart des cas, le prophétisme ne s'éleva pas très haut et ne dépassa guère les modes ordinaires de la divination. Si chez les Hébreux il fut supérieur à ce qu'il apparaît ailleurs, il ne faut pas cependant changer sa supériorité relative en singularité absolue.

Il présente, en effet, dans ses manifestations extérieures, des ressemblances avec le prophétisme des autres peuples. Ce que la Bible rapporte des prophètes d'Israël, de leur genre de vie, de leur mode d'action, ressemble étonnamment à ce que nous savons des devins païens. On constate, chez les uns et chez les autres, la révélation par les songes, une violente exaltation de l'imagination dans l'exercice même de la prophétie, l'union de la vaticination avec l'art de la médecine et la poésie. Leur histoire a été embellie par la légende, et leur existence n'est signalée qu'à l'âge héroïque des peuples anciens. On est ainsi ramené à une loi historique générale. Le prophétisme est commun à tous les peuples, et il est une manifestation propre aux temps héroïques. Le peuple d'Israël n'est donc pas, sous ce rapport, une exception dans le monde, et son prophétisme rentre dans les analogies de l'histoire. D'ailleurs les récits bibliques, dépouillés de leur caractère légendaire et de leur interprétation surnaturelle des faits prophétiques, se ramènent très facilement aux conditions ordinaires du développement des idées religieuses.

Que penser de ces principes et de cette méthode? Il n'est pas exact, d'abord, que le prophétisme n'ait existé qu'aux âges héroïques de l'histoire, puisque les peuples païens ont eu leurs devins aux époques de la plus grande civilisation et en pleine histoire. Quant à la méthode employée pour ramener le prophétisme hébreu aux lois et aux conditions ordinaires, elle n'est qu'une application spéciale de l'étude comparée des religions, comme si les ressemblances constatées prouvaient l'identité de nature et de conditions. Mais ces ressemblances sont purement extérieures, partielles et isolées, et elles ne constituent souvent que de simples analogies. On ne peut donc sans paralogisme conclure à l'identité de cause, d'autant qu'à côté des ressemblances, si multiples qu'elles soient, il y a de très grandes différences, et la supériorité du prophétisme hébreu sur les autres n'est niée par aucun critique. Ces différences et cette transcendance exigent donc une autre origine, des causes différentes et supérieures aux causes naturelles, par suite une cause surnaturelle qui est précisément l'inspiration divine, attestée dans la Bible. Voir Prophète et Prophétie. Les ressemblances purement extérieures s'expliquent par l'identité de quelques moyens, employés par Dieu même pour produire parmi son peuple de choix, les mêmes effets que la divination produisait chez les peuples païens, pour s'adapter aux mêmes dispositions du cœur humain et donner satisfaction aux mêmes aspirations. Cf. P. de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions,* Paris, 1885, p. 244-260, 321-326, 412-414. L'interprétation naturaliste des récits bibliques, faite en vue de leur enlever tout caractère surnaturel et divin, repose sur un principe *a priori,* étranger à la science véritable, et n'est pas capable de faire impression sur un esprit exempt du préjugé rationaliste.

II. Développement prétendu du prophétisme hébreu. — Le prophétisme a passé en Israël par trois périodes distinctes et caractéristiques : 1° celle des débuts sous Samuel; 2° une période de transition jusqu'à Élie et Élisée, sous Achab; 3° celle des prophètes écrivains, qui va du VIIIe siècle au IVe avant Jésus-Christ.

I. Période des débuts sous Samuel. — Tous les critiques soi-disant indépendants sont actuellement d'accord pour placer l'apparition du prophétisme proprement dit en Israël vers la fin de la période des Juges, sous Samuel, qui est lui-même un des premiers prophètes, sinon même le premier des prophètes au moins d'une catégorie particulière. En effet, si quelques-uns confondent encore tous les prophètes de cette époque dans une seule classe d'hommes divinement inspirés et

exaltés, groupés autour de Samuel, leur chef, la plupart distinguent, à l'origine, deux catégories de prophètes, de nature et d'esprit fort différents, celle des voyants et celle des *nebî'im* enthousiastes et extatiques.

1° *Les voyants.* — Dans les parties anciennes de la légende de Samuel, celui-ci est appelé *rô'êh*, « voyant ». Il tient du devin et du prêtre. C'était un simple sorcier, que, dit-on, l'on consultait sur des ânesses perdues et qu'on n'abordait qu'un cadeau à la main, I Sam., IX, 6-9, comme Balaam. Num., XXII, 17, 18; XXIV, 11-13. Il fondait son autorité sur des signes, I Sam., X, 1-8, et il jetait les sorts pour savoir qui serait roi, 20-22. Il s'occupait donc déjà de politique. Parfois cependant, sa fonction se rehaussait, et il annonçait l'avenir. Tous les critiques ne sont pas d'accord sur la nature des voyants, selon qu'ils tiennent les détails de la vie de Samuel pour historiques ou légendaires. Kraetzschmar, *Prophet und Seher im alten Israel,* Tubingue et Leipzig, 1901, p. 6-12, tient le voyant pour une personne que l'on consulte au sujet des affaires ordinaires de la vie privée, et qui ne s'en occupe que selon sa science et sa sagesse naturelles. Il ne se considère pas comme un représentant de la divinité. Il ne recourt qu'à des moyens naturels pour découvrir les forces secrètes de la nature. Il voit ce que les autres ne voient pas, mais sans agitation ni extase, et il dit clairement ce qu'il voit d'après certains indices ou même une illumination intérieure. Il n'a aucun rapport avec le jahvéisme, et il est peut-être antérieur au jahvéisme. D'autres peuples avaient des voyants de même nature; ainsi Balaam en Mésopotamie. La profession de voyant n'a aucune relation ni avec la nationalité ni avec la religion, et les premiers voyants d'Israël n'ont exercé aucune influence sur la religion de leur peuple. Pour Smend, au contraire, le voyant et le prêtre étaient primitivement apparentés; tous deux rendaient des oracles divins. Chez les Sémites, ils avaient été d'abord identiques. Le mot hébreu *kôhen,* « prêtre », signifie « voyant », *kâhin,* dans l'ancien arabe. Avant d'être voyant, Samuel avait été prêtre à Silo avec Héli La principale différence a consisté en ce que le charisme du voyant a un caractère plus personnel que celui du prêtre, qui est social. Il se rapproche ainsi du *nâbî'*. *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 92-93. Cette dernière théorie est démentie par les faits, et au lieu que le prêtre soit originairement un devin, le devin n'est chez les Sémites qu'un prêtre dégradé. Cf. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* 2e édit., Paris, 1905, p. 218. Si les anciens rationalistes regardaient les voyants d'Israël comme les successeurs de Moïse et les continuateurs de son œuvre religieuse et morale, la plupart des rationalistes récents pensent que Samuel a inauguré la série et que le peuple d'Israël n'avait pas eu de voyants, ni au désert, ni au commencement de son installation au pays de Chanaan. M. Loisy cependant estime que les voyants d'Israël, Débora et Samuel, ont fait suite à Moïse et ont rendu, comme lui, des oracles au nom de Jéhovah, tout en s'occupant d'ordinaire d'intérêts privés. *La religion d'Israël,* Paris, 1901, p. 60. Organes de Jéhovah, les voyants ne sont pas les prédicateurs de leur Dieu, parce qu'ils n'avaient pas besoin de le prêcher.

2° *Les nebî'im.* — A la même époque apparaissent des prophètes enthousiastes et possédés de la divinité. Ils sont mentionnés pour la première fois dans la légende de Samuel, et les personnages antérieurs, Abraham, Moïse, Marie, Débora, sont nommés prophètes ou prophétesses par projection des notions du temps de l'écrivain dans le passé qu'il raconte. Les premiers *nebî'im,* contemporains de Samuel, n'étaient ni des devins, ni des prêtres. Ils ne rendaient pas d'oracles et, à plus forte raison, n'instruisaient pas le peuple. C'étaient des exaltés, des corybantes extatiques, réunis en groupes et formant des associations. Ils prophétisaient par leurs cris et leurs attitudes, au son des instruments de musique. Saül qui les rencontra en revenant de chez Samuel, fut saisi par l'esprit du Seigneur et prophétisa avec eux; il devint un autre homme, de telle sorte que ceux qui l'apprirent disaient : « Saül est-il donc du nombre des prophètes? » I Sam., X, 5, 6, 10-12. C'étaient des hommes obscurs, dont personne ne connaissait l'origine, ou des gens mal famés, sans naissance, ni bonne renommée. Saül, seul et isolé, eut dès lors des accès particuliers, qu'on attribuait à l'esprit mauvais de Dieu. Il prophétisait, c'est-à-dire faisait l'insensé dans sa maison, et on était obligé de recourir à un harpiste pour le calmer. I Sam., XVI, 14-16, 23; XVIII, 10; XIX, 9. Les soldats envoyés par lui pour prendre David, qui s'était réfugié à Ramatha, rencontrèrent une troupe de ces *nebî'im* qui prophétisaient et, saisis par la contagion, se mirent à prophétiser eux aussi. D'autres émissaires, envoyés après eux, furent encore gagnés par l'exemple et le même fait se produisit une troisième fois. Saül enfin se mit en route et, chemin faisant, il fut saisi par l'esprit prophétique, et se dépouillant de ses vêtements, il tomba par terre et prophétisa tout nu ce jour-là et la nuit suivante, de sorte qu'il passa dès lors en proverbe de dire : « Saül est-il donc du nombre des prophètes? » I Sam., XIX, 20-24. Ces *nebî'im,* auxquels Saül se mêla à deux reprises, étaient donc de véritables corybantes, qui se procuraient une ivresse orgiastique, et dans leur enthousiasme extatique se livraient à des actes de folie sacrée. Selon M. Loisy, *op. cit.,* p. 60, ces inspirés « n'étaient censés les organes de Jahvéh qu'à raison des phénomènes extraordinaires qui se manifestaient en eux ». Toutefois, selon Smend, *op. cit.,* p. 79, ils rendaient des oracles durant leur extase.

Les critiques rapportent généralement leur origine à l'époque de leur première mention dans l'histoire d'Israël. Le nabisme paraît alors nouveau, extraordinaire, mal défini encore. Budde, *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung,* Giessen, 1900, p. 90. Il est donc, selon ce critique, d'origine palestinienne. Cornill, *Der israelitische Prophetismus,* 4e édit., Strasbourg, 1903, p. 12, qui fait dériver le mot *nâbî'* d'une racine arabe, en conclut que l'Arabie a été la patrie du prophétisme. Cf. Cheyne, *Encyclopædia biblica,* Londres, 1902, t. III, col. 3857. Mais la plupart des critiques lui reconnaissent une origine chananéenne. « Baal avait de ces confréries et cette forme inférieure du prophétisme aura passé des Chananéens aux Israélites. » A Loisy, *op. cit.,* p. 60. Kraetzschmar, *op. cit.,* p. 10, a cherché à expliquer leur apparition en la rattachant à l'oppression des Israélites par les Philistins à la fin de l'époque des Juges. Des fanatiques de Jahvéh se levèrent alors pour soutenir la supériorité de leur dieu national sur l'idole Dagon des Philistins et pour maintenir en Israël le culte de Jahvéh. Leur enthousiasme religieux produisit les accès de folie religieuse, qu'on remarque chez eux, qui frappèrent l'attention des foules et les rattachèrent plus fermement ou même les ramenèrent au culte de leur dieu. Ils continuèrent leurs manifestations religieuses sous le règne de Saül, qu'ils avaient entraîné dans leur parti. Leur exaltation religieuse se compliquait d'une exaltation psychique, maladive, qui les poussait à l'action et qui développa une piété plus ardente envers le dieu national. Budde, *op. cit.,* p. 90-94. Toutefois, pense ce critique, *loc. cit.,* p. 90, il reste toujours possible que le nabisme ait existé déjà auparavant en Israël, au moins dans une partie du peuple, et que, après un long assoupissement, il ait pris sous l'oppression philistine une signification et une ampleur, jusque-là inconnues.

II. PÉRIODE DE TRANSITION JUSQU'A ÉLIE ET ÉLISÉE SOUS ACHAB. — Durant cette période, les voyants et les prophètes se sont rapprochés au point de se confondre

enfin dans la personne d'Élisée. L'enthousiasme des *nebî'îm* s'atténue fortement; les prophètes cessent d'être hors de raison; ils deviennent voyants et reçoivent des communications de Jéhovah. D'autre part, les voyants prennent quelques allures extraordinaires des anciens prophètes exaltés et font des actes plus singuliers que ceux qui sont attribués à Samuel dans les anciens récits. Élie et Élisée inaugurent un ministère, qui est une sorte d'apostolat par protestation contre l'introduction de Baal et des dieux étrangers en Israël. Autour d'Élisée, qui était un voyant, se groupent des troupes d'inspirés; ils devinrent ses disciples, et ils ont des révélations. Les voyants prenaient alors le nom de prophètes, et les inspirés sont appelés fils de prophètes.

Suivant la remarque de Kraetzschmar, *op. cit.*, p. 23, il n'est pas toujours facile de discerner dans l'histoire de cette période de transition, à quelle catégorie des voyants ou des prophètes il faut ranger certains personnages, et il se peut que, dans les anciens récits, le nom d'un groupe ait été attribué à des individus de l'autre groupe. Par suite, les critiques ne sont pas d'accord sur le classement pas plus que sur certains détails, dont ils admettent ou contestent l'historicité.

Ils relèvent cependant, même chez les prophètes Élie et Élisée, qui paraissent être les successeurs des voyants, des traces du caractère extatique des anciens *nebî'îm*. Ainsi Élie courut au galop devant le char d'Achab durant tout le trajet du Carmel à Jesraël. I (III) Reg., XVIII, 44-46. Élisée irrité eut besoin d'appeler un harpiste pour calmer son courroux et se procurer à l'aide de la musique l'inspiration prophétique. II (IV) Reg., III, 15. Quand ce prophète envoya un de ses disciples pour oindre Jéhu, ce fils de prophète remplit sa mission, seul, sans témoin, dans la chambre de Jéhu, et dès qu'il eut fini, il ouvrit aussitôt la porte et s'enfuit. Les soldats demandèrent à leur chef : « Pourquoi ce fou est-il venu te trouver? » II (IV) Reg., IX, 1-11. Ce terme de מְשֻׁגָּע, « fou, insensé », servait à désigner les prophètes. Cf. Ose., IX, 7, 8; Jer., XXIX, 26. La conduite du fils de prophète, qui se fait frapper par un passant, et qui, couvert de son turban, se présente au roi Achab et lui propose un cas de conscience, paraît bien extravagante. Aussi, lorsqu'il eut enlevé le linge qui couvrait son visage, le roi le reconnut pour un prophète, pour un homme exalté et singulier. I (III) Reg., XX, 35-41. Kraetzschmar, *op. cit.*, p. 9, après Stade, a même cru reconnaître dans cet épisode une preuve que les fils de prophètes portaient sur le front entre les yeux des cicatrices sacrées, que ce critique a appelées des « marques de Jahvéh », tatouage qui distinguait ceux qui appartenaient à ce dieu et qui se plaçaient sous sa protection spéciale. Un *nabî'* ne voulait-il pas être reconnu, il couvrait son front d'un linge et cachait ses cicatrices caractéristiques. Achab reconnut à ce signe le fils de prophète, qui s'était présenté à lui ainsi voilé. Pour les mêmes signes aux mains, on renvoie à Zach., XIII, 3-6. Cf. A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 686-687. C'est parce que le *nâbî'* et le fils de *nâbî'* étaient encore mal considérés et passaient pour des insensés qu'Amos, le premier prophète écrivain, déclare qu'il n'est ni *nâbî'* ni fils de *nâbî'*, VII, 14.

Élie, dans la légende et dans l'histoire, apparaît comme la personnification idéale du prophète puritain de Jéhovah. Il est isolé. Une vraie pensée religieuse l'anime, quoiqu'elle soit empoisonnée par un sombre fanatisme. C'est un jéhoviste intégral, c'est-à-dire un adorateur de Jéhovah, dieu bon, juste, quoique sévère, exigeant un culte moral, en esprit et en vérité. Sous le règne d'Achab, qui favorisait le culte de Baal, la religion nationale courait de grands risques. Le prophète se fit l'apôtre de son Dieu; mais c'était un apôtre ardent, fougueux, exalté, qui ne recula pas devant l'emploi de moyens violents pour faire triompher ses idées religieuses et morales. Il est entré en lutte ouverte avec Achab et a fait égorger les prêtres de Baal. Mais la légende l'a peut-être fait plus fanatique qu'il n'était en réalité. Son disciple, Élisée, continuateur de son esprit, est entouré de fils de prophètes, c'est-à-dire de *nebî'îm* proprement dits, qui étaient de la même catégorie que les *nebî'îm* exaltés du temps de Samuel. C'étaient des adorateurs fervents de Jahvéh qui s'élevèrent, à cette époque de crise nationale et religieuse, pour l'honneur d'Israël et de son Dieu. Ils protestaient contre l'intrusion du culte étranger et polythéiste de Baal. Budde, *op. cit.*, p. 94. Élisée les avait organisés en corporations, sur la nature et le but desquelles on est loin d'être d'accord. Généralement, on admet qu'on s'y exerçait à l'art prophétique et qu'on y recourait à des moyens naturels, à des recettes, à des procédés pour exciter l'inspiration. « La plupart d'entre eux, dit M. Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1897, t. II, p. 749, étaient installés auprès des temples, et ils y vivaient en termes excellents avec les membres du sacerdoce régulier. Ils y répétaient au son des instruments les chants où les poètes d'autrefois avaient exalté les exploits de Jahvéh, et ils en extrayaient la matière des histoires semi-religieuses qu'ils racontaient sur l'origine du peuple, ou bien ils s'en allaient prêcher à l'aventure dès que l'esprit les saisissait, isolés, ou le maître avec son disciple, ou par bandes inégales. Le peuple se pressait autour d'eux, écoutant leurs hymnes ou leurs histoires de l'âge héroïque; les grands, les rois mêmes subissaient leurs visites et enduraient leurs reproches ou leurs exhortations avec un respect mêlé de terreur. » Et M. Loisy, *op. cit.*, p. 61, conclut : « L'institution semble décliner après la mort d'Élisée, et elle n'a pas dû, en tout cas, survivre au royaume d'Israël. Amos, Osée, Isaïe ne sortent pas de ce milieu. »

III. PÉRIODE DES PROPHÈTES ÉCRIVAINS, DU VIII[e] AU IV[e] SIÈCLE. — Ces prophètes sont en progrès notable sur les précédents. Ils tiennent encore du devin, mais ils n'ont plus rien du prêtre. Ils sont les héritiers de Samuel et des voyants et non des *nebî'îm* exaltés, dont pourtant ils portent le nom, mais avec une autre signification. On les consultait encore, comme on avait consulté Samuel, sur toutes sortes de sujets, et ils répondaient à toutes les questions. « Les rois d'Israël et de Juda, avant de partir en guerre, interrogent les prophètes sur le succès de leurs expéditions. Beaucoup d'individus faisaient métier d'annoncer l'avenir et de fournir des renseignements sur les choses cachées, le tout au nom de Jahvéh, mais comme ils l'auraient fait au nom de Camos en Moab : ce sont ceux que l'Écriture appelle faux prophètes, et qui pratiquaient, en quelque façon, la divination pour elle-même. Les vrais prophètes exercent aussi la divination, mais en vue d'une fin supérieure, et les réponses qu'ils donnent au nom de Jahvéh sont en rapport avec le caractère moral de leur Dieu. Dans le temps et le milieu où ils vivaient, un enseignement dogmatique n'aurait eu aucune prise sur le commun des hommes. On eût mieux aimé recourir aux sorciers que de se passer d'oracles. Les vrais prophètes en ont donc rendu, et beaucoup, selon que l'Esprit les leur suggérait; mais nous les voyons de bonne heure subordonner leurs réponses à un principe général, à une condition religieuse et morale qui peut se résumer en ces termes : Jahvéh vous protégera si vous lui êtes fidèles; il vous abandonnera si vous l'abandonnez. Et comme ils en viennent de plus en plus à s'occuper des intérêts généraux de la nation, leurs prédictions se transforment progressivement en véritables prédications sur la providence de Jahvéh, ses desseins, sa justice, les moyens de prévenir ses châtiments et d'avoir part à sa miséricorde. » A. Loisy, *op. cit.*, p. 61-62.

Ces prophètes ne se bornaient donc pas à prédire l'avenir; ils enseignaient une doctrine complète, qu'ils prêchèrent d'abord et qu'ils écrivirent ensuite, pour que leurs successeurs et la postérité en tirent profit. Sous ce rapport même, les critiques rationalistes exagèrent et faussent l'influence des prophètes du VIIIe siècle, quand ils en font les créateurs du monothéisme et les fondateurs de la théocratie. A l'époque d'Élie et d'Élisée, la religion d'Israël n'avait pas encore rompu complètement avec l'idolâtrie. Ces prophètes, qui combattent avec la dernière énergie le culte de Baal, ne disent rien contre l'adoration du veau d'or à Béthel. Leur jéhovisme cependant est déjà monolâtre, puisqu'il n'est jamais fait mention d'un autre dieu, pas même d'une déesse compagne et épouse. Les prophètes du VIIIe siècle sont monothéistes. Jéhovah, pour eux, est le vrai Dieu, le Dieu universel, maître du monde entier, unique par nature, invisible et spirituel, saint, juste et miséricordieux. Une fois en possession de cette idée monothéiste, obtenue par la comparaison du dieu national avec les dieux des peuples voisins, par la constatation de sa supériorité et finalement par la conclusion de son unicité et de sa supériorité universelle, ils s'en firent les apôtres et les prédicateurs. Ils travaillèrent à la faire accepter par les rois, les prêtres et le peuple lui-même. La lutte fut longue et le triomphe ne fut définitif qu'après le retour de la captivité de Babylone. Ils furent aussi les créateurs du culte moral. Auparavant, Jéhovah n'était honoré que par des actes extérieurs et par des sacrifices. Les prophètes découvrent que le Dieu unique et véritable demande le culte du cœur, la justice, la vertu, l'obéissance à sa loi, supérieure aux victimes et aux sacrifices. Ainsi donc, « la critique historique ne s'est pas bornée à détruire les croyances traditionnelles, ainsi qu'on l'en accuse trop souvent. Elle a reconstruit après avoir démoli. En replaçant les prophètes d'Israël dans leur véritable milieu historique, elle a fait ressortir leur incomparable originalité, la haute valeur de leurs prédications enflammées; elle a reconnu en eux de véritables ancêtres de la conscience moderne, et s'ils ont perdu leur caractère miraculeux, ils y ont infiniment gagné en grandeur morale. » J. Réville, *Le prophétisme hébreu*, Paris, 1906, p. 2.

Mais enfin, en quoi consistait donc, au sentiment de ces critiques, l'inspiration des prophètes, hommes d'action et écrivains? L'ancien rationalisme, celui de Voltaire et des encyclopédistes, ne voyait dans les prophéties que de pures conjectures sur l'avenir religieux et politique, capables de séduire les simples et d'enflammer les fanatiques, ou bien des prédictions *post eventum*, c'est-à-dire l'histoire du passé écrite sous forme de prophétie, donc un procédé littéraire employé pour attirer l'attention, frapper l'imagination et aider la mémoire. Les rationalistes plus récents ont rejeté cette fausse conception et réduit les oracles *post eventum* à un minimum de prédictions trop claires. Pour eux, l'inspiration des prophètes d'Israël, sans être surnaturelle et directement divine, est cependant réelle et religieuse. Ils y sont allés par degrés. Les prophètes d'Israël ont d'abord été des prédicateurs d'une doctrine élevée, des hommes d'une foi profonde, des orateurs inspirés par de grandes pensées, qui attribuaient à Jahvéh leur propre inspiration. Mais cette inspiration provenait de leur exaltation religieuse; ils la puisaient dans leur enthousiasme pour la vraie religion. Ils se mettaient constamment en rapport avec Dieu, et ils se regardaient comme ses serviteurs et ses messagers. Dieu, la religion, la morale étaient l'objet de leurs principaux discours. Ils rattachaient toutes leurs paroles à un ordre d'idées purement religieux; mais ils s'inspiraient toutefois réellement de leurs propres convictions, qu'ils attribuaient à Dieu. Des critiques plus récents ont reconnu cependant dans ce sentiment religieux une action de Dieu, réellement exercée dans l'âme des prophètes. La prophétie ne vient pas de Dieu en ce sens seulement qu'elle est, comme toutes les œuvres humaines, produite par les facultés que Dieu a données à l'humanité. Il y a plus. Le prophète a conscience que la pensée qui lui vient, que la conviction qui s'empare de son esprit, n'est pas de lui, qu'elle ne lui est pas arrivée par la voie ordinaire du raisonnement, et il l'attribue à Dieu. Pourquoi? Parce qu'il n'en trouve pas la source en lui. Il se sent inspiré, il le déclare, et nous ne pouvons douter de sa parole. Bien que les idées prophétiques ne lui aient pas été communiquées par révélation surnaturelle, elles sont de Dieu, parce que la disposition qui les a produites dans l'esprit du prophète est l'œuvre de Dieu en lui. L'esprit de Jéhovah est entré et a agi dans l'esprit de l'homme. Les prophètes expliquaient ainsi l'obsession intérieure d'une grande pensée qui remplissait leur âme et dont l'origine psychologique échappait à leur conscience. Ils étaient sincères, et leur inspiration venait de Dieu en quelque manière.

Voir *Knobel, *Der Prophetismus der Hebräer*, 1837; *M. Nicolas, *Du prophétisme hébreu*, dans *Études critiques sur la Bible, Ancien Testament*, Paris, 1862, p. 301-442; *A. Réville, dans la *Revue des deux mondes*, juin 1867, t. LXIX, p. 823; *Dillmann, *Ueber die Propheten des alten Bundes*, 1868; *Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, trad. franç., Paris, 1879, t. II, p. 1-52; Id., *De profeten en de profetie onder Israël*, 1875; trad. anglaise, Londres, 1877; *Robertson Smith, *The prophets of Israël and their place in history*, Édimbourg, 1882; *Darmesteter, *Les prophètes d'Israël*, Paris, 1895; *Cornill, *Der israelitische Prophetismus*, 1894; 4e édit., Strasbourg, 1906; *Giesebrecht, *Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten*, 1897; *S. Michelet, *Israels Propheten als Träger der Offenbarung*, trad. allemande, Fribourg-en-Brisgau, 1898; *Smend, *Alttestamentliche Religionsgeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 78-93, 187-200, 253-264; *Kraetzschmar, *Prophet und Seher im alten Israel*, Tubingue et Leipzig, 1901; *A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 7e édit., Paris, 1903, p. 154-162; *B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tubingue, 1905, t. I, p. 124-126, 131-132, 204-212; *J. Réville, *Le prophétisme hébreu. Esquisse de son histoire et de ses destinées*, Paris, 1906.

III. Critique. — Les preuves, précédemment données aux articles Prophète, col. 711, et Prophétie, col. 730, de l'inspiration divine des prophètes d'Israël rendent inadmissible le prophétisme, qui n'est qu'un essai d'explication naturelle d'un phénomène surnaturel et divin. Par conséquent, nous pourrions nous borner à conclure que l'institution prophétique en Israël et que son développement séculaire ne se justifient pas par les seuls agents de l'histoire, et qu'ils dépendent d'une vertu surnaturelle, que les prophètes eux-mêmes ont nommé l'Esprit de Dieu. Cependant, comme cet Esprit divin a pu se servir des causes secondes agir et se manifester diversement suivant les temps et les milieux, il se pourrait qu'il y ait quelque vérité dans ses manifestations extérieures, telles que les critiques les décrivent, en ne tenant pas suffisamment compte de la puissance surnaturelle qui agit. Il y a donc lieu de se demander si les conclusions des critiques sur le développement de la prophétie en Israël ne sont pas certaines et conciliables avec l'action divine sur les prophètes.

1° La distinction entre les voyants et les prophètes au temps de Samuel, si elle était démontrée, pourrait se concilier avec l'enseignement catholique, et elle prouverait seulement la diversité des dons divins et des manifestations prophétiques. Mais elle est loin

d'être certaine, et les raisons invoquées pour prouvera la séparation compléte de ces deux catégories d'hommes inspirés ont paru insuffisantes à M. Jean Réville lui-même, *Le prophétisme hébreu*, p. 9. On recourt á des traditions différentes, qu'on prétend discerner dans les récits actuels des livres dits de Samuel. Mais la réflexion du rédacteur, I Sam., IX, 9, montre qu'il n'y avait pas, dans les documents qu'il connaissait, de différence bien tranchée entre le *rô'êh* et le *nâbî'*. D'ailleurs, Samuel, que Saül va consulter, n'ignore pas les *nebî'îm*, dont il annonce la rencontre au futur roi comme signe de la vérité de la communication divine et de la vocation à la royauté. I Sam., X, 5-7. Quand David s'est réfugié auprès de Samuel à Ramatha, le voyant préside les scènes prophétiques des *nebî'îm*. I Sam., XIX, 18-20, 24. Ainsi donc, dans les deux seules circonstances dans lesquelles il est question de ces *nebî'îm*, Samuel, le voyant, est en relations avec eux. C'est un indice certain que la distinction des deux catégories de prophètes n'est pas aussi évidente qu'on le prétend, et pour l'introduire il faut attribuer au rédacteur du livre un travail de conciliation de deux traditions dont la diversité n'est pas démontrée. M. Van Hoonacker distingue les prophètes de vocation personnelle, tels que Amos, etc., des prophétes par état et consécration volontaire. Ceux-ci ont été groupés á l'époque de Samuel et de Saül, puis, dans le royaume du nord, autour d'Élie et d'Élisée. Du sein de ces corporations sortaient parfois de véritables « hommes de Dieu », distingués par une vocation personnelle. Mais aussi de ces prophètes par état provenaient les faux prophétes, qui se prétendaient investis d'une mission d'en haut. *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 269. Cette distinction peut-être admise.

Quant à la nature des fonctions du voyant, on ne peut les réduire á celles de devin et de sorcier qu'en ne prenant dans les récits actuels que ce qui va á la théorie. Si le peuple allait consulter le voyant pour des intérêts privés, tels qu'au sujet d'ânesses égarées, I Sam., IX, 8, 9, Samuel avait reçu la veille une révélation divine concernant Saül et sa vocation à la royauté, 15, 16; et Dieu lui en donne confirmation, quand Saül se présente, 17. Il n'a pas besoin d'être mis au courant de l'affaire, et avant d'avoir été interrogé, il renseigne sur le sort des ânesses, 20, et il s'engage á révéler le lendemain á Saül ses pensées les plus intimes, 19. Si Saül se préoccupe du cadeau á offrir, c'est qu'il ne connaissait pas Samuel et que, sur les renseignements de son serviteur, il le prenait pour un devin ordinaire, 7. En fait, on ne raconte pas qu'il lui ait offert la pièce d'argent, dont parle le serviteur, 8. Les événements furent tout autres que ceux qu'il attendait, et le lendemain, Samuel le traita royalement, 22-24. Plus tard, devant tout le peuple réuni, Samuel déclara qu'il n'avait jamais reçu de présents dans sa judicature, et le peuple le reconnut hautement. I Sam., XII, 3-5. Si le sort est jeté pour le choix du roi, c'est devant la face de Jéhovah, c'est-á-dire probablement auprès de l'arche. I Sam., IX, 19. On n'en peut conclure que Samuel était un vulgaire sorcier. En outre, le voyant est appelé « homme de Dieu », I Sam., IX, 6, 7, 8, 10, nom donné à d'autres prophétes, qui n'étaient pas des devins. I (III) Reg., XII, 22; XVII, 18; II (IV) Reg., IV, 9. La prévision des signes donnés du choix divin, I Sam., X, 3-7, n'a pu avoir lieu qu'en vertu du don prophétique. Donc, le récit tout entier, le seul sur lequel s'appuie la théorie du voyant, sorcier ou devin, nous montre en Samuel, le premier voyant connu, un véritable prophète. Donc, il n'est pas prouvé que la prophétie hébraïque a tiré son origine de la divination. Et s'il y a, entre quelques formes de la prophétie primitive et la divination superstitieuse, des analogies extérieures, elles ne permettent pas de conclure à l'identité du fond. Elles indiquent seulement que les premières manifestations de l'esprit prophétique se produisirent sous des formes imparfaites, adaptées aux usages de ces temps reculés et aux idées encore peu élevées du peuple juif. Pour le détourner des pratiques superstitieuses des Chananéens, Dieu daignait condescendre à la faiblesse humaine et donner aux Israélites des moyens de communiquer avec lui et de connaître ses volontés, même en des choses de moindre intérêt, par l'intermédiaire de ses prophètes, comme il l'avait promis. Deut., XVIII, 9-22.

Le soi-disant délire prophétique des *nebî'îm* exaltés ne repose que sur quelques textes qu'on interprète dans un sens défavorable. Saül devait rencontrer une troupe de prophètes, qui descendaient du haut-lieu, précédés d'instruments de musique et « prophétisant ». L'esprit du Seigneur devait se saisir de lui; lui-même devait « prophétiser » et devenir un autre homme. Les faits se passèrent comme Samuel l'avait annoncé. Saül rencontra les prophètes; l'esprit divin s'empara de lui, et au grand étonnement des assistants, Saül « prophétisa » avec eux. I Sam., X, 5, 6, 10-13. Rien dans ce récit ne décèle des extatiques, et il n'est rien dit de la nature de l'acte prophétique accompli. L'étonnemen des assistants ne porte ni sur les qualités des *nebî'îm* ou la singularité de leurs actes, mais seulement sur le fait que Saül se mêle à eux et est saisi lui-même par l'esprit divin. Sur la nature des actes accomplis par ces prophètes, voir t. II, col. 1569-1570. Si, dans sa maison, Saül commet plus tard des actes de fureur et de folie, c'est qu'il était sous l'influence d'un esprit mauvais, qui s'était emparé de lui et qui n'avait rien de commun avec les actes prophétiques des *nebî'îm*. Une seconde fois, I Sam., XIX, 18-24, il prit part aux actes des *nebî'îm*, ainsi que les trois troupes de soldats qu'il avait envoyées pour prendre David. Ici encore, les prophètes « prophétisaient ». L'esprit du Seigneur saisit les soldats, et ils prophétisent á leur tour. On parle de contagion communiquant le délire prophétique. Rien dans le texte ne l'indique. Il y a seulement une action de l'esprit divin, qui fait participer les soldats aux exercices des prophètes, quels que soient d'ailleurs ces exercices. Le cas de Saül est plus compliqué. En chemin et avant d'arriver à Ramatha, il est déjà sous l'action de l'esprit et il se met á « prophétiser ». S'il y a eu contagion, ça été contagion à distance. Arrivé á Ramatha, il se dépouille de ses vêtements et il prophétise avec les autres. « Et il tomba nu ce jour-lá et la nuit suivante. » On voit ici la chute cataleptique de l'extase, en se référant à Balaam. Num., XXIV, 4, 16. Plusieurs commentateurs catholiques l'admettent, quoique von Gall, *Zusammentsetzung und Herkunft der Bileamperikope*, Giessen, 1900, p. 33, nie la parité avec Balaam, et justement, semble-t-il, puisque ce devin a des visions, que n'ont pas les *nebî'îm* de Saül. Ce détail, joint á la nudité et à la longue durée de l'extase, rend le cas de Saül fort singulier et extraordinaire. Ainsi entendu, il ne peut être généralisé et appliqué á tous les *nebî'îm*. Il semble plutôt que c'est un cas unique, qui s'explique, dans les circonstances spéciales, par les mauvaises dispositions de Saül contre David, que Dieu voulait changer par une action plus énergique. Quoi qu'il en soit, ce sont là les seuls renseignements que nous ayons sur les *nebî'îm* exaltés, contemporains de Samuel. Suffisent-ils réellement á justifier la théorie qu'on échafaude sur eux? Aussi n'est-on pas fondé á traduire *mitnabbe'îm* par « faisant les fous, les insensés », ou bien « étant dans le délire prophétique ». On n'a pas de raison non plus d'attribuer l'occasion de leur exaltation religieuse á l'oppression des Israélites par les Philistins. Quand ils apparaissent dans les récits bibliques, les *nebî'îm* n'ont

aucune relation avec cette situation politique. On ne la suppose que par comparaison avec les *benê han-nebî'îm,* qui entourent Élisée et qui luttent avec lui contre Achab. On conjecture qu'une cause analogue a provoqué l'élan prophétique du temps de Samuel. Tout cela ne sort pas du champ des hypothèses, et l'existence des prophètes exaltés, véritables corybantes de Jahvé, n'est pas prouvée.

D'autre part, nous sommes trop peu renseignés sur les actes des *nebî'îm* de cette époque pour nous faire une idée juste de leur nature et de leur influence religieuse. En particulier, le côté extraordinaire de leurs manifestations collectives nous échappe complètement, et c'est abuser de quelques ressemblances générales que de les assimiler entièrement aux phénomènes convulsifs d'autres mouvements analogues plus récents. On ne peut, en tout cas, leur enlever tout caractère religieux et il est légitime de penser que ces bandes organisées de dévots serviteurs de Jéhovah, courant le pays au son des instruments de musique, priant et peut-être prêchant, ont, en un temps de marasme religieux, produit une grande impression. Ils étaient une preuve manifeste de l'action de Jéhovah en Israël et ils ont pu aboutir à relever le niveau religieux et moral de la foule. L'Esprit de Dieu, qui agit différemment suivant les époques et les milieux, a suscité un mouvement extraordinaire, capable d'exciter alors dans le peuple la piété, l'espérance en Dieu et la confiance en l'avenir.

2° Si, comme nous le pensons, la première période du prophétisme en Israël n'a pas présenté les caractères imaginés par les critiques rationalistes, la seconde période, dite de transition, perd déjà par le fait même sa caractéristique générale, car il ne peut y avoir transition d'un état qui n'a pas existé à un état futur. Élie diffère beaucoup moins de Samuel qu'on ne le prétend, et c'est un indice assuré que la série des voyants se continue sans modification essentielle, et que, s'il y a progrès, il n'est pas aussi sensible qu'on le dit. Ce qu'on appelle le « galop » d'Élie devant le char d'Achab, accompli sous l'action divine, I (III) Reg., XVIII, 46, avait sans doute pour but de frapper par sa singularité l'esprit du roi, au début de l'activité prophétique d'Élie. Si Élisée demande un harpiste avant de répondre à la consultation de Josaphat, II (IV) Reg., III, 15, ce n'était pas pour se préparer directement à l'inspiration prophétique qui ne dépendait pas de moyens extérieurs, mais de la seule volonté de Dieu; c'était pour calmer l'irritation dont il s'était animé lui-même en parlant au roi d'Israël. Il n'y a pas à s'étonner que des soldats, ayant remarqué la fuite précipitée du fils de prophète qui était venu sacrer Jéhu, l'aient traité d'insensé. II (IV) Reg., IX, 11. Si l'épithète a le sens injurieux ou méprisant qu'on lui donne, cela viendrait du peu d'estime que ces soldats avaient pour les prophètes. On ne doit pas faire grand fond sur une injure ou une simple moquerie de caserne. Osée, IX, dit seulement que le peuple traite d'insensé le prophète dont les avertissements l'importunent et qu'à ses autres crimes il ajoute celui de persécuter ceux que Dieu lui envoie. Dans sa lettre au prêtre Sophonie, le faux prophète Séméias ne parle, selon son sentiment, que des faux prophètes, des personnes qui feignent être saisies de l'esprit de Dieu. Jer., XXIX, 26. Si l'expression est injurieuse, elle vient d'un adversaire et elle vise Jérémie, 27. Vraiment, on ne peut conclure de ces faits que מְשֻׁגָּע ait jamais été un nom ordinairement donné aux prophètes. Cf. Laur, *Die Prophetennamen des alten Testamentes,* Fribourg, 1903, p. 38-40. L'acte de ce fils de prophète qui se présente devant Achab, la face voilée, n'est qu'une de ces actions symboliques que les prophètes accomplissaient pour annoncer la volonté divine d'une manière plus expressive et saisissante. Il se fait blesser pour paraître revenir du combat. I (III) Reg., XX, 35-41. Quant aux prétendus signes de Jéhovah que les prophètes auraient portés au front et aux mains, c'est une de ces hypothèses singulières qui ne résistent pas à un examen attentif. On suppose gratuitement qu'il voile son tatouage qui, découvert, le fait reconnaître par le roi pour un prophète. C'est au symbolisme de son action que le roi reconnaît son caractère prophétique. Zacharie parle de coups reçus par le faux prophète qu'il met en scène, et le terme qu'il emploie ne peut s'entendre d'un tatouage antérieur de ses mains. Cf. Laur, *op. cit.,* p. 54-59. Si Amos, VII, 14, déclare à Amasias qu'il n'est ni prophète ni fils de prophète, c'est qu'il est peut-être au début de sa vocation et qu'il ne fait pas partie d'une communauté de fils de prophètes. Il n'en affirme pas moins sa mission divine et il ne rejette pas un titre qu'il regarderait comme injurieux, ne voulant avoir rien de commun, pas même le nom, avec ces insensés de prophètes. Il répond à l'insinuation malveillante d'Amasias et il déclare qu'il ne fait pas profession de prophète dans un but de lucre. Cf. Laur, *op. cit.,* p. 39-41, 50-51; A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* p. 269.

Quant aux *benê han-nebî'îm,* on a pu les distinguer du *nâbî'* de Jéhovah. Voir Laur, *op. cit.,* p. 59-63. Les premiers ne seraient pas des prophètes proprement dits (quoique leur désignation biblique semble équivaloir à celle de *nebî'îm*), mais des hommes menant, sous la direction d'un *nâbî',* un genre de vie déterminé, sans être généralement doués de l'esprit prophétique. Sur leurs associations, voir ÉCOLES DE PROPHÈTES, t. II, col. 1567-1570. Quoi qu'il en soit, ces fils de prophètes, groupés autour d'Élisée, ne présentent aucun de ces caractères excentriques et violents qu'on a voulu attribuer aux prophètes exaltés du temps de Samuel. S'ils en sont les successeurs, ils en ont continué, avec des différences conformes aux temps, les fonctions et l'esprit. Leur organisation paraît plus régulière et leur action non moins efficace. Disciples des grands prophètes, ils faisaient connaître au peuple leur doctrine et ils ont contribué à arrêter l'invasion du polythéisme en Israël. Ils étaient, dans cette œuvre, personnellement animés de l'Esprit de Dieu; cet Esprit les inspirait, les dirigeait et favorisait leur succès : ce qui apparaît tout à fait digne de l'action directe de Dieu sur son peuple choisi.

3° Les prophètes de la troisième période ne diffèrent donc pas essentiellement de ceux des périodes antécédentes. Ils continuent leur œuvre de direction et d'enseignement par des moyens nouveaux, plus parfaits en eux-mêmes peut-être ou selon notre mode d'appréciation, mieux adaptés aux besoins de leur temps et produisant, par l'écriture, des effets plus durables de leur ministère prophétique. Distinguer des formes inférieures et des formes supérieures de l'inspiration divine, c'est mesurer l'action de Dieu aux idées humaines. Il reste cependant conforme aux lois de la providence que, puisque Israël avançait progressivement dans la civilisation, qu'il était plus directement en rapport avec les grands empires polythéistes et qu'il avait besoin de mieux comprendre la religion et le culte spirituels, Dieu ait choisi de nouveaux moyens d'entrer en communication avec lui et ait, si l'on veut, recouru à des formes plus parfaites d'inspiration pour éclairer ses prophètes. Ce développement et ce progrès de l'esprit prophétique se comprennent très bien et se justifient logiquement. Ils diffèrent, il est vrai, de ceux que les critiques ont créés d'après leurs vues naturelles et leurs idées rationalistes.

La seule remarque à ajouter est que les prophètes du VIIIe siècle ne sont pas les créateurs du monothéisme. La foi monothéiste d'Israël remontait aux origines de ce peuple, constitué précisément pour en être le gar-

dien dans l'humanité. Voir t. III, col. 1235-1237. Les prophètes, nous l'avons dit plus haut, col. 717, ont été assurément les apôtres et les propagateurs du monothéisme; mais ils ne l'ont pas fondé. La création du monothéisme par les prophètes du VIIIe siècle, non seulement n'est pas démontrée, mais encore elle se heurte à des difficultés insurmontables qu'a bien fait valoir l'abbé de Broglie, *Questions bibliques,* 2e édit., Paris, 1904, p. 243-320. Leur rôle historique et l'influence des prophètes d'Israël, tels que nous les avons exposés précédemment, col. 717, ne sont pas pour cela amoindris. De ce qu'ils les ont remplis et exercés sous l'inspiration divine, leur gloire n'en est pas diminuée. C'est un honneur pour un homme d'avoir été l'instrument intelligent, libre et docile de l'Esprit inspirateur. L'inspiration prophétique n'est pas une action mécanique qui fait mouvoir des agents inconscients. Elle a sauvegardé, nous l'avons dit, avec la doctrine catholique, la conscience, l'intelligence et la liberté des prophètes. Tout en maintenant leur inspiration surnaturelle, nous pouvons les saluer comme les plus grands hommes d'Israël et les plus dignes représentants de Dieu dans l'histoire du peuple choisi. La grandeur de l'œuvre qu'ils ont accomplie est la marque la plus certaine que Dieu a parlé par leur bouche. E. MANGENOT.

PROPITIATOIRE (hébreu : *kappôrèṭ;* Septante : ἱλαστήριον, ἐπίθεμα, ou seulement ἱλαστήριον; Vulgate : *propitiatorium*), plaque d'or qui couvrait l'Arche d'alliance et portait les deux chérubins. Voir ARCHE D'ALLIANCE, t. I, col. 913-919.

1° *Description.* — Le propitiatoire était une plaque d'or pur, longue de deux coudées et demie (1m31) et large d'une coudée et demie (0m78). Aux deux extrémités étaient placés les chérubins d'or battu, qui faisaient corps avec le propitiatoire. Les chérubins se faisaient face, et leurs ailes déployées vers le haut couvraient le propitiatoire, en laisant vide l'espace du milieu. Le propitiatoire était posé au-dessus de l'Arche. Exod., XXV, 17-21 ; XXVI, 34; XXX, 6; XXXI, 7; XXXV, 12; XXXVII, 6-9; XXXIX, 35; XL, 20.

2° *Destination.* — 1. Le propitiatoire servait tout d'abord à couvrir l'Arche. Celle-ci, étant un coffre ouvrant par le haut et contenant différents objets, avait naturellement besoin d'un couvercle. Exod., XXV, 21. — 2. Le propitiatoire était de plus l'endroit où le Seigneur communiquait avec Moïse. « Là je me rencontrerai avec toi et je te communiquerai, de dessus le propitiatoire, du milieu des deux chérubins, tous les ordres que je te donnerai pour les enfants d'Israël. » Exod., XXV, 22. « Lorsque Moïse entrait dans le Tabernacle de l'alliance pour parler avec Jéhovah, il entendait la voix qui lui parlait de dessus le propitiatoire placé sur l'Arche du témoignage, entre les deux chérubins, et il lui parlait. » Num., VII, 89. C'était là comme le trône de Dieu, l'endroit où il manifestait sa présence et rendait ses oracles. C'est cette présence ainsi manifestée que plus tard les Juifs ont appelée *šekînâh,* « habitation ». Voir GLOIRE DE DIEU, t. III, col. 252; ORACLE, t. IV, col. 1846. On comprend dès lors pourquoi ce dessus du propitiatoire restait vide, pour servir de résidence au Dieu invisible et dont toute représentation était interdite. Les arches égyptiennes, au contraire, portaient toujours une image quelconque de divinité. Voir t. I, fig. 241, 242, 245, col. 913, 915, 918. — 3. Le jour de la fête de l'Expiation, le grand-prêtre pénétrait dans le Saint des saints; là, prenant avec son doigt du sang du taureau immolé, il aspergeait la face orientale du propitiatoire et faisait sept autres aspersions devant le propitiatoire. Il recommençait ensuite le même rite avec le sang du bouc immolé. Lev., XVI, 14-15. Ces aspersions avaient pour but de présenter à Jéhovah le sang des victimes égorgées pour se le rendre propice.

3° *Signification.* — 1. Le mot *kappôrèṭ* vient, d'après quelques anciens auteurs juifs et quelques modernes, de *kâfar,* « couvrir »; il désignerait donc le propitiatoire uniquement comme ἐπίθεμα, « couvercle » de l'Arche. Il est peu probable que les Hébreux aient attaché un sens aussi restreint au mot *kappôrèṭ,* qui n'est d'ailleurs employé qu'à propos de l'Arche. L'idée de « couvrir » était tout à fait secondaire dans un objet qui portait les deux chérubins et servait de trône à la majesté divine. Puis, aurait-on appelé le Saint des saints *bêṭ hak-kappôrèṭ,* « maison du couvercle »? I Par., XXVIII, 11. — 2. Les anciennes versions ont fait dériver le mot du piel *kippêr,* qui veut dire « pardonner » et « expier ». Cf. Deut., XXI, 8; Ps. LXV, 4; Jer., XVIII, 23; Exod., XXX, 15; Lev., I, 4, etc. L'assyrien *kuppuru* ou *kapâru* a aussi le sens de « purifier, essuyer ». Les *takpirâti* sont des purifications que l'*âšipu* applique à des personnes ou à des objets divers. Cf. Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* Paris, 1903, p. XXII-XXIII; Zimmern, *Die Keilinschr. und das A. T.,* Berlin, 1903, p. 601. L'arabe *kaffârah,* dans le Coran, désigne une « expiation » ou un « moyen d'expiation ». Cf. Hughes, *Dict. of Islam,* Londres, 1896, p. 259. Le sens de *kapporêṭ* comporte donc certainement l'idée d'expiation. Les Septante le rendent par ἱλαστήριον, du verbe ἱλάσκομαι, « expier, rendre propice. » Dans l'Épître aux Hébreux, IX, 5, le même mot désigne le *kappôrèṭ.* La Vulgate l'appelle *propitiatorium,* l'endroit de la propitiation. Le sens du mot est donc surtout emprunté au rite de la fête de l'Expiation. C'est invisiblement présent sur le *kappôrèṭ* que Dieu recevait les marques authentiques du repentir d'Israël, c'est là qu'il accordait au peuple son pardon. Là aussi Dieu communiquait ses volontés à Moïse. Mais ces communications divines se firent après Moïse par l'Urim et le Thummin et le texte de I Reg., XIV, 18, à supposer qu'il n'ait pas été altéré, n'indique nullement que l'Arche ait servi pour faire connaître au grand-prêtre Achias la volonté divine. Tous les ans, au contraire, le grand-prêtre pénétrait dans le Saint des saints pour y implorer le pardon divin. Il était donc naturel que l'historien sacré parlât de la « maison de la propitiation », *bêṭ hak-kappôrèṭ.* I Par., XXVIII, 11. Le propitiatoire d'or était en réalité le siège de la royauté de Jéhovah sur Israël ; c'est de là qu'il commandait, c'est là qu'il pardonnait. Au lieu d'être comme un accessoire destiné à couvrir l'Arche, le propitiatoire constituait au contraire la pièce principale, dont l'Arche était comme la base. Aussi les écrivains sacrés aiment-ils à appeler Jéhovah « celui qui siège entre les chérubins ». I Reg., IV, 4; II Reg., VI, 2; IV Reg., XIX, 15; I Par., XIII, 6: Ps. LXXX (LXXIX), 2; XCIX (XCVIII), I; Is., XXXVII, 16; Dan., III, 55. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1837, t. I, p. 379-382, 387-395. — 3. Saint Paul dit que Jésus-Christ a été montré « comme ἱλαστήριον, *propitiatio,* dans son sang par la foi. » Rom., III, 25. Le mot ἱλαστηριον a été retrouvé dans un certain nombre d'inscriptions; il y désigne un « moyen » ou un « objet d'expiation » ou de « propitiation ». C'est bien le sens de l'hébreu *kappôrèṭ.* Quant à Notre-Seigneur, il est présenté par saint Paul comme « moyen » ou « instrument d'expiation »; il expie « dans son sang » et on s'applique cette expiation « par la foi. » Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul,* Paris, 1908, p. 282, 287-289.

H. LESÊTRE.

PROPOSITION (PAINS DE). Voir PAINS DE PROPOSITION, II, 2°, t. IV, col. 1957.

PROPRIÉTÉ, droit en vertu duquel une chose appartient en propre à quelqu'un.

1. A L'ÉPOQUE PATRIARCALE. — 1° Dans le principe, Dieu avait placé l'homme sur la terre en lui disant, à

lui et à tous ses descendants : *kibšuhâ*, κατακυριεύσατε αὐτῆς, *subjicite eam*, « soyez-en les maîtres. » Gen., I, 28. L'homme était ainsi constitué le propriétaire de la terre, c'est-à-dire de tout ce qu'il pouvait en atteindre par l'exercice de son activité. Les animaux furent également mis à sa disposition. Gen., I, 28; IX, 2, 3. Cette propriété devait-elle rester indivise ou se partager? Dieu ne l'indiqua point. Il laissa à l'homme la liberté de disposer de sa propriété comme il le jugerait bon. De fait, ceux d'entre les hommes qui menèrent la vie nomade exercèrent leur droit de propriété sur le sol en l'occupant transitoirement et en exploitant ses produits spontanés pour leur usage et celui de leurs troupeaux. Mais déjà les pasteurs nomades possédaient une propriété personnelle, celle de leur troupeau. Abel offrait à Dieu les premiers-nés de « son troupeau », c'est-à-dire les prémices d'un bien qui était à lui. Gen., IV, 4. D'autres s'établirent à demeure fixe sur une partie du sol. Un fils de Caïn, Hénoch, bâtit une ville. Gen., IV, 17. Le terrain occupé et les demeures élevées sur son emplacement devenaient, de droit naturel, la propriété des bâtisseurs. De plus, pour subsister, il leur fallait aussi posséder des terres environnantes, soit pour les cultiver, Gen., IV, 12, soit pour y élever des troupeaux. La propriété se trouva ainsi constituée naturellement sous diverses formes, engendrées par des manifestations différentes de l'activité humaine.

2° En arrivant dans le pays de Chanaan, Abraham amenait avec lui les biens qu'il possédait. Ces biens consistaient surtout en troupeaux. Les Chananéens et les Phérézéens étaient alors établis dans le pays. Gen., XIII, 7. Abraham et Lot n'en faisaient pas moins paître leurs troupeaux ici et là sans être inquiétés. Ayant constaté qu'ils ne pouvaient rester ensemble, Lot s'en alla dans la plaine du Jourdain tandis qu'Abraham demeurait en Chanaan. Il existait donc alors des espaces considérables, sur lesquels les habitants du pays ne songeaient à revendiquer aucun droit de prepriété, ou dont, tout au moins, ils laissaient le libre usage aux nomades. Dieu toutefois se réservait le droit de disposer de la propriété du sol, puisqu'il dit à Abraham : « Tout le pays que tu vois, je le donnerai à toi et à tes descendants pour toujours. » Gen., XIII, 15. Sur ce sol occupé d'une manière générale par des peuples sédentaires, il y avait des propriétés particulières. A Hébron, Éphron, fils de Séor, possédait un champ, et, au bout de ce champ, la caverne de Macpélah. Abraham désirait cette caverne pour y inhumer Sara et en faire un lieu de sépulture à lui. Il fit marché avec Éphron et, pour quatre cents sicles d'argent, il acquit en toute propriété le champ et la caverne, avec les arbres qui se trouvaient dans le champ et tout autour. Gen., XXIII, 16-18. Dans les pays inoccupés, les nomades creusaient des puits pour les besoins de leurs troupeaux, et, bien que disputés par les populations sédentaires du voisinage, ces puits demeuraient leur propriété. Gen., XXVI, 15, 18-22, 32. A Gérare, en pays philistin, Isaac put même faire des semailles et récolter abondamment. Gen., XXVI, 12. Les fils de Jacob allaient paître leurs troupeaux jusqu'à Sichem et Dothaïn, pendant que leur père résidait à Hébron, où Abraham avait acquis une propriété. Gen., XXXVII, 1, 14, 17. En somme, au point de vue de la constitution de la propriété, le pays de Chanaan apparaît déjà à peu prés tel que les Hébreux le trouveront au moment de la conquête. La population forme des agglomérations qui possèdent les villes et les bourgs épars à travers le pays. Les membres de ces agglomérations comptent parmi eux des hommes qui sont propriétaires de champs situés dans les alentours. Puis, entre ces agglomérations, qui ont le haut domaine sur les habitations et la campagne environnante, s'étendent des espaces plus ou moins vastes, stériles ou inoccupés, sur lesquels les nomades peuvent s'établir transitoirement, mais toujours à leurs risques et périls, comme le montre l'histoire de Lot, Gen., XIV, 12-16, et celle d'Isaac. Gen., XXVI, 16, 17, 20.

II. Chez les Babyloniens. — 1° Le roi possédait de vastes domaines, à la tête desquels il plaçait des administrateurs. On trouve mentionnés les ministres du blé, les chefs des vignes, les chefs des troupeaux de bœufs, etc. Cf. Rawlinson, *Cun. Inscr. W. As.*, t. II, pl. 31, col. II, 2; III, 22; VI, 4. Aux temples des dieux étaient attribués des territoires, des troupeaux, des biens de toute nature, qui allaient sans cesse en s'accumulant et que se chargeaient d'amoindrir de temps à autre des voisins pillards ou des rois à court de ressources. En principe, la terre était le domaine imprescriptible des dieux; il convenait donc que les détenteurs particuliers tinssent compte de ce droit. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 676-678. Le roi accordait à ses officiers des apanages comprenant maison, champ et jardin. Ces domaines restaient inaliénables et la vente en était frappée de nullité. Le concessionnaire ne pouvait les transmettre à sa femme ni à sa fille, qui n'avaient droit qu'aux biens propres de l'époux et du père. Celui-ci devait pourtant pouvoir transmettre à son fils les biens reçus du roi, à moins qu'ils ne fissent retour au donateur, ce sur quoi les textes ne s'expliquent pas. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques, Code de Hammurabi*, art. 35-41, p. 137. Les articles suivants, 42-65, p. 138-140, se rapportent à la gestion des propriétés particulières. Les contrats chaldéens démontrent que, dans la classe moyenne, chaque famille avait sa propriété qu'elle s'efforçait de conserver. La maison était léguée à la veuve ou au fils aîné, à moins qu'elle restât indivise. Les terres, fermes, jardins et autres biens se partageaient entre les frères ou les descendants naturels. Au temple, à la porte du dieu, un arbitre présidait à la répartition, et quand celle-ci était acceptée, il n'y avait plus à y revenir. Ces partages amoindrissaient graduellement les fortunes; au bout de quelques générations, l'avoir des héritiers devenait trop médiocre pour les faire vivre, et ceux-ci servaient de proie à des usuriers, s'ils ne parvenaient à relever leur situation. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 748-749. Les terres étaient limitées par des bornes. Voir Borne, t. I, col. 1854.

2° En Mésopotamie, Bathuel, père de Rébecca, était riche et possédait de grands troupeaux. Gen., XXIV, 25, 32. Laban, frère de Rébecca, élevait au même endroit de nombreux troupeaux, dont Jacob prit la garde pendant vingt ans. Gen., XXXI, 38. Mais Laban ne vivait pas en nomade; il avait une maison, Gen., XXXIX, 13, probablement avec des terres alentour, ce qui n'empêchait pas de conduire les troupeaux jusqu'à trois jours de marche, Gen., XXX, 36, dans des endroits dont l'usage restait libre à tous.

3° Quelques siècles plus tard, les Israélites furent transportés dans ce même pays. Pendant que leurs terres de Palestine étaient attribuées à des colons étrangers, eux-mêmes occupèrent celles qu'on leur assigna en pays chaldéen. II Reg., XVII, 6, 24. La propriété ne leur fut ni interdite, ni inaccessible. Voir Captivité, t. II, col. 234, 235, 239. Aussi Jérémie, XXIX, 4, pouvait-il dire aux exilés : « Bâtissez des maisons et habitez-les, plantez des jardins et mangez-en les fruits. »

III. Chez les Égyptiens. — 1° En Égypte, comme en Babylonie, une grande partie du territoire était la propriété des temples. Diodore de Sicile, I, 21, 73, dit que le tiers du pays appartenait aux prêtres. Son affirmation a été reconnue conforme à la réalité. Le roi et les seigneurs se chargeaient d'arrêter l'extension de ces biens en mettant la main de temps en temps sur les revenus des dieux. Il était de principe que, mise à part la propriété des dieux, le sol entier appartenait

au pharaon. Mais celui-ci avait à faire de nombreuses largesses à ses favoris et aux seigneurs héréditaires. Son domaine immédiat ne s'étendait pratiquement que sur la moitié du pays; ce domaine se rétrécissait quand les concessions devenaient trop nombreuses, et il se reconstituait quand de grands fiefs lui faisaient retour par confiscation ou par quelque autre voie. Le pharaon exploitait directement une petite partie de ce domaine au moyen de ses esclaves royaux; le reste était confié à des fonctionnaires qui payaient une redevance annuelle. Les seigneurs n'avaient droit qu'à l'usufruit de leurs fiefs, dont la propriété appartenait au pharaon. Cela ne les empêchait pas de s'y comporter en maîtres absolus et de les administrer pour leur compte personnel, soit directement, soit par des fermiers. Quelques



181. — Borne égyptienne.
D'après Mariette, *Monuments divers*, pl. 47 *a*.

cultivateurs libres réussissaient à acheter des domaines sur les territoires concédés par le pharaon, et dont, par fiction légale, celui-ci restait toujours propriétaire. Ces cultivateurs pouvaient d'ailleurs, sans nulle opposition, non seulement faire valoir leur domaine, mais encore le léguer, le donner, le vendre ou en acheter de nouveaux. Ils payaient pour cela une taxe personnelle et l'impôt foncier. Les modifications apportées fréquemment à la configuration du terrain par les inondations du Nil obligeaient à reviser continuellement le cadastre et à limiter exactement chaque propriété par une ligne de stèles (fig. 181), portant souvent le nom du propriétaire actuel avec la date du dernier bornage. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 283, 296, 303, 328. La constitution de la propriété en Égypte tenait à la nature même du sol producteur. « Ici tout vient du Nil, et les terres avec leurs riches productions, pour nous servir d'une expression d'Hérodote, II, 5, sont un véritable présent du fleuve. Toutefois, pour répandre ses bienfaits sur l'Égypte, le Nil avait besoin d'une main puissante qui lui creusât des canaux et qui pût diriger ses eaux fécondantes; la distribution des eaux du fleuve exigeait le concours de la puissance publique et de l'autorité souveraine; il fallait que le pouvoir des gouvernements intervînt, et la nécessité de cette intervention dut changer en quelque sorte et modifier les droits de la propriété foncière. » Michaud, *Correspondance d'Orient*, Paris, t. VIII, 1835, p. 64.

2° Joseph connaissait bien la situation, quand il profita de la famine pour reconstituer le domaine royal. Il commença par vendre du blé aux Égyptiens, Gen., XLI, 56, puis, après leur argent, il reçut en paiement leurs troupeaux. Gen., XLVII, 13-17. La famine se prolongeant, les Égyptiens eux-mêmes offrirent leurs terres et se firent serfs du pharaon, afin d'obtenir du blé pour se nourrir et ensemencer. Tout le pays devint ainsi la propriété du pharaon, à l'exception des terres des prêtres, c'est-à-dire des temples, qui étaient inaliénables. Les Égyptiens continuèrent naturellement à occuper et à cultiver leurs champs, quoique passés dans le domaine royal; mais Joseph leur imposa une redevance d'un cinquième sur leurs récoltes. Gen., XLVII, 18-26. Ordinairement, l'impôt montait à un dixième. Cf. *Revue des deux mondes*, 15 février 1875, p. 815; Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 330, 331. La mesure imposée par Joseph équivalait à une élévation d'impôt, justifiée par les circonstances. Cependant, grâce à lui, le pharaon était devenu le seul propriétaire du pays, mis à part les dieux dont les propriétés foncières durent être respectées. L'auteur de la Genèse, XLVII, 26, dit que la loi imposée par Joseph était encore en vigueur de son temps. Hérodote, II, 108, 109, attribue à Sésostris le creusement des canaux égyptiens et le partage des terres entre tous les habitants, moyennant le paiement d'une certaine redevance sur le revenu. On sait que le nom de Sésostris, Sésoustouri, est un sobriquet désignant Ramsès II, et que la légende attribuait à ce prince bien des travaux et des exploits qui remontaient à ses prédécesseurs. Toujours est-il que, pour faire le partage des terres, il fallait que Ramsès II ou un pharaon plus ancien les eût en sa possession, ce qui confirme le récit de la Bible sur l'administration de Joseph. Ce partage n'empêcha pas Ramsès III de se donner comme le propriétaire du sol de l'Égypte. Cf. *Grand Papyrus Harris*. Plus tard, d'après Diodore de Sicile, I, 73, le territoire était divisé en trois parts, celle des prêtres, celle du pharaon et celle des soldats. Cf. Hérodote, II, 168. En somme, dans les anciens temps comme aujourd'hui, il importait peu à l'Égyptien d'être propriétaire ou locataire du sol. Toute la question se résumait pour lui à pouvoir le cultiver, à sauvegarder sa récolte contre les déprédations et à en abandonner le moins possible aux collecteurs d'impôts. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 165-189.

IV. Chez les Israélites. — 1° La législation mosaïque commence par consacrer le principe même de la propriété, en rappelant le droit naturel qui défend de dérober, et en interdisant même de convoiter la maison, les animaux du prochain, ni rien de ce qui lui appartient. Exod., XX, 15, 17. Cette convoitise est prohibée en tant qu'elle prend le caractère d'un acheminement à l'appropriation illégitime du bien du prochain. La loi protège la propriété dans les différentes circonstances où elle peut être menacée. Voir Bornes, t. I, col. 1854; Dette, t. II, col. 1393; Dommage, t. II, col. 1482; Objets trouvés, t. IV, col. 1723; Vol.

2° Le Seigneur, en vertu de son droit souverain, Lev., XXV, 23, donne à son peuple le pays des Chananéens, pour qu'il en occupe les villes et les maisons. Deut., XIX, 1. Il en prescrit le partage suivant certaines

règles. A chaque tribu, à chaque famille est attribué un lot inaliénable. Ce lot devait primitivement se tirer au sort et être proportionné au nombre des membres de la famille. Num., XXXIII, 54. Des précautions étaient prises pour que ce lot ne sortît ni de la tribu, ni de la famille, voir GOËL, t. III, col. 260; HÉRITAGE, t. III, col. 610, et pour qu'en cas d'aliénation il revînt à la famille au moins à l'année jubilaire. Voir JUBILAIRE (ANNÉE), t. III, col. 1752. Cette disposition s'appliquait même au champ voué à Jéhovah et faisant partie d'un patrimoine. Lev., XXVII, 22-25. Aux lévites étaient attribuées des villes spéciales et des pâturages autour de ces villes. Num., XXXV, 2-5. Il est à croire qu'il en était de même dans les autres villes, autour desquelles la campagne, sur une étendue variable, était réservée aux habitants soit pour le labour, soit pour le pacage. Ce terrain était probablement morcelé à proximité de la ville ou du village; il restait, à une certaine distance, propriété indivise. Le sol se trouvait ainsi loti à peu près comme du temps des Chananéens : autour des villes et des villages, des terrains attribués à chaque famille comme jardins ou champs destinés à la culture; au delà, un territoire plus ou moins étendu servant en commun au pâturage; enfin, entre ces territoires appartenant aux villes ou aux villages, des espaces libres, incultes ou improductifs, que personne ne revendiquait. L'existence d'un territoire indivis ou communal autour des villages paraît supposée par quelques textes. Michée, II, 5, dit au faux prophète : « Tu n'auras personne qui étende chez toi le cordeau sur une part d'héritage dans l'assemblée de Jéhovah. » Jérémie, XXXVII, 11, sort de Jérusalem pour aller au pays de Benjamin, afin de retirer sa portion au milieu du peuple. Peut-être s'agit-il dans les deux cas d'un terrain communal, qu'on divisait en portions tirées au sort chaque année par les familles du village. A cet usage se rapporterait l'allusion faite par le Psalmiste :

Jéhovah est la part de mon héritage et de ma coupe;
C'est toi qui m'assures mon lot,
Le cordeau a mesuré pour moi une portion délicieuse,
Oui, un splendide héritage m'est échu.

Ps. XVI (XV), 5-6. Cf. Buhl, *La société israélite d'après l'A. T.*, trad. de Cintré, Paris, 1904, p. 94-95. En tous cas, la propriété devenait collective, au moins quant à l'usage, durant l'année sabbatique. Exod., XXIII, 11; Lev., XXV, 6, 7. A la même idée de propriété commune se rattachaient les droits de glanage, Lev., XIX, 9; XXIII, 22, Deut., XXIV, 19, de grapillage, Lev., XIX, 10; Deut., XXIV, 21, et celui d'entrer dans un champ ou dans une vigne pour y manger sur place des raisins ou des épis. Deut., XXIII, 24-25.

3° La propriété privée n'en était pas moins solidement constituée. Elle pouvait comprendre d'autres possessions que celles qui constituaient le domaine patrimonial. Lev., XXVII, 16-21. Ainsi Caleb se fit attribuer la propriété de la montagne d'Hébron, à condition d'en chasser les Énacim. Jos., XIV, 11-14. Après avoir donné à sa fille Axa un domaine peu arrosé, il lui en accorda un autre qui possédait des sources d'eau. Jud., I, 14, 15. Par la culture de leurs terres, l'élevage de leurs troupeaux et l'extension de leurs domaines sur des territoires inoccupés, certains Israélites devinrent très riches, tels Nabal, I Reg., XXV, 2; Berzellaï, II Reg., XIX, 32, etc. Les rois eurent naturellement des propriétés fort étendues. II Reg., IX, 7. David possédait des champs, des vignes, des vergers, des troupeaux de toutes sortes en différents endroits du pays, avec des préposés chargés de faire valoir tous ces biens. I Par., XXVII, 25-31. Salomon faisait administrer les siens par douze intendants, assez semblables aux fonctionnaires du pharaon. Chacun d'eux pourvoyait pendant un mois à l'entretien du roi et de sa maison. III Reg., IV, 7. Josaphat possédait de grands biens dans les différentes villes de Juda. II Par., XVII, 13. D'autres, comme Achab, ne craignaient pas de recourir au crime pour agrandir leur domaine. III Reg., XXI, 15, 16. Les gros propriétaires israélites sont désignés sous le nom de *gibbôrê ha-ḥayil*, les « grands en force », πᾶν δυνατὸν ἰσχύϊ, *potentes et divites*. IV Reg., XV, 20. Pour acquitter les mille talents d'argent (8 500 000 fr.) versés au roi d'Assyrie, Manahem imposa de cinquante sicles d'argent (141 fr. 50) les propriétaires du royaume. IV Reg., 19, 20. Il en fallut donc 60 000 pour fournir la contribution. Pour qu'un si grand nombre de propriétaires notables existât en Israël, la propriété foncière devait être assez morcelée. En Juda, il y avait une tendance abusive à étendre les propriétés. Isaïe, V, 8, le constate en ces termes :

Malheur à ceux qui ajoutent maison à maison,
Qui joignent champ à champ,
Jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'espace,
Et qu'ils habitent seuls au milieu du pays.

Cf. Mich., II, 2. Cet accaparement ne pouvait guère se produire qu'au mépris de la loi sur l'inaliénabilité des héritages familiaux. Il avait pour effet de détruire cette égalité que la loi avait établie, de créer de grandes propriétés foncières et, par là même, de réduire à l'indigence et d'éliminer peu à peu les petites gens, ceux qui font la force d'une nation. Aussi le prophète ajoutait-il que ces grandes et nombreuses maisons, ainsi passées aux mains de quelques propriétaires, n'auraient bientôt plus d'habitants. Is., V, 9.

4° L'Israélite tenait pourtant avec une singulière énergie à son domaine familial. On aimait à habiter en sécurité « sous sa vigne et sous son figuier », III Reg., IV, 25, c'est-à-dire dans sa propre maison et sous les ombrages de son propre jardin. Michée, IV, 4, promettait la même chose pour l'époque de la restauration spirituelle. Le vieux Berzellaï, invité par David à le suivre à Jérusalem, préférait s'en retourner dans sa ville pour y mourir près du sépulcre de son père et de sa mère. II Reg., XIX, 37. Quand Achab offrit à Naboth d'acheter sa vigne ou de lui en donner une meilleure, celui-ci lui répondit sans hésiter : « Que Jéhovah me garde de donner l'héritage de mes pères! » III Reg., XXI, 3. Le châtiment annoncé par Élie à Achab et à Jézabel, après le meurtre de Naboth, se rapportait à deux crimes : « N'as-tu pas tué et pris un héritage? » III Reg., XXI, 19. Le verbe hébreu *yâraš* signifie « prendre un bien héréditaire », Septante : ἐκληρονόμησας, « tu as hérité, » tu as pris un bien d'héritage. Sous les patriarches, l'héritage pouvait passer à un esclave, quand le maître demeurait sans postérité. Gen., XV, 2, 3. Plus tard, l'esclave intelligent arrivait à recevoir une part dans l'héritage. Prov., XVII, 2. Mais le cas ne devait pas se produire assez fréquemment pour modifier sensiblement l'assiette de la propriété. L'Israélite pouvait pourtant vouer à Jéhovah sa maison ou son champ, lesquels devenaient propriétés des prêtres, si on ne les rachetait pas. Lev., XXVII, 14-21. Sur la vente des maisons, voir MAISON, t. IV, col. 590.

5° Dans sa description idéale de la nouvelle Terre Sainte, Ézéchiel fournit de curieux renseignements, en s'inspirant de l'état de choses antérieur, pour le consacrer ou pour le corriger. Tout d'abord, le pays est partagé et tiré au sort. Le prophète prévoit trois grandes parts. La première part est pour Jéhovah : son sanctuaire y est élevé, et le reste du territoire est occupé par les lévites. Une seconde part est attribuée à la maison d'Israël et une troisième au prince. Mais ce dernier devra se contenter de son lot et ne plus empiéter sur celui du peuple. « Ce sera son domaine, sa possession en Israël, et mes princes n'opprimeront plus mon peuple et ils laisseront le pays à la maison d'Israël. » Ezech., XLV, 1-8. A meilleur droit que les dieux

d'Égypte, Jéhovah était considéré comme le souverain propriétaire du sol. Ps. XXIV (XXIII), 1, 2. Israël rendait hommage à son droit en payant les redevances exigées, dîmes, prémices, etc. Le prince pouvait faire des dons, à condition de les prendre sur son propre domaine, sans expulser personne de sa propriété, et avec cette clause que le don revenait au domaine royal à l'année jubiliaire si d'autres que les fils du roi en avaient bénéficié. Ezech., XLVI, 16-18. Nul du peuple ne courait donc le péril d'être dépouillé de son bien, comme l'avait été Naboth. Chaque tribu doit avoir une part égale de territoire, et ce territoire forme une bande allant de la mer à la vallée du Jourdain. Dans chaque tribu, une portion est attribuée non seulement à l'Israélite, mais aussi au *gêr*, à l'étranger qui vit au milieu d'Israël en respectant ses lois. Ezech., XLVII, 13, 14, 21, 23. La capitale est comme une réduction de tout le pays. Il y a là encore la part des lévites, la part du prince et celle des habitants, pris d'ailleurs dans toutes les tribus. La ville n'est pas isolée; elle a une banlieue composée de champs et de pâturages. Les artisans s'y livrent à la culture et pourvoient ainsi à la subsistance de ceux qui remplissent des fonctions dans la ville. Ezech., XLVIII, 8-22. On le voit, c'est pour le fond l'organisation antérieure, mais idéalisée et visant à une égalité sociale qui n'a pas été réalisée.

6° Au retour de la captivité, les Israélites trouvèrent les anciennes propriétés occupées ou à l'abandon. Assez peu nombreux eux-mêmes, victimes de calamités et de vexations multiples, ils eurent peine à vivre de leurs biens et beaucoup des moins aisés en furent réduits à engager leur avoir et à vendre leurs enfants comme esclaves. II Esd., V, 1-13. Néhémie parvint à relever momentanément la situation. La prospérité matérielle ne paraît guère avoir repris que sous la domination des Ptolémées.

V. À L'ÉPOQUE ÉVANGÉLIQUE. — 1° Du temps de Notre-Seigneur, la propriété ne reposait plus sur les mêmes bases qu'aux époques antérieures à la captivité. Les tribus étaient plus ou moins confondues et seules les généalogies en gardaient fidèlement le souvenir. De plus, beaucoup d'étrangers s'étaient établis en Palestine et y possédaient. Aussi, quand il fait quelque allusion à la propriété, le Sauveur ne s'en occupe-t-il qu'au point de vue moral ou ne la constate-t-il que comme un fait. Il parle du petit propriétaire, qui sème dans son champ, Matth., XIII, 4, 24, 31, et du grand propriétaire, qui a de nombreux esclaves, Matth., XVIII, 23; Luc., XII, 37; XVII, 7, qui possède de riches exploitations agricoles, Matth., XX, 1; XXI, 33; Luc., XVI, 1, qui amasse d'abondantes récoltes, Luc., XII, 17, et fait valoir sa fortune. Matth., XXV, 14; Luc., XIX, 13. Il mentionne, sans apprécier sa conduite, celui qui réalise tout son avoir pour acheter un champ dans lequel il sait qu'un trésor est caché. Matth., XIII, 44. Le père du prodigue, Luc., XV, 12, et Joseph d'Arimathie sont des riches. Matth., XXVII, 57. Le mauvais riche est condamné, non pour sa richesse, mais pour le mauvais usage qu'il en a fait. Luc., XVI, 19. Le Sauveur rappelle le commandement qui protège la propriété légitime contre le vol, Matth., XIX, 18, mais il se met fort au-dessus de toute question d'intérêt temporel. Lui-même n'a pas la propriété d'un gîte, Matth., VIII, 20; Luc., IX, 58; il refuse de s'occuper d'une question d'héritage, Luc., XII, 14, et présente les richesses comme un obstacle à l'entrée dans le royaume de Dieu. Matth., XIII, 22; XIX, 23. A tous, il ordonne de chercher avant tout le royaume de Dieu et sa justice, Matth., VI, 23; Luc., XII, 31, et à ceux qui veulent devenir parfaits, il conseille de renoncer à toute propriété, Matth., XIX, 21. En somme, Notre-Seigneur laissa en l'état la question de la propriété. Il suppose formellement sa légitimité, mais il abandonne à la liberté humaine le soin de la répartir et de l'utiliser. Il demande seulement aux plus aisés de s'intéresser à leurs frères pauvres, et à tous ses disciples de faire passer en première ligne les biens spirituels.

2° Après la Pentecôte, les chrétiens de Jérusalem établirent entre eux la communauté des biens. « Tous ceux qui croyaient vivaient ensemble, et ils avaient tout en commun. Ils vendaient leurs terres et leurs biens, et ils en partageaient le prix entre tous, selon les besoins de chacun. » Act., II, 44, 45. Trois mille Juifs environ s'étaient convertis à la parole de saint Pierre. Act., II, 41. Parmi eux se trouvaient bon nombre de pauvres, de Juifs arrivés de l'étranger et de prosélytes sans grandes ressources. D'autre part, ceux qui demeuraient attachés au judaïsme se montraient fort peu sympathiques à ceux de leur famille qui embrassaient la foi nouvelle. Il était donc convenable que, parmi les convertis, les plus riches vinssent en aide aux moins fortunés. Leurs revenus ne suffisant pas à cette œuvre, ils vendaient leurs terres et leurs biens pour en utiliser le prix. Rien ne s'opposait à la vente et à l'achat des terrains. Naguère le sanhédrin avait acheté auprès de Jérusalem le champ d'un potier, avec les trente deniers de Judas. Matth., XXVII, 7; cf. XIII, 44. En vendant ainsi leurs biens fonciers, les plus riches faisaient grand acte de charité; en même temps, ils se dégageaient de toute attache terrestre et se rendaient libres pour le service de l'apostolat, comme il arriva pour Barnabé. Act., IV, 37, Quand la chrétienté de Jérusalem se fut encore accrue, elle continua sa vie de communauté fraternelle. « Nul n'appelait sien ce qu'il possédait, mais tout était commun entre eux... Il n'y avait parmi eux aucun indigent; tous ceux qui possédaient des terres et des maisons les vendaient et en apportaient le prix aux pieds des Apôtres; on le distribuait ensuite à chacun, selon ses besoins. » Act., IV, 32, 34, 35. Les choses se passaient ainsi sous la seule action de la grâce divine; on ne voit nulle part que les chefs de l'Église naissante aient imposé un renoncement si désintéressé. L'Esprit du Seigneur portait les fidèles à mettre en pratique ce que le Sauveur avait présenté comme un conseil de perfection, Matth., XIX, 21, et nullement comme une condition nécessaire à la vie chrétienne. L'épisode d'Ananie et Saphire le prouve surabondamment. Ces deux chrétiens avaient vendu une propriété pour en apporter le prix aux Apôtres, en se réservant cependant une partie du produit de la vente. Saint Pierre leur reprocha de mentir au Saint-Esprit en retenant quelque chose du prix de leur champ et il dit à Ananie : « Ne pouvais-tu pas, sans le vendre, en rester possesseur? Et après l'avoir vendu, n'étais-tu pas maître de l'argent? » Act., V, 4. Il suit de là que les nouveaux fidèles n'étaient obligés ni de vendre leurs propriétés, ni d'en donner le prix à la communauté. La faute d'Ananie et de Saphire consista donc surtout dans une dissimulation accompagnée d'orgueil et de défiance envers la Providence. Ils voulurent se procurer, aux yeux de l'Église, la gloire de tout abandonner au bien commun, comme le faisaient leurs frères; mais en secret ils tinrent à garder en partie le bénéfice de leur vente, comme si Dieu n'était pas là pour leur assurer le nécessaire. Plusieurs Pères, se référant sans doute à Lev., XXVII, 16-21, supposent que l'offrande totale des biens résultait d'une promesse ou d'un vœu qu'il était criminel de ne pas accomplir intégralement. Cf. S. Jérôme, *Epist.* CXXX, t. XXII, col. 1118; S. Augustin, *Serm.* CXLVIII, 2, t. XXXVIII, col. 799; S. Grégoire, *Epist.* I, 34, t. LXXVII, col. 488.

3° A cette même époque vivaient à part, sur le bord de la mer Morte et dans l'oasis d'Engaddi, les esséniens, totalement séparés du reste de la société juive. Une de leurs lois fondamentales était la communauté des biens. Pour faire partie de leur association, il fallait mettre

son patrimoine à la disposition de tous, ne rien conserver en propre, ne rien vendre et ne rien acheter au sein de la communauté, vivre dans la pauvreté en recevant d'une caisse commune ce qui était strictement nécessaire pour la nourriture, le vêtement, les soins en cas de maladie, verser à cette caisse le produit de son travail, ne rien emporter en voyage, etc. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 3, 4, 8, 9; Philon, *Quod omnis probus liber*, 12, 13, édit. Mangey, t. II, p. 457, 458, 632, 633. Les écrivains du Nouveau Testament ne font aucune mention des esséniens et les laissent cantonnés dans leur orgueilleux et stérile particularisme. Les pharisiens les avaient en horreur, à cause de leur prétention à être des Juifs parfaits. Ils disaient à propos de leur communisme : « Celui qui dit : le mien est à toi et le tien est à moi, est un niais. » *Pirké aboth* V, 14. Les doctrines singulières des esséniens, leur fidélité servile à la loi, leur éloignement systématique du Temple, l'étrangeté de leur manière de vivre ne permetttent pas de dire que les premiers chrétiens aient voulu les imiter. Ceux-ci avaient pour se guider les exemples de la vie menée en commun par les Apôtres, les exemples et les conseils du Sauveur; et si le divin Maître voulut mener une vie qui, au regard des biens de ce monde, avait quelque analogie avec celle des esséniens, il ne lui était pas nécessaire de recourir à eux pour en avoir l'inspiration. L'esprit et la pratique du détachement et de la charité fraternelle résultaient, comme une conséquence toute naturelle, des enseignements qu'il apportait au monde. D'ailleurs cette vie d'obéissance et de pauvreté en commun n'était pas totalement étrangère aux anciens Israélites; elle avait dû être la vie de ces « fils de prophètes » qui se groupaient autour de Samuel, d'Élie, d'Élisée et d'autres pieux personnages. I Reg., X, 10; III Reg., XX, 35; IV Reg., II, 3; IV, 38, etc.

4° Le système inauguré par l'Église de Jérusalem ne pouvait être que transitoire. Les esséniens excitaient l'admiration du peuple par leur pauvreté volontaire et leur charité. Il était bon de montrer que la doctrine nouvelle avait la puissance de faire pratiquer ces grandes vertus par tous ses adhérents. Mais vint le jour où toutes les propriétés furent vendues et où il devint fort difficile d'entretenir une société nombreuse, incapable de se suffire par son seul travail et n'ayant rien à espérer de ses anciens coreligionnaires. Quand saint Paul vint à Jérusalem après ses premières missions, les trois apôtres qui se trouvaient alors dans la capitale durent le prier de se souvenir des pauvres. Gal., II, 10. Il fut fidèle à cette recommandation. Voir AUMÔNE, t. I, col. 1251. L'expérience montrait qu'au point de vue de la propriété, la pratique du conseil ne pouvait devenir la règle générale parmi les chrétiens.

5° Les Apôtres, dans leurs Épîtres, ne disent rien qui ait trait directement à la propriété. Saint Jacques, qui avait sous les yeux le contraste existant entre les pauvres de son église chrétienne et les riches propriétaires du judaïsme sadducéen, maudit ces derniers et les compare à la victime qui se repaît encore le jour où on va l'égorger. Jacob., V, 1-6. Saint Paul recommande de ne pas attacher son cœur à ce que l'on possède. I Cor., VII, 30. Il veut que les ministres de Dieu, qui possèdent tout dans l'ordre spirituel, II Cor., VI, 10, se contentent, pour toute propriété, de ce qui est indispensable à la nourriture et au vêtement. I Tim., VI, 8. Dans le cours de ses missions, l'Apôtre fut mis en rapport avec des personnes qui disposaient de propriétés considérables, Priscille et Aquila, qui entretenaient une communauté chrétienne dans leur maison, à Corinthe, I Cor., XVI, 19, et à Rome, Rom., XVI, 5, Philémon, auquel il demande l'hospitalité, Philem., 22, etc. Des patriciens de Rome ne tardèrent pas à suivre les exemples de ces premiers chrétiens et à mettre à la disposition de leurs frères dans la foi leurs maisons, pour y célébrer leur culte, leurs domaines ruraux, pour y creuser leurs sépultures. H. LESÊTRE.

PROSÉLYTE (Septante : προσήλυτος; Vulgate : *proselytus*), étranger qui adhère plus ou moins complètement à la religion juive.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Le mot προσήλυτος est particulier au grec de l'Ancien Testament et ne se trouve pas chez les classiques. Dans la Genèse, XLVII, 9, Aquila traduit *mâgûr*, « séjour à l'étranger », ἡμέραι ἃς παροικῶ, *peregrinatio*, par προσηλύτευσις. Dans l'Exode, XII, 40, les Septante traduisent *gêr*, « étranger », par προσήλυτος, *colonus*. Dans Ézéchiel, XIV, 7, les mots *hag-gêr 'ăšêr yâgûr beyšrâ'êl*, « l'étranger qui réside en Israël », sont rendus dans les Septante par προσηλύτοι οἱ προσηλυτευόντες ἐν τῷ Ἰσραήλ, et dans la Vulgate par *de proselytis quicumque advena fuerit in Israel*, « quiconque des étrangers se sera établi en Israël. » Le mot prosélyte est encore employé pour désigner les étrangers, *gêrim*, qui habitent parmi les Israélites, I Par., XXII, 2; II Par., II, 17; XXX, 25; Tob., I, 8 (7). En somme, dans les versions de l'Ancien Testament, ce mot signifie simplement « étranger ».

II. À L'ÉPOQUE DU NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Signification du mot.* — Notre-Seigneur accuse les scribes et les pharisiens de courir les mers et la terre pour faire un prosélyte qu'ils conduisent ensuite à la perdition. Matth., XXIII, 15. Le mot ne signifie plus seulement « étranger »; car alors la remarque du Sauveur ne se comprendrait pas. Il s'agit d'un étranger conquis à la croyance et à la pratique religieuse des Israélites. A la Pentecôte, l'écrivain sacré signale la présence à Jérusalem d'« hommes pieux de toutes les nations », tant juifs que prosélytes. Act., II, 5, 11. Ici encore les prosélytes sont autre chose que de simples étrangers. D'autres noms éclairent la signification du précédent. Des étrangers sont appelés φοβούμενοι τὸν θεόν, *timentes Deum*, les « craignant Dieu », Act., X, 2, 22; XIII, 16, 26; σεβόμενοι τὸν θεόν, *colentes Deum*, les « servant Dieu », Act., XVI, 14; XVIII, 7, ou simplement σεβόμενοι, *colentes*, Act., XIII, 50; XVII, 4, 17, et une fois σεβόμενοι προσήλυτοι, *colentes advenæ*, « étrangers servant » Dieu. Act., XIII, 43. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 2. Ces noms différents désignent les *gêrim* ou « étrangers » qui ont adhéré de quelque façon à la religion juive. Dans la Mischna, le mot *gêr*, traduit par προσήλυτος, dans les versions, prend souvent ce sens spécial d'étranger converti. Cf. *Bikkurim*, I, 4, 5; *Schekalim*, I, 3, 6; VII, 6, etc. De *gêr*, les talmudistes ont même tiré le verbe *nitgayyêr*, « se convertir ». Cf. *Pea*, IV, 6; *Challa*, III, 6; *Pesachim*, VIII, 8, etc. Comme en araméen *gêr* devient *giyyorâ'*, les Septante ont créé le mot γειώρας, Exod., XII, 19; Is., XIV, 1, pour désigner les réunions d'étrangers qui se joignent aux Israélites. Ainsi, les deux mots *gêr* et προσήλυτος ont perdu, dans la littérature juive, leur sens primitif pour en prendre un autre plus spécial. Philon, *De monarch.*, I, 7, édit. Mangey, t. II, p. 219, définit les προσηλύτους ἀπὸ τοῦ προσεληλυθέναι καινῇ καὶ φιλοθέῳ πολιτείᾳ, « de ce qu'ils s'approchent d'un genre de vie nouvelle dans laquelle on aime Dieu. » Dans l'*Évangile de Nicodème*, 2, il est dit : « Que sont les prosélytes? On lui dit : Ce sont ceux qui sont nés enfants des Hellènes et maintenant sont devenus Juifs. » Les Pères parlent des prosélytes dans le même sens; ainsi saint Justin. *Dial. cum Tryph.*, 23, 122, t. VI, col. 525, 560, qui emploie le terme γιώρας pour désigner la réunion des prosélytes; saint Irénée, *Adv. hæres.*, III, XXI, 1, t. VII, col. 946, qui appelle Théodotion et Aquila des « Juifs prosélytes »; Tertullien, *Adv. jud.*, 1, t. II, col. 597, etc. Philon emploie parfois, comme synonymes de προσήλυτος, les mots

ἐπήλυτος, qu'on retrouve dans les Septante, Job, xx, 26, ἐπήλυτης et ἔπηλυς.

2° *La propagande juive.* — 1. Les Juifs ne jouissaient pas d'une grande faveur dans l'ancien monde gréco-romain. Les écrivains classiques les traitent souvent avec mépris, haine et injustice. Cf. Tacite, *Hist.*, v, 4, 5, 8; Plutarque, *Sympos.*, iv, 5; Juvénal, *Sat.*, vi, 160; xiv, 97, 98, 103-106; Ammien Marcellin, xxii, 5, etc. D'autre part les Juifs, par leur particularisme outré, leur antipathie pour les étrangers, le caractère de leur dogme et de leur morale, si surprenants pour des païens, semblaient destinés à rester confinés dans leur isolement. Mais la Providence avait ici très manifestement des vues en contradiction avec les prévisions humaines. Les prosélytes juifs devaient fournir à la propagande chrétienne des âmes toutes préparées. La loi mosaïque devenait ainsi le vestibule de l'Évangile, non seulement par son action préparatoire à la rédemption et au règne messianique, mais encore par une influence directe sur les âmes des Juifs et sur celles que conquéraient les Juifs. C'en fut assez pour que ce peuple longtemps jaloux de ses prérogatives, qu'il tenait pour incommunicables, travaillât à y associer des étrangers, et pour que ces derniers, malgré leurs préjugés contre une religion d'assez mauvais renom parmi eux, se missent à l'étudier et à l'embrasser en grand nombre. Il y a là un phénomème dont les explications naturelles ne suffisent pas à rendre compte d'une manière adéquate. — 2. A vrai dire, cette adoption des étrangers dans le sein d'Israël, inaugurée à la sortie d'Égypte, Exod., xii, 38, n'avait ensuite pris quelque développement que dans les pays de l'exil, où le contact immédiat des Juifs permettait de mieux apprécier leur religion. Tob., i, 7; Esth., viii, 17. Mais la propagande ne devint vraiment active et systématique que dans l'empire romain. Notre-Seigneur constate ce zèle, parfois exclusif et funeste dans ses résultats. Matth., xxiii, 15. Saint Paul l'attribue à la conviction qu'avait le Juif d'être « le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, le docteur des ignorants, le maître des enfants, ayant dans la Loi la règle de la science et de la vérité », et il lui reproche de ne pas pousser son zèle jusqu'à s'instruire lui-même. Rom., ii, 19-21. — 2. La propagande eut tant de succès, dans le monde gréco-romain, que seuls, parmi les adeptes des cultes orientaux, ceux du culte d'Isis et de Mithra l'emportaient sur ceux du judaïsme. Josèphe, *Cont. Apion.*, ii, 10, constate que les Juifs étaient plus éloignés des Grecs par la distance que par les idées, et que beaucoup d'entre ces derniers avaient adhéré au judaïsme, bien que tous n'y eussent pas persévéré. Il ajoute, *Cont. Apion.*, ii, 39 : « Depuis longtemps beaucoup désirent s'associer à notre manière de servir Dieu. Il n'y a pas de ville grecque ou barbare, pas de nation chez laquelle ne se soit introduite la coutume de célébrer le septième jour, que nous passons dans le repos, et où l'on n'observe les jeûnes, les allumages de lampes et les abstinences de mets qui nous sont défendus. On s'efforce d'imiter notre mutuelle entente, notre libéralité, notre application aux métiers, notre patience dans les tourments que nous endurons pour nos lois. » Des témoignages analogues sont fournis par Tertullien, *Ad. nation.*, i, 13, t. i, col. 579; Sénèque, dans S. Augustin, *De civ. Dei*, vi, 11, t. xli, col. 192; Dion Cassius, xxxvii, 17. Les prosélytes étaient en nombre à Antioche, cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, iii, 3; à Antioche de Pisidie, Act., xiii, 16, 26, 43, 50; à Thessalonique, Act., xvii, 4; à Athènes, Act., xvii, 17, et à Rome. Cf. Horace, *Sat.*, I, ix, 68-72; Sénèque, *Epist.* xcv; Perse, v, 179-183; Ovide, *De art. am.*, i, 75, 415; Tibulle, i, 3; v, 18; Juvénal, *Sat.*, xiv, 96-106, etc. Les femmes étaient plus nombreuses et plus empressées que les hommes à embrasser le judaïsme. Act., xiii, 50; xvii, 4. Certains Juifs faisaient profession de les initier à la connaissance et à la pratique de la loi mosaïque. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, iii, 5. A Damas, la majorité des femmes étaient prosélytes. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, xx, 2. A Rome, des femmes célèbres, comme Fulvie, pratiquaient le judaïsme, et d'autres, comme Poppée, femme de Néron, lui étaient favorables. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, iii, 5; XX, viii, 11. Non contents de s'affilier au judaïsme, de nobles étrangers venaient faire acte de religion à Jérusalem même, comme le ministre de la reine Candace, Act., viii, 27, et la reine Hélène d'Adiabène, qui se fit construire un palais dans la Ville sainte et se montra si généreuse envers les Juifs dans des circonstances difficiles. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, ii-iv.

3° *Causes du succès de cette propagande.* — 1. Dieu favorisait, sans nul doute, une œuvre dont la réalisation rentrait dans ses plans; mais il la laissait s'exécuter par des moyens humains. De leur côté, les Juifs avaient été saisis par un zèle véritable pour la propagation de leurs idées religieuses. Plus leurs adhérents devenaient nombreux dans les villes étrangères, plus leur influence se consolidait. Les hommes vraiment sincères et religieux y voyaient un gain pour la cause de la vérité et aussi pour la gloire de leur nation, Luc., ii, 32; les autres regardaient cette extension comme un acheminement vers cette conquête du monde et cette domination universelle sur les peuples, que les prophéties semblaient promettre à Israël. Dans ce but, on employait des moyens divers. Pour convertir les Iduméens et ensuite les Ituréens, Jean Hyrcan et Aristobule leur donnèrent à choisir entre la mort, l'exil ou la circoncision. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, ix, 3; xi, 3. Parfois, des fanatiques imposaient la circoncision par violence. Cf. Josèphe, *Vit.*, 23. D'autres faisaient de la propagande par des moyens ou pour des motifs peu avouables. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, iii, 5. Les procédés employés étaient le plus souvent de toute autre nature; mais les instances ne faisaient jamais défaut pour déterminer une adhésion. De là le mot d'Horace, *Sat.*, I, iv, 142 : *Veluti te Judæi, cogemus in hanc concedere turbam*, « nous te forcerons, comme font les Juifs à prendre rang dans cette foule. » — 2. La doctrine israélite exerçait une forte attraction sur les esprits sérieux qui, fatigués des hontes du paganisme et des pauvretés intellectuelles du scepticisme, cherchaient une base solide à la croyance, un appui à l'espérance d'un avenir meilleur et une satisfaction à la fois digne et positive au besoin de Dieu qui torture le cœur humain. Les âmes ainsi disposées apprenaient que les Juifs possédaient des traditions merveilleuses et des données incomparables sur les questions qui intéressent la vie de l'âme; qu'ils avaient en main des livres sacrés du plus haut intérêt; que ces livres sacrés, sur le désir d'un Ptolémée d'Égypte, avaient été traduits en grec, pour être mis à la portée de tous les penseurs du monde gréco-romain; que ces livres étaient interprétés par des docteurs compétents et que plusieurs d'entre ces derniers, formés dans les célèbres écoles d'Alexandrie, cherchaient à montrer que ce qu'il y avait de meilleur et de plus élevé chez les grands philosophes de la Grèce ne différait guère de l'enseignement que professaient les livres juifs. En fallait-il davantage pour pousser beaucoup d'âmes à une étude qui promettait de leur donner satisfaction? L'expérience leur en montrait d'ailleurs l'à-propos. — 3. Les motifs qui déterminaient les prosélytes n'avaient pas toujours la même noblesse. Ceux du temps d'Esther, viii, 17, désiraient surtout, sans doute, échapper à des représailles ou partager la faveur dont jouissaient alors les Juifs. Les étrangers transportés en Samarie pendant la captivité ne devinrent juifs que par peur. IV Reg., xvii, 26-29. D'autres, à l'époque romaine, tendaient surtout à partager les privilèges accordés aux Juifs par l'autorité, l'exemption

du service militaire, par exemple. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, x, 13. Ceux qui voulaient profiter de l'influence, du crédit, de l'assistance des Juifs dans une ville, embrassaient le judaïsme. On en faisait autant en vue d'un mariage, cf. Josèphe. *Ant. jud.*, XVI, vii, 6, ou d'intérêts qui n'avaient rien de religieux. Toutefois le nombre de ceux qui devenaient prosélytes sans vraie conviction se tenait dans des limites relativement restreintes, à raison des sarcasmes dont les Juifs étaient l'objet de la part de la populace païenne, cf. Horace, *Sat.*, I, iv, 142; Martial, vi, 29, 34, 81; xi, 95; xii, 37, et des mesures sévères que le gouvernement prenait contre eux de temps à autre. Cf. Tacite, *Ann.*, ii, 85; Suétone, *Claud.*, 25; *Domit.*, 12. — 4. Tout en tenant compte des abus qui se produisirent naturellement, il est juste de reconnaître le succès de la propagande juive, le zèle qui portait des scribes et des pharisiens à traverser les mers et à parcourir la terre pour y travailler, Matth., xxiii, 15, et aussi le réel dévouement des nouveaux prosélytes qui adhéraient à une doctrine élevée, sans doute, mais qui en même temps s'assujettissaient à des pratiques assez onéreuses. Il est à regretter cependant que les missionnaires juifs aient trop souvent communiqué à leurs prosélytes l'esprit d'orgueil et de formalisme qui les caractérisait eux-mêmes, de manière à faire de leurs nouveaux disciples, ainsi que Notre-Seigneur le leur reproche, « des fils de géhenne, deux fois plus qu'eux-mêmes. » Même convertis au christianisme, ces prosélytes seront pour l'Église naissante une cause de grandes difficultés. Voir Judaïsants, t. iii, col. 1778.

4° *Les prosélytes juifs.* — 1. Ainsi qu'il fallait s'y attendre, il y avait parmi ces prosélytes des convertis inconstants, comme l'avoue Josèphe, *Cont. Apion.*, ii, 10, et d'autres qui n'acceptaient la loi juive qu'en partie. C'est à eux que saint Paul écrivait : « Je déclare encore une fois à tout homme qui se fait circoncire, qu'il est tenu d'accepter la loi tout entière. » Gal., v. 3. Cependant, on passait outre quelquefois. Ainsi, quand Izate, fils d'Hélène et roi d'Adiabène, voulut se faire circoncire pour devenir juif parfait, sa mère s'y opposa, pour ne pas causer de troubles dans le royaume; mais un marchand juif, du nom d'Ananias, déclara au roi « qu'on pouvait parfaitement servir la divinité sans la circoncision, pourvu qu'on fût résolu à adopter les antiques coutumes des Juifs, qui importaient bien davantage que la circoncision ». Josèphe, *Ant. jud.*, XX, ii, 4. Un autre Juif, nommé Éléazar, meilleur interprète de la Loi, donna ensuite une décision contraire à Izate, qui se fit circoncire. Il n'en est pas moins à penser que beaucoup partageaient les idées d'Ananias. Ils croyaient au Dieu unique, dont aucune représentation n'était permise; ils l'honoraient, fréquentaient les synagogues et observaient la loi mosaïque, mais en se bornant aux points principaux. Ce sont ces hommes que l'on désignait sous le nom de σεβόμενοι ou φοβούμενοι τὸν θεόν, *colentes* ou *timentes Deum*, « ceux qui servent » ou « craignent Dieu ». Act., xiii, 43; x, 2, etc. Les anciennes inscriptions latines enregistrent de temps en temps quelque *metuens* ou observateur des coutumes juives. Cf. *Corp. insc. lat.*, t. v, 1, 88; t. vi, 29759, 29760, 29763; t. viii, 4321, etc. — 2. Or, ces hommes vivant à la juive ne sont pas de véritables prosélytes. On les appelle ordinairement *gêrê haš-ša'ar*, « prosélytes de la porte », tandis que les autres sont nommés *gêrê haṣ-ṣédéq*, « prosélytes de justice ». Mais l'identification des « hommes craignant Dieu » et des « prosélytes de la porte » est arbitraire; la Mischna ne la connaît pas. Celle-ci distingue seulement entre le *gêr*, l'étranger proprement dit, et le *gêr tôšâb*, l'étranger colon, qui habite au milieu du peuple d'Israël. Le *gêr haš-ša'ar* ne serait pas autre chose que ce dernier, l'étranger qui habite dans les portes ou le pays d'Israël, la porte étant prise souvent pour la ville elle-même. Deut., xii, 12; xiv, 27; III Reg., viii, 37, etc. Voir Porte, col. 548. Cet étranger devait se soumettre aux lois imposées à tous les hommes qui n'étaient pas juifs, c'est-à-dire à ce que l'on appelait les sept commandements des fils de Noé concernant : 1° l'obéissance aux juges; 2° le blasphème; 3° le culte des idoles; 4° l'impureté; 5° le meurtre; 6° le vol; 7° la chair avec le sang. Gen., ix, 4. Cf. *Sanhedrin*, 56 *b*. Il va de soi que, depuis la conquête romaine surtout, les Grecs, Romains et autres étrangers établis en Palestine se mettaient fort peu en peine d'observer ces sept lois noachiques, de telle façon qu'aucune différence pratique ne subsistait plus entre l'étranger vivant au milieu des juifs et l'étranger résidant hors de Palestine. Les noms de *gêr*, de *gêr tôšâb* et de *gêr haš-ša'ar* ne représentaient donc plus des situations différentes. — 3. Les hommes « craignant » ou « servant Dieu » sont ainsi en dehors des deux autres classes. Corneille, par exemple, « religieux et craignant Dieu, ainsi que toute sa maison, faisait beaucoup d'aumônes au peuple et priait Dieu sans cesse. » Act., x, 2. Mais il n'était pas circoncis; saint Pierre craignait de se commettre avec quelqu'un qui n'appartenait pas au judaïsme, Act., x, 10-16, et les fidèles s'étonnèrent beaucoup que le Saint-Esprit descendit sur des gentils. Act., x, 45; xi, 3. Les hommes tels que Corneille n'étaient pas regardés comme juifs, parce qu'ils n'avaient pas reçu la circoncision; et cependant, par leurs croyances et leurs pratiques, ils étaient aussi proches des Juifs sincèrement pieux qu'éloignés du commun des païens. Les convertis de cette espèce s'étaient multipliés autour des juiveries officielles, et l'appoint qu'ils fournirent au christianisme naissant dépassa probablement celui qui lui vint des Juifs proprement dits. Ce judaïsme incomplet ne comptait pas aux yeux des Juifs de stricte observance, comme le montre l'appréciation des judéo-chrétiens de Jérusalem au sujet du baptême de Corneille. Beaucoup s'en contentaient cependant, n'attachant qu'une importance secondaire au rite de la circoncision, qui, d'ailleurs, les décélait et leur attirait des sarcasmes dans les thermes publics. Voir Circoncision, t. ii, col. 778. Aussi est-il probable que, parmi les Juifs de la dispersion, la propagande religieuse n'obtenait pas toujours tout son effet; beaucoup se décidaient à vivre a la juive; les vrais prosélytes allant jusqu'à recevoir la circoncision étaient beaucoup moins nombreux. On le conclut des mentions fréquentes qui sont faites dans les Actes des hommes « craignant Dieu ». Il n'y a donc pas de valeur à attacher à la division des prosélytes adoptée par certains auteurs, qui distinguent les prosélytes « de la porte » et les prosélytes « de justice ». Les Juifs ne reconnaissaient d'autres prosélytes que ces derniers. Depuis la conquête grecque, la Palestine ne comptait plus guère de prosélytes « de la porte », ou étrangers soumis aux lois noachiques. Quant aux hommes « craignant Dieu », sans aller jusqu'à l'adoption complète de la loi mosaïque, ils avaient une religion bien supérieure à celle des prosélytes « de la porte », anciens ou nouveaux.

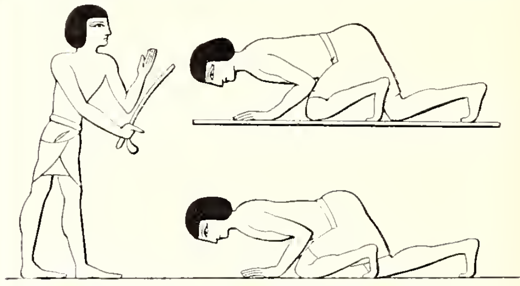
5° *Obligations et droits des prosélytes.* — 1. Pour devenir prosélyte de justice, c'est-à-dire prosélyte complet et véritable, cf. Matth., iii, 15, il fallait tout d'abord se soumettre à trois conditions, la circoncision, le baptême ou ablution conférant la pureté légale et un sacrifice. Les femmes se contentaient des deux dernières conditions. Cf. *Keritholh*, 81 *a*; *Yebamoth*, 46 *a*; *Pesachim*, viii, 8; *Eduyoth*, v, 2; etc. La circoncision incorporait le gentil au peuple juif, l'ablution le purifiait selon la loi lévitique et le sacrifice expiait ses péchés. Après la destruction du Temple, la troisième condition devint naturellement impossible à remplir.

— 2. Les prosélytes devaient se conformer à toute la loi mosaïque et acquitter toutes les redevances sacrées. Cf. Gal., v, 3; *Bikkurim,* I, 4; *Schekalim,* I, 3, 6; *Pea,* IV, 6; *Challa,* III, 6, etc. Cependant ils n'étaient tenus à ces redevances que pour les biens acquis postérieurement à leur conversion. Cf. *Pea,* IV, 6; *Challa,* III, 6; *Chullin,* X, 4. Les frères nés avant la conversion de leur mère n'étaient pas obligés au lévirat. Cf. *Yebamoth,* XI, 2. Aux filles nées avant la conversion de leur mère ne s'appliquait pas non plus la loi du Deutéronome, XXII, 13-21. Cf. *Kethuboth,* IV, 3. Les jeunes filles prosélytes ne pouvaient épouser un prêtre; les filles de prosélytes ne le pouvaient que si elles descendaient d'un côté d'ancêtres israélites, à la dixième génération au plus. Cf. *Yebamoth,* VI, 5; *Kidduschin,* IV, 7; *Bikkurim,* I, 5. Les jeunes filles prosélytes pouvaient épouser ceux que le Deutéronome, XXIII, 1, 2, interdit aux juives de prendre pour époux. Cf. *Yebamoth,* VIII, 2. Elles n'avaient pas le bénéfice de la loi de l'Exode, XXI, 22. Cf. *Baba kamma,* V, 4. Elles étaient cependant obligées par celle des Nombres, V, 11-28. Cf. *Eduyoth,* V, 6. — 3. En principe, les prosélytes étaient assimilés aux Juifs de naissance; en réalité, il subsistait entre les uns et les autres une distinction notable. Au prosélyte, en effet, manquait toujours la descendance d'ancêtres juifs. « Quand un prosélyte apporte ses prémices, il ne récite pas la confession indiquée Deut., XXVI, 3, parce qu'il ne peut pas dire : Que tu as juré de nous donner. Si sa mère était israélite, il peut réciter la confession. Si le prosélyte prie à part, il doit dire : Dieu des pères d'Israël. S'il prie dans la synagogue, il doit dire : Dieu de vos pères. Si sa mère était israélite, il doit dire : Dieu de nos pères. » *Bikkurim,* I, 4. Il y avait là comme une ligne de démarcation que le prosélyte ne pouvait franchir et qui lui rappelait sans cesse son origine. D'ailleurs le rang qu'il devait occuper dans la société juive lui était ainsi assigné : « Le prêtre a le pas sur le lévite, le lévite sur l'Israélite, l'Israélite sur le bâtard, le bâtard sur le nathinéen, le nathinéen sur le prosélyte, le prosélyte sur l'esclave affranchi. » *Horayoth,* III, 8.

6° *Les interdictions.* — D'après la loi du Deutéronome, XXIII, 2, 3, il était interdit de recevoir dans l'assemblée de Jéhovah, c'est-à-dire dans la société des Israélites, même à la dixième génération, par conséquent à jamais, comme l'explique le texte, le *mamzer,* l'Ammonite et le Moabite. Voir MAMZER, col. 637. On ne pouvait donc recevoir de prosélytes ayant cette origine. Mais, avec le temps, il devint impossible de remonter très haut dans la généalogie des étrangers qui demandaient à faire profession de judaïsme. Aussi les docteurs se montrèrent-ils faciles sur ce point, pour la raison que les Ammonites et les Moabites visés par la Loi n'existaient plus depuis longtemps. Cf. *Yadayim,* IV, 4. Les Iduméens et les Égyptiens pouvaient être reçus à la troisième génération. Deut., XXIII, 7, 8. Vers l'époque évangélique, cette troisième génération datait de fort loin. Il ne subsistait donc aucune difficulté pour recevoir au prosélytisme ceux de ces nations qui le sollicitaient. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, IX, 1; XI, 3; XV, 4, 7, 9. Pratiquement, la porte était ouverte à tous; les conditions imposées étaient par elles-mêmes assez onéreuses pour qu'on n'exigeât pas de celui qui les acceptait volontairement des garanties trop difficiles à fournir. Le prosélytisme juif put donc ainsi se donner libre carrière, et préparer inconsciemment à l'Évangile de dévoués disciples et un certain nombre d'adversaires acharnés.

Voir Slevogt, *De proselytis Judæorum,* Iéna, 1651, et dans Ugolini, *Thesaurus,* t. XXII, p. 841; Müller, *De proselytis,* dans le même volume d'Ugolini; Wähner, *De Ebræorum proselytis,* Gœttingue, 1743; Danz, *Cura Judæorum in conquirendis proselytis, ad Matt.,* XXIII, 15, dans *Nov. Test. ex Talmude illustratum* de Meuschen, 1736, p. 649-676; Lübkert, *Die Proselyten der Juden,* dans *Stud. und Krit.,* 1835, p. 681-700; Weill, *Le prosélytisme chez les Juifs selon la Bible et le Talmud,* Strasbourg, 1880; Friedlaender, *La propagande religieuse des Juifs grecs avant l'ère chrétienne,* dans la *Revue des études juives,* t. XXX, 1895, p. 161-181; et surtout Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J.-C.,* Leipzig, t. III, 1898, p. 102-135, qui donne tous les textes et toutes les références sur le sujet. H. LESÊTRE.

PROSTERNEMENT, attitude qu'on prend en se mettant à genoux devant quelqu'un et en inclinant la tête vers le sol. — En prenant cette posture, on témoigne qu'on se fait humble et petit devant celui auquel on veut rendre hommage, qu'on remercie ou dont on attend quelque faveur. Les hommes se prosternent en diverses circonstances : — 1° *Devant Dieu.* Ainsi font Éliézer, Gen., XXIV, 52; Moïse, pendant quarante jours et quarante nuits, Deut., IX, 18; Tobie et sa famille, pendant trois heures, Tob., XII, 22; Judith et les Israélites ses compatriotes, Judith, VII, 4; IX, 1; X, 1, 20; les Machabées, II Mach., X, 4, une fois pendant trois jours. II Mach., XIII, 12. Le Psalmiste invite son peuple à se prosterner devant Jéhovah pour l'adorer. Ps. XCV (XCIV), 6, et il annonce que les nations se prosterneront devant lui. Ps. LXVIII (LXVII), 31; LXXII (LXXI), 9. Le Sauveur



182. — Serviteurs prosternés devant leur maître. D'après Champollion-Figeac, *L'Égypte ancienne,* dans *l'Univers pittoresque,* de Didot, 1839, pl. 38.

se prosterna trois fois devant son Père pendant son agonie. Matth., XXVI, 39; Marc., XIV, 35. Les vingt-quatre vieillards sont prosternés devant le trône de Dieu dans le ciel. Apoc., IV, 10. — 2° *Devant les idoles.* La Loi défendait de se prosterner devant des images taillées. Lev., XXVI, 1. C'est ce que faisaient les idolâtres. Is., XLIV, 19; XLVI, 6. Voir t. I, fig. 36, col. 234. Naaman était obligé, par son service auprès du roi de Syrie, de se prosterner devant le dieu Remmon. IV Reg., V, 18. A Babylone, on se prosterne pour adorer la statue de Nabuchodonosor. Dan., III, 6, 10, 15. — 3° *Devant les anges.* Lot se prosternait le visage contre terre pour accueillir les anges qui le visitent à Sodome. Gen., XIX; 1. — 4° *Devant le roi.* On voit se prosterner devant David Abigaïl, I Reg., XXV, 23, Miphiboseth, II Reg., IX, 8, et Séméï, II Reg., XIX, 18. Esther se prosterna devant Assuérus. Esth., VIII, 3. Les subalternes n'approchaient d'un roi qu'en rampant ou en se prosternant. Voir t. II, fig. 541, col. 1637. Sur l'obélisque de Salmanasar II, on voit Jéhu prosterné devant le roi assyrien. Voir t. I, fig. 37, col. 235. — 5° *Devant un grand.* Joseph voit en songe les gerbes de ses frères se prosterner devant la sienne, le soleil, la lune et onze étoiles se prosterner devant lui, et son père se demande si les parents et les frères de Joseph auront à se prosterner de même. Gen., XXXVII, 7, 9, 10. C'est pourtant ce qui arriva plus tard. Gen., XLII, 6. En Égypte, on se prosternait ainsi devant un dignitaire (fig. 182). Joseph à

son tour, se prosterne devant son père. Gen., XLVIII, 12. Achior se prosterne devant Judith, XIII, 30. Plus tard, le centurion Corneille se prosterne devant saint Pierre, Act., X, 25, et le geolier de Philippes devant Paul et Silas. Act., XVI, 29. — 6° *Devant celui qu'on sollicite.* Il faut se prosterner devant celui pour lequel on a répondu, afin d'être délivré de la caution. Prov., VI, 3. On se prosterne devant le créancier pour obtenir remise de la dette. Matth., XVIII, 26, 29. Abraham se prosterne devant le peuple d'Hébron afin d'obtenir qu'on lui vende la caverne de Macpelah. Gen., XXIII, 7. — *Devant Jésus-Christ.* Les Mages se prosternent pour l'adorer. Matth., II, 11. Saint Jean-Baptiste se reconnaît indigne de se prosterner devant lui pour détacher les cordons de ses sandales. Marc., I, 7. Devant lui se prosternent ceux qui demandent une faveur, le chef de la synagogue, Marc., V, 22; l'hémorrhoïsse, Marc., V, 33; Luc., VIII, 47; la Chananéenne, Marc., VII, 25; le père du possédé, Matth., XVII, 14; le lépreux, Luc., V, 12; le démoniaque, Luc., VIII, 28, et ceux qui veulent adorer et témoigner leur reconnaissance, Pierre, après la pêche miraculeuse, Luc., V, 8, et l'aveugle-né après sa guérison. Joa., IX, 38.

H. LESÊTRE.

PROSTITUTION (hébreu : *zenût, zenûnîm, taznût*; Septante : πορνεία; Vulgate : *fornicatio, prostitutio*), genre de vie dans lequel on s'abandonne et on provoque à l'impudicité.

I. EN ÉGYPTE ET EN CHANAAN. — 1° Le climat égyptien et le caractère sensuel du culte rendu à une multitude de dieux et de déesses ne pouvaient que favoriser l'immoralité sur les bords du Nil. La Bible cite les exemples du pharaon contemporain d'Abraham, Gen., XII, 15, 16, et de la femme de Putiphar, Gen., XXXIX, 7-12, dont la honteuse entreprise se trouve reproduite dans le conte des deux frères. Cf. Maspero, *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne,* Paris, 3e édit., p. 6. On sait quelles coutumes incestueuses présidaient aux mariages égyptiens. Voir INCESTE, t. III, col. 865. Hérodote, II, 48, 60, 64, parle de l'immoralité qui régnait en Égypte; mais il déclare que la prostitution ne s'y pratiquait pas dans les lieux sacrés, comme cela se faisait dans la plupart des autres pays. Cependant, dans les temples des dieux mâles, un véritable harem de femmes fournissait à la divinité des épouses, des concubines, des servantes, des musiciennes et des danseuses. Dans les temples des déesses, les femmes occupaient les premiers postes. Cf. Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben,* Tubingue, 1887, p. 399-401.

2° Chez les Chananéens, le culte d'Astarthé comportait partout la prostitution. Voir ASTARTHÉ, t. I, col. 1187. Non seulement des femmes, mais aussi des hommes exerçaient ce commerce infâme. Cf. Eusèbe, *Vit. Constant.,* III, 55, t. XX, col. 1120. Ce sont ces derniers que le Deutéronome, XXIII, 18, désigne sous le nom de *kelâbîm,* « chiens ». Les pires impudicités se commettaient en l'honneur de la déesse, à Byblos, à Aphéca, dans le Liban, voir t. I, col. 734, et dans toute la Syrie, d'où son culte se propagea ensuite dans le monde grec. Cf. Lucien, *De dea Syra;* Dœllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. II, p. 241-244; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 84-92. On trouve dans la Genèse les traces de l'influence exercée sur les mœurs des habitants par les exemples qui venaient des temples chananéens. A Sodome, ce sont tous les hommes de la ville, des enfants aux vieillards, qui se livrent au vice infâme et attirent sur eux la vengeance divine. Gen., XIX, 4-9; II Pet., II, 7. L'odieux inceste des deux filles de Lot avec leur père indique jusqu'à quel point le sens moral était oblitéré, même chez des femmes appartenant à la famille d'Abraham. Gen., XIX, 30-38. Un peu plus tard, on voit Thamar, belle-fille de Juda, jouer le rôle de prostituée auprès de son beau-père. Elle s'assied au bord du chemin et se voile le visage. A ce signe, Juda la prend pour ce qu'elle n'est pas, fait marché avec elle et convient de lui payer un chevreau. Celle-ci demande des gages qui lui sont accordés, et c'est à ces marques que Juda reconnaît ensuite celle à qui il s'est si facilement abandonné. L'acte qu'il s'est permis ne semble pas lui causer beaucoup de honte, car il en parle à un ami qu'il charge de porter le chevreau convenu. Il n'en songe pas moins à faire brûler Thamar, quand on lui dit que celle-ci s'est livrée à la prostitution. Gen., XXXVIII, 14-25. La peine portée contre Thamar ne visait pourtant pas la prostitution elle-même, mais la prévarication que Juda, en tant que chef de famille, avait à reprocher à la femme veuve d'un de ses fils et promise à un autre. La courtisane Rahab avait sa maison à Jéricho. Jos., II, 1. Samson alla chez une autre courtisane dans la ville philistine de Gaza. Jud., XVI, 1.

II. LA LÉGISLATION MOSAÏQUE. — 1° Moïse devait prémunir les Hébreux contre les dangers qu'ils courraient dans la terre de Chanaan, au point de vue des mœurs. Aussi commence-t-il en ces termes les articles de sa législation du mariage : « Vous ne ferez pas ce qui se fait dans le pays d'Égypte où vous avez habité, et vous ne ferez pas ce qui se fait dans le pays de Chanaan où je vous conduis. » Lev., XVIII, 3. Puis il défend le mariage entre frère et sœur, usité en Égypte, Lev., XVIII, 9, les unions incestueuses et les actes contre nature que se permettaient les Chananéens, et parfois aussi les Égyptiens. Lev., XVIII, 22, 23; XX, 16; cf. Hérodote, II, 46. Ces abominations ont souillé le pays, ont rendu ses habitants dignes d'être chassés, et attireraient sur l'Israélite la peine du retranchement. Lev., XVIII, 24-30; XX, 23. Il dit ensuite formellement : « Ne profane pas ta fille en la prostituant, de peur que le pays ne se livre à la prostitution et ne se remplisse de crimes. » Lev., XIX, 29. Aucune pénalité n'est pourtant assignée contre les coupables. Quand il s'agit de la fille d'un prêtre, il en est autrement; à cause du déshonneur qui rejaillit sur son père, la coupable est livrée au feu. Lev., XXI, 9. La défense de la prostitution est répétée avec plus d'insistance et de détail dans le Deutéronome, XXIII, 17, 18 : « Il n'y aura pas de prostituée (*qedêšâh,* πόρνη, *meretrix*) parmi les filles d'Israël, et il n'y aura pas de prostitué (*qâdêš,* πορνεύων, *scortator*) parmi les fils d'Israël. Tu n'apporteras pas dans la maison de Jéhovah, ton Dieu, le salaire d'une prostituée (*zônâh,* πόρνη, *prostibulum*), ni le salaire d'un chien (*kéléb,* κύων, *canis*) pour l'accomplissement d'un vœu; car l'un et l'autre sont en abomination à Jéhovah, ton Dieu. » Les prostitués sont désignés par les mots *qâdêš, qedêšâh,* « consacré, saint », qui étaient probablement en usage dans la langue d'un pays où la prostitution passait pour une fonction sacrée. Les Grecs donnaient aux mêmes individus le nom de ἱερόδουλοι, « serviteurs sacrés », hiérodules. Le mot *kéléb,* « chien », désigne ici le *qâdêš.* Dans l'Apocalypse, XXII, 15, les chiens sont également des impudiques. Parmi les fonctionnaires des temples phéniciens, l'inscription de Larnaca signale des *kalabu,* qui sont vraisemblablement les prostitués, *scorta virilia,* comme ont traduit les éditeurs du *Corp. inscr. semit.,* t. I, p. 92-99. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 220. Le chevreau promis par Juda à Thamar, Gen., XXXVIII, 17, était un de ces salaires de la prostitution qu'il n'eût pas été permis d'offrir en sacrifice.

2° Non contente d'interdire directement la prostitution, la loi la poursuivait encore dans ses moyens et dans ses effets. Il était défendu à l'homme et à la femme de prendre les habits l'un de l'autre. Deut., XXII, 5. Ce changement de costume favorisait les pires désordres; souvent, dans les temples idolâtriques, les hommes et surtout les prostitués s'affublaient de costumes fémi-

nins. Cf. Macrobe, *Saturnal.*, III, 8. Un prêtre ne pouvait épouser une *zonâh* (πόρνη, *scortum*) ni une *ḥălâlâh* (βεβηλωμένη, *prostibulum*). Lev., XXI, 7, 14. Ces deux termes désignent la courtisane. Voir COURTISANE, t. II, col. 1091. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 23, la défense d'épouser une prostituée s'étendait à tout Israélite. Enfin, la descendance de la prostitution ne pouvait jamais entrer dans la société israélite. Deut., XXIII, 2. Ce texte qui se rapporte au *mamzer*, voir MAMZER, t. IV, col. 637, comprend aussi très vraisemblablement le fruit de la prostitution.

III. LA PROSTITUTION EN ISRAËL. — La Loi la condamne sévèrement, mais ses prescriptions ne furent pas toujours observées. — 1° Dès le désert, les filles de Moab entraînèrent des Israélites à la débauche et à l'idolâtrie. Vingt-quatre mille de ces derniers furent punis de mort. Un Hébreu osa amener avec lui une Madianite jusque sous les yeux de ses frères. Phinées les perça tous les deux de la lance dans la *qubbâh*, κάμινος, *lupanar*. Le mot hébreu qui, par l'arabe a donné « alcôve », a dans la Mischna le sens que lui assigne la Vulgate. C'est un rendez-vous de prostitution. Num., XXV, 1-9. Sous les Juges, Jephté est le fils d'une courtisane; chassé plus tard de la maison paternelle, comme « fils d'une autre femme », il n'en devient pas moins chef du peuple. Jud., XI, 1, 2, 11. Samson se rend chez une prostituée de Gaza. Jud., XVI, 1. A Gabaa de Benjamin, les habitants veulent renouveler sur un lévite le crime de Sodome, abusent de sa concubine et la font mourir. Jud., XIX, 22-26. Les fils du grand-prêtre Héli commettent le mal avec les femmes qui servent à l'entrée du Tabernacle. I Reg., II, 22, 25.

2° Des prostituées étaient tolérées, peut-être à Jérusalem même, du temps de Salomon. Deux d'entre elles, des *zônôṭ*, πόρναι, *meretrices*, furent admises au tribunal de ce roi et provoquèrent son fameux jugement au sujet de leur enfant. III Reg., III, 16. Sous le roi Roboam, des prostituées se répandent dans le pays de Juda et les anciennes abominations chananéennes se reproduisent. III Reg., XIV, 24. Asa, petit-fils de Roboam, fait disparaître les prostituées du pays. III Reg., XV, 12. Mais il en demeure encore, et son fils Josaphat achève de les supprimer. III Reg., XXII, 47. Le roi Manassé installe dans le Temple même l'idole d'Astarthé, IV Reg., XXI, 7, et avec l'idole s'introduisent naturellement les hiérodules qui forment le cortège obligé de la déesse. Ces femmes habitaient des maisons qu'on leur avait bâties dans l'enceinte sacrée et elles s'occupaient à tisser des tentes pour la déesse. Josias chasse les prostituées et démolit leurs maisons. IV Reg., XXIII, 7. Le règne de Manassé fut la seule période durant laquelle la prostitution prit un caractère officiel et pénétra dans le Temple même comme élément constitutif d'un culte idolâtrique. Il est donc inexact et souverainement injuste d'affirmer, contrairement à tous les textes, qu'elle servait en partie à payer les frais du culte à Jérusalem. Le Deutéronome, XXXIII, 18, interdit formellement toute offrande souillée par une pareille origine. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, p. 506-516.

3° Les livres historiques ne font qu'une allusion à ce qui se passait dans le royaume d'Israël. Quand le cadavre du roi Achab fut ramené à Samarie, on lava le char ensanglanté qui l'avait porté dans une piscine où les prostituées se baignèrent. III Reg., XXII, 38. La Vulgate ne parle pas de prostituées, *zonôṭ*, et les Septante les remplacent par des porcs, ὕες. Il est présumable que dans le royaume du nord la prostitution avait pris beaucoup plus de développement que dans celui de Juda. Elle suivait naturellement le progrès de l'idolâtrie. De plus elle trouvait des exemples et des encouragements en Phénicie et en Syrie, où le culte des Astarthés avait à son service des foules d'hommes et de femmes voués à tous les genres d'impudicité. Cf. Lucien, *De dea Syra*, 19-27; Movers, *Die Phönizier*, Berlin, 1841, t. I, p. 677-681. Jéhu reproche publiquement à Jézabel, la Sidonienne, ses prostitutions et ses sortilèges. IV Reg., IX, 22.

4° Si les historiens fournissent peu de renseignements sur la prostitution parmi les Israélites, les autres écrivains sacrés reviennent assez fréquemment sur ce sujet. Dans les Proverbes, V, 20; VI, 24; VII, 5, la prostituée est appelée « étrangère », *nokriyâh*, ἀλλοτρία, *aliena*, *extranea*. Le parallélisme ne permet pas de s'y tromper :

La prostituée (*zônâh*) est une fosse profonde,
Et l'étrangère (*nokriyâh*) un puits étroit. Prov., XXIII, 27.

Il en faut conclure que, très souvent du moins, c'étaient des étrangères, des Syriennes, des Phéniciennes, qui se livraient à ce vice en Palestine, où l'on avait tort de tolérer leur présence. Néanmoins des filles d'Israël se laissaient aussi pervertir, comme l'indiquent clairement les prophètes. De vives exhortations sont adressées dans le livre des Proverbes à ceux qui seraient tentés de succomber à la provocation des séductrices. Prov., V, 3-6, 20; VI, 24-26; VII, 5-23; XXII, 14; XXIII, 27-35, etc. L'auteur de l'Ecclésiastique, IX, 3-9; XIX, 2, 3; XXVI, 8-12, etc., s'exprime de même. Job, XXXI, 1, 9, a fait un pacte avec ses yeux pour n'être pas séduit. Amos, II, 7, dit qu'en Israël le père et le fils vont vers la même fille, profanant ainsi le nom de Dieu aux yeux des étrangers. Osée revient sans cesse sur les allusions à la prostitution, à laquelle il compare l'idolâtrie d'Israël comme à une chose familière. Il déclare que Dieu ne punira pas les filles et les femmes de leurs adultères et de leurs prostitutions, car les hommes eux-mêmes « vont à l'écart avec les prostituées et sacrifient avec les courtisanes. Dès qu'ils ont fini de boire, ils se livrent à la prostitution. » Ose., IV, 13, 14, 18. Isaïe, III, 9, appelle Jérusalem une Sodome; on y commet le mal en plein jour, sans se cacher. Jérémie, V, 7, montre les hommes de Jérusalem allant par troupes dans la maison de la prostituée, et il les compare à des animaux. Ezéchiel, XLIII, 7, 9, rappelle les prostitutions dont le Temple a été le théâtre, probablement à l'époque de Manassé. De ces textes il faut conclure que la prostitution exerçait de grands ravages parmi les Israélites, surtout dans le royaume du nord, où la loi religieuse n'était plus capable de la réfréner, et dans les villes, comme Jérusalem, où se donnaient rendez-vous un grand nombre d'étrangères et où l'impiété des rois et des grands favorisait souvent la propagation du mal. Il ne s'ensuit nullement toutefois que la masse de la nation ait été atteinte, spécialement en Juda. La loi morale et les prescriptions mosaïques gardaient encore assez de vigueur pour tenir la généralité des Israélites éloignée des excès auxquels se livraient leurs voisins. C'était un déshonneur, pour une fille de Juda, de devenir une prostituée. Am., VII, 17.

IV. DESCRIPTIONS BIBLIQUES. — Pour inspirer plus grande horreur du vice, les auteurs sacrés ne reculent pas devant des descriptions très réalistes. L'histoire de Thamar et de Juda en est un premier exemple. Gen., XXXVIII, 14-26. L'auteur des Proverbes, VII, 10-23, montre la courtisane aux aguets, hors de sa maison, dans la rue, sur les places, à tous les angles, abordant sa victime, lui vantant les charmes de sa demeure, la sécurité de la rencontre.

D'autres fois, la provocatrice s'assied devant chaque poteau. Eccli., XXVI, 15. Elle se construit un *gâb*, un lieu élevé et visible, οἴκημα πορνικόν, *lupanar*, elle se fait un *râmâh*, un tertre, ἔκθεμα, *prostibulum*; il y en a un à chaque carrefour, et là se multiplient les prostitutions. Ezech., XVI, 24, 25. Non contente d'attendre

et de provoquer, la courtisane chante et s'accompagne d'instruments pour attirer l'attention. Eccli., IX, 4. Isaïe, XXIII, 16, parle de la chanson de la courtisane. Elle a des paroles doucereuses, comme le miel et l'huile, Prov., V, 3; VI, 24, la démarche agitée, Prov., VII, 11, 12, un visage effronté, Prov., VII, 11, 13; Jer., III, 3, une mise qui la fait reconnaître. Prov., VII, 10. Il lui faut son salaire, Ezech., XVI, 33, son pain et son eau, sa laine et son lin, son huile et sa boisson. Ose., II, 5; cf. IX, 1; Mich., I, 7. Pour elle, on se réduit à un morceau de pain, Prov., VI, 26; on dissipe son bien. Prov., XXIX, 3. Cependant ce salaire était souvent mesquin. Joël, III, 3, dit que les ennemis d'Israël donnaient un enfant pour le salaire d'une courtisane, c'est-à-dire le vendaient à vil prix. L'auteur de Job, XXXVI, 14, ajoute un trait au tableau, en disant que les pécheurs endurcis meurent dans leur jeunesse et voient leur vie se flétrir comme celle des *qedêšîm, effeminati*, les hommes qui font métier d'impudicité. Les Septante traduisent ici à tort le mot hébreu par « anges ».

V. En Babylonie. — 1° Toutes les monstruosités que comportaient le culte d'Astarthé en Chanaan se retrouvent en Babylonie dans le culte d'Istar. Les temples babyloniens ont leurs courtisanes sacrées, leurs *qadištu* ou hiérodules, leurs *ištaritu* ou « consacrées à Istar », leurs *ḥarimtu* ou prostituées. Hérodote, I, 199, exagère probablement quand il prétend que toute femme était obligée de s'offrir une fois dans sa vie au temple de la déesse. Cf. Strabon, VIII, 378; XII, 559; Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 639, 640, 676. Mais tous les temples babyloniens avaient leurs bandes d'hommes et de femmes qui abusaient et laissaient abuser d'eux-mêmes. Érech était comme la capitale de la prostitution en ce pays. Voir Arach, t. I, col. 868. Une inscription cunéiforme caractérise ainsi cette ville : « Érech, la demeure d'Anou et d'Istar, la ville des filles, des courtisanes et des prostituées, auxquelles Istar vend et livre l'homme; ...eunuques... dont Istar, pour effrayer les gens, a changé la virilité en hermaphroditisme, porteurs d'épées, de rasoirs, de stilets et de silex... » Cf. Jensen, *Mythe d'Iura*, col. II, l. 5-12, dans la *Keilinschriftliche Bibliothek* de Schrader, t. VI, p. 62. Ces instruments servaient aux incisions et aux mutilations que s'imposaient les serviteurs de la déesse. Voir Eunuque, t. II, col. 2044; Incisions, t. III, col. 869. La prostitution babylonienne, partie intégrante du culte des idoles, est signalée par Jérémie dans sa lettre aux captifs israélites. Bar., VI, 42-44. Hérodote, I, 199, mentionne la couronne que portaient les prostituées. La farine qu'elles brûlent rappelle le *kavvân*, gâteau offert aux Astarthés, Jer., VII, 18; XLIV, 19, et sert d'encens à la déesse. La prostitution ne se confinait pas dans les enceintes sacrées; aucun frein n'arrêtait son débordement. Quand les Perses occupèrent le pays, ils ne tentèrent vraisemblablement pas, malgré la pureté relative de leur culte, d'opposer une digue à l'immoralité de la race conquise. D'ailleurs la faveur avec laquelle ils considéraient, à l'exemple des Égyptiens, les unions les plus incestueuses, (cf. Darmstetter, *Le Zend-Avesta*, Paris, 1892, t. I, p. 126-134), les disposait peu à corriger l'immoralité des autres.

2° Quand Sargon eut déporté en Assyrie les habitants de Samarie, il envoya pour les remplacer des colons tirés de Babylone, de Cutha, d'Avah, d'Émath et de Sépharvaïm. Ces colons établirent leurs divinités particulières dans les anciens hauts-lieux des Samaritains. « Les gens de Babylone firent Soccoth-Benoth (*sukkôṭ benôṭ*), ceux de Cutha firent Nergal, ceux d'Émath firent Asima, etc. » IV Reg., XVII, 30. Les mots *sukkôṭ benôṭ*, à s'en tenir à la transcription massorétique, signifient « tentes des filles ». De ces simples mots ainsi compris, on a tiré cette conclusion qu'il existait chez les Israélites une fête, que les colons de Babylone auraient adoptée, et dans laquelle les filles se tenaient sous des tentes pour des prostitutions sacrées. Cf. J. Soury, *Revue des deux mondes*, avril 1876, p. 599-600. Mais il est de toute évidence que, dans le texte des Rois, l'énumération ne comprend que des noms de divinités. Il faut donc que *Sukkôṭ Benôṭ* ait un sens analogue à celui des autres noms. Déjà Gesenius, *Thesaurus*, p. 952, se rendant compte que le sens obvie n'était pas le véritable, proposait de lire *sukkôṭ banôṭ*, « tentes sur les hauteurs ». Mais on reconnaît aujourd'hui qu'il y a ici un nom de divinité assyrienne. Cf. Buhl, Gesenius' *Handwörterb.*, p. 566. *Sukkôṭbenoṭ* serait une transcription hébraïque, peut-être altérée à dessein, du nom de la déesse assyrienne appelée Zirbanit, Zarpanit ou Sarpanit, « celle qui donne la postérité », la même qui est appelée Mylitta par Hérodote, I, 131, 199. Cf. Halévy, dans la *Revue critique*, 19 déc. 1881, p. 483, note; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. III, p. 575-577; t. IV, p. 509-511. Toutefois l'hébreu סכות, que les versions traduisent ordinairement par « tentes », est dans Amos, V, 26, le nom d'une divinité assyro-babylonienne, Sakkut, qu'on a trouvé joint au nom d'une autre divinité, Kaïvan, dans une incantation. Cf. *Revue biblique*, 1901, p. 358. Ce sont deux divinités sidérales. Il est fort probable que le Sakkut nommé dans Amos est aussi le dieu qu'honoraient les Babyloniens de Samarie. En toute hypothèse, il ne peut être question de « tentes de filles » érigées en vue de prostitutions sacrées, à l'exemple de ce qui se serait fait dans le pays. Les textes ne permettent pas cette interprétation, et il est incontestable qu'en Palestine la prostitution ne fut jamais qu'au service des cultes idolâtriques.

VI. Prostitution et idolâtrie. — 1° La Sagesse, XIV, 23-27, déclare que « le culte des viles idoles est le principe, la cause et la fin de tout mal »; et parmi les manifestations du mal, elle signale les mystères clandestins, les débauches effrénées de rites étranges, l'impudeur dans la vie et dans les mariages, les crimes contre nature. Saint Paul constate aussi que les prétendus sages du paganisme, pour avoir substitué l'adoration de la créature à celle du Créateur, ont été livrés à l'impureté et en sont arrivés à « déshonorer entre eux leurs propres corps. » Rom., I, 24. — 2° Mais la relation de cause à effet entre l'idolâtrie et la prostitution n'est pas la seule qui existe. Les auteurs sacrés y ajoutent une relation de similitude. Par vocation, en effet, la nation israélite appartient à Jéhovah; quand elle se détourne de lui pour se livrer aux faux dieux, elle se rend donc coupable de fornication, voir Fornication, t. II, col. 2316, et de prostitution. Ainsi Moïse défend aux Israélites d'entrer en contact avec les Chananéens, de peur qu'ils n'en viennent à se prostituer à leurs dieux. Exod., XXXIV, 15, 16. Dans le Pentateuque et les plus anciens livres, le culte des idoles et des faux dieux est habituellement appelé une prostitution. Lev., XVII, 7; XX, 5, 6; Deut., XXXI, 16; Jud., II, 17; VIII, 33, etc. Plus tard, toute la prophétie d'Osée roule sur l'idée de l'idolâtrie d'Israël représentée sous la forme d'une prostitution. « Va, prends une femme de prostitution et des enfants de prostitution, car le pays ne fait que se prostituer en abandonnant Jéhovah. » Ose., I, 2; cf. II, 2, 5; IV, 12-14; V, 3; VI, 10; IX, 1, 10. Jérémie emploie la même image pour décrire l'idolâtrie de Juda, et celle d'Israël. Jer., III, 1-8. Ézéchiel, XVI, 17; XXIII, 30, se sert d'expressions identiques. — 3° Les auteurs sacrés qualifient aussi de prostitution les relations du peuple de Dieu avec les nations idolâtres dans l'appui desquelles il met sa confiance. Israël s'est prostitué aux nations. Ose., VIII, 9. Jérusalem surtout s'est prostituée à l'Égypte et à l'Assyrie. Ezech., XVI, 25-34; XXIII, 8, 27, 30. — 4° Enfin la conduite même de certaines na-

tions idolâtres est assimilée à la prostitution. Ainsi Tyr se prostitue à toutes les nations de la terre. Is., XXIII, 17. Ninive est châtiée « à cause du grand nombre de prostitutions, de la prostituée pleine d'attraits, de l'habile magicienne, qui vendait les nations par ses prostitutions et les peuples par ses enchantements. » Nah., III, 4.

VII. DANS LE MONDE GRÉCO-ROMAIN. — De la Syrie et de la Phénicie, l'usage de la prostitution avait aisément passé en Asie-Mineure, en Grèce et en Italie. Dans l'île de Chypre régnait une immoralité analogue à celle de la Babylonie. Cf. Hérodote, I, 199. En Phrygie et en Bithynie, le culte de Cybèle comportait l'orgie et la prostitution. La Cappadoce et le Pont honoraient Ma, confondue avec Artémis par les Grecs. La déesse avait à Comana un temple qui abritait six mille hiérodules, hommes et femmes. Anaïtis en comptait autant à Sarus, et Zeus trois mille à Venasa. Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme*, t. II, p. 169-173. En pays grec, les prostitutions sacrées n'étaient point en usage, si ce n'est peut-être à Corinthe et à Éryx, en Sicile. Cf. Justin, XVIII, 5; Strabon, VI, 2; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 445. Voir CORINTHE, t. II, col. 975. Mais l'impudicité trouvait des excitations permanentes dans les exemples des dieux, dans les fêtes célébrées en leur honneur et dans les mille facilités qu'une vie voluptueuse pouvait se ménager dans le monde antique et sous des climats qui la favorisaient. Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme*, t. III, p. 265-272; de Champagny, *Les Césars*, Paris, 1876, t. III, p. 303-306. A Rome, la prostitution avait pris, sous les premiers empereurs, un tel développement, que les courtisanes seules étaient considérées; pour attirer l'attention, les plus nobles matrones en venaient à se faire courtisanes, au point que Tibère même se crut obligé de réprimer ce honteux désordre. Cf. Suétone., *Tib.*, 35; Tacite, *Annal.*, II, 85; XIV, 16; XV, 37, etc. Des courtisanes syriennes, du plus bas étage, se rendaient dans la capitale, où on les connaissait sous le nom d'*ambubaiæ*, « joueuses de flûte, » parce qu'elles attiraient l'attention à l'aide de cet instrument. Cf. Horace, *Sat.*, I, 2, 1; Suétone, *Ner.*, 27; Pétrone, *Sat.*, LXXVI, 13. — La Palestine ne fut pas à l'abri de la contagion. Le progrès de la prostitution y suivit l'introduction des mœurs grecques, mais en prenant les formes de la corruption asiatique. Par l'ordre d'Antiochus Épiphane, « le Temple fut rempli d'orgies et de débauches par des Gentils dissolus et des courtisanes, des hommes ayant commerce avec des femmes dans les saints parvis. » II Mach., VI, 4. Dans un autre passage, II Mach., IV, 12, il est dit, d'après la Vulgate, que Jason établit un gymnase et exposa les jeunes gens dans les lieux infâmes, *in lupanaribus*. Il y a dans le texte grec : ὑπὸ πέτασον ἦγεν, « il les mena sous le chapeau », c'est-à-dire il les conduisit aux exercices de la palestre pour lesquels on se coiffait du πέτασος, chapeau à larges bords. Voir t. II, col. 829.

VIII. A L'ÉPOQUE ÉVANGÉLIQUE. — 1° Il est plusieurs fois question de prostituées dans l'Évangile. C'est avec elles que le fils prodigue dissipa son bien. Luc., XV, 30. La femme qui se présenta chez Simon le pharisien, et qui était Marie-Madeleine, est qualifiée de « pécheresse dans la ville », ἁμαρτωλός, *peccatrix*. Luc., VII, 37, 39. Ce terme adouci désigne une femme de mœurs légères. Les Juifs talmudistes ont bâti tout un roman sur son compte, pour diffamer, à son occasion, la mère du Sauveur. Voir t. IV, col. 808, 810. Les courtisanes, πόρναι, *meretrices*, ne sont pourtant pas exclues du royaume de Dieu, si elles font pénitence. Il en est qui ont cru à la prédication de Jean-Baptiste et ont fait pénitence. Elles précèdent, προάγουσι, les prêtres et les anciens dans le royaume de Dieu, c'est-à-dire qu'elles y entrent plus rapidement et plus sûrement que les orgueilleux du sanhédrin. Matth., XXI, 31, 32. Le Sauveur en donne l'assurance à Marie-Madeleine, Luc., VII, 50, qui comptait probablement parmi celles qui avaient entendu les exhortations du précurseur. — Dans une discussion avec les Juifs, Notre-Seigneur leur reproche de ne pas faire les œuvres d'Abraham, dont ils se prétendent les fils, mais de faire les œuvres d'un autre père, c'est-à-dire de montrer par leur conduite qu'ils descendent d'un autre père, le diable. Ils lui répondent : « Nous ne sommes pas nés de la prostitution, ἐκ πορνείας, *ex fornicatione;* nous n'avons qu'un père, qui est Dieu. » Joa., VIII, 41. Ils abandonnent la paternité d'Abraham pour remonter plus haut. Mais ils ont compris l'allusion et ont été piqués au vif.

2° Au cours de leurs prédications évangéliques, les Apôtres eurent à réprimer la prostitution, qu'ils rencontrèrent à chaque pas sur leur chemin. Par leur décret de Jérusalem, ils proscrivent rigoureusement ce qu'ils appellent πορνεία, *fornicatio*. Act., XV, 20, 29; XXI, 25. Le mot grec désigne toute liaison en dehors du mariage, non seulement quand elle est passagère, mais encore et surtout quand le vice devient une profession comme dans la prostitution. On sait que, pour les païens, c'était là une chose qui parfois revêtait un caractère religieux et qui, en tous cas, demeurait indifférente et licite. Cf. Térence, *Adelph.*, I, 2, 21; Cicéron, *Pro Cœlio*, 20; Horace, *Sat.*, I, 2, 31, etc. Quelques auteurs pensent que le mot πορνεία désigne les unions contractées dans des conditions de consanguinité ou d'affinité prohibées par le Lévitique, XVIII, 7-18. Ces unions sont indiquées par l'expression *gallôṭ 'ervâh*, « découvrir la nudité », qui se retrouve *Sanhedrin*, 56 *b*, pour formuler un précepte noachite, antérieur au Lévitique. Il est difficile d'admettre que les Apôtres n'aient eu en vue que des unions prohibées par une législation dont les Gentils ne pouvaient avoir connaissance. Ils doivent donc viser bien plutôt la fornication en général, telle que les idolâtres la pratiquaient sans grand scrupule. Cf. Knabenbauer, *Actus Apost.*, Paris, 1899, p. 266-267; Coppieters, *Le décret des Apôtres*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 48. Pour la simple prohibition de certains mariages, cf. Cornely, *Prior Epist. ad Cor.*, Paris, 1890, p. 119-121; Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, p. 76. — Aux Corinthiens, qui ont sous les yeux de si déplorables exemples, saint Paul rappelle que les membres du chrétien sont les membres du Christ, que son corps est le temple du Saint-Esprit, et qu'il y aurait crime et honte à faire de ces membres ceux d'une prostituée, et de ce corps un même corps avec le sien. I Cor., VI, 15-19. Seront d'ailleurs exclus du royaume de Dieu, entre autres criminels, πόρνοι, *fornicarii*, les fornicateurs; μοιχοί, *adulteri*, les adultères; μαλακοί, *molles*, les mous, les efféminés qui servent à la débauche d'instruments passifs; ἀρσενοκοῖται, *masculorum concubitores*, ceux qui se livrent au vice contre nature châtié à Sodome; εἰδωλολάτραι, *idolis servientes*, ceux qui rendent un culte aux idoles, particulièrement sous forme de prostitution sacrée, telle qu'on la pratiquait dans le temple d'Aphrodite à Corinthe. I Cor., VI, 9, 10. Tous les excès qu'entraîne la prostitution sont ainsi stigmatisés. Mais les séductions du mal étaient terribles dans cette ville de Corinthe. De malheureux chrétiens se laissaient entraîner. En leur écrivant une seconde fois, l'Apôtre craint d'avoir à pleurer sur ceux qui n'ont pas fait pénitence après avoir succombé à l'ἀκαθαρσία, *immunditia*, l'impureté en général, la πορνεία, *fornicatio*, la prostitution, et l'ἀσέλγεια, *impudicitia*, la dissolution des mœurs dans ce qu'elle a de plus grossier. II Cor., XII, 21. Aux Thessaloniciens, dont la ville était un lieu de plaisir et de dépravation, cf. Lucien, *Asin.*, 46, saint Paul rappelle l'obligation de fuir la prostitution et ses conséquences. I Thess., IV,

3. A Timothée, évêque de cette ville d'Éphèse dans laquelle le culte de Diane attirait les courtisanes et les débauchés, il ordonne de condamner, au nom de l'Évangile, les πόρνοι et les ἀρσενοκοῖται, ceux qui vivent dans la prostitution et les vices contre nature. I Tim., I, 10. Aux Éphésiens eux-mêmes, il recommande de ne plus se conduire comme les païens, qui, « ayant perdu tout sens, se sont livrés aux désordres, à toute espèce d'impureté, avec une ardeur insatiable. » Eph., IV, 17-19. Cf. I Pet., IV, 3.

3° Enfin, dans l'Apocalypse, II, 14, 20-21, saint Jean signale la prostitution à Pergame et à Thyatire. Il décrit la ruine de la cité du mal, de Babylone, τῆς πόρνης τῆς μεγάλης, *meretricis magnæ*, « la grande prostituée, qui a abreuvé les nations du vin de sa furieuse impudicité. » Apoc., XIV, 8; XVII, 1, 2, 4; XVIII, 3, 9; XIX, 2. Il annonce le châtiment qui est réservé aux impudiques, la seconde mort. Apoc., XXI, 8. Il exclut à jamais de la cité bienheureuse les chiens et les débauchés, en compagnie des idolâtres, par conséquent tous ceux qui vivent dans les hontes de la prostitution et des vices qu'abritent les temples des faux dieux. Apoc., XXII, 15. H. LESÊTRE.

PROTÉVANGILE (premier évangile), nom donné 1° à la première prophétie messianique, Gen., III, 15, annonçant que le Sauveur futur, de la race de la femme, écrasera la tête du serpent tentateur (voir MARIE 2, t. IV, col. 778); 2° à un Évangile primitif supposé par divers critiques pour rendre compte des ressemblances des Évangiles synoptiques (voir ÉVANGILES, t. III, col. 2094); 3° à un Évangile apocryphe dit de saint Jacques. Voir ÉVANGILES APOCRYPHES, t. II, col. 2115.

PROTOCANONIQUES (LIVRES), livres de l'Écriture dont l'autorité n'a été l'objet d'aucune contestation. Voir CANON, t. II, col. 137.

PROUE (grec : πρῶρα; Vulgate : *prora*), avant d'un navire. Voir NAVIRE, t. IV, col. 1513. Quand le navire qui portait saint Paul fut poussé par la tempête vers l'île de Malte, les marins, craignant d'être portés sur les récifs au milieu de la nuit, jetèrent quatre ancres de la poupe, afin d'arrêter la marche du navire. Puis, pour échapper eux-mêmes au danger, ils mirent une chaloupe à flot du côté de la proue, sous prétexte d'y jeter une autre ancre. C'est de ce côté, en effet, qu'ils comptaient trouver un rivage. Quand le jour fut venu, on coupa les amarres des ancres et on échoua le navire sur une plage. La proue s'enfonça dans le sable et y resta fixée, tandis que la poupe se disloquait sous la violence des vagues. Act., XXVII, 29, 30, 41. C'est à la proue qu'on sculptait les figures symboliques qui servaient d'enseigne au navire. Voir CASTORS, t. II, col. 342. H. LESÊTRE.

PROVENÇALES (VERSIONS) DE LA BIBLE. Leur histoire n'est connue exactement que depuis peu de temps seulement. Leurs manuscrits ont été longtemps confondus avec ceux des traductions bibliques faites dans le dialecte des vallées vaudoises. Cf. Richard Simon, *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament*, IIe partie, c. II, in-4°, Paris, 1695, p. 141-142; J. Le Long, *Bibliotheca sacra*, in-f°, Paris, 1723, t. I, p. 368-369. Ed. Reuss a distingué le premier les versions albigeoises ou cathares en provençal des traductions vaudoises. *Fragments littéraires et critiques relatifs à l'histoire de la Bible française*, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, 1852, t. V, p. 321-349; 1853, t. VI, p. 65-96. Depuis lors, on a découvert et étudié des manuscrits nouveaux; on a confronté les textes, et de cette comparaison Samuel Berger et Paul Meyer ont tiré des conclusions scientifiques, que nous exposerons brièvement.

1° La plus ancienne traduction provençale a été retrouvée dans un manuscrit unique du XIIe siècle, conservé à Londres au British Museum, *Harleian* 2928, fol. 187 v°. Il comprend cinq chapitres de l'Évangile de saint Jean, XIII, 1-XVII, 26, dont le texte provençal est précédé de cette rubrique latine : *Incipit sermo Domini nostri Jhesu Christi quem fecit in cena sua quando pedes lavit discipulis suis.* Il a été copié à Limoges, peut-être à l'abbaye Saint-Martial. Le texte est un morceau liturgique et on n'a pas de raison de penser qu'il ait fait partie d'une version plus étendue. Il est de la même époque que le manuscrit, par conséquent du XIIe siècle. Il a été publié par Fr. Michel, par C. Hofmann, *Gelehrte Anzeigen der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften*, juillet 1858, par Paul Meyer, *Recueil d'anciens textes bas-latins, provençaux et français*, Paris, 1874, t. I, p. 32-39, et par K. Bartsch, *Chrestomathie provençale*, 4e édit., Elberfeld, 1880, col. 9-18.

2° Environ cent ans plus tard, au XIIIe siècle, on fit une version provençale de tout le Nouveau Testament. Elle existe dans un seul manuscrit d'une écriture méridionale paraissant de la fin du XIIIe siècle (1250-1280), à la bibliothèque du Palais des arts à Lyon, n° 36. Il a été apporté de Nîmes à Lyon en 1815, et donné à la ville de Lyon par J.-J. Trélis. Le texte présente deux lacunes notables, provenant de la perte de quelques feuillets : les passages, Luc., XXI, 38-XXIII, 13; Rom., VII, 8 *b*-VIII, 28, manquent. La version provençale est suivie d'un rituel qu'Édouard Cunitz a reconnu le premier pour le rituel cathare ou albigeois, contenant la liturgie du *consolament : Ein katharisches Ritual*, dans les *Beiträge für den theol. Wissenschaften*, Iéna, 1852, t. IV, p. 1-88. Il a été réédité par M. Léon Clédat avec le *Nouveau Testament*, in-8°, Paris, 1888 (le texte en a été transcrit en caractères ordinaires et traduit en français dans l'Introduction, p. IX-XXVI), et spécialement : *Vieux provençal*. I. *Rituel provençal, manuscrit 36 de la bibliothèque municipale du palais Saint-Pierre, à Lyon*, in-8°, Lyon, 1890. Les citations du Nouveau Testament de ce rituel appartiennent à la version provençale, dont le texte précède, quoiqu'elles n'en soient pas extraites textuellement. Ed. Reuss, *loc. cit.*, avait péremptoirement démontré, par la comparaison avec les textes vaudois, que cette version n'avait rien de vaudois, et qu'elle avait été la traduction officielle des cathares ou albigeois. Samuel Berger, *Les Bibles provençales et vaudoises*, dans la *Romania*, Paris, 1889, t. XVIII, p. 354 sq., a constaté que la version provençale du manuscrit de Lyon avait été faite sur un texte latin de la Vulgate tout à fait caractéristique et usité dans le Languedoc pendant la première moitié du XIIIe siècle. Cf. son *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 72-82. Elle y correspond de tous points pour le fond (aussi bien que les corrections marginales) et lui ressemble même dans ses formes extérieures, et en particulier pour la division en chapitres. Bien plus, comme un certain nombre de passages, tant du début de la plupart des livres que de quelques endroits du texte, sont restés en latin sans traduction, il faut en conclure que le copiste transcrivait la version provençale interlinéaire d'un manuscrit latin glosé. Non seulement il a copié parfois, par inadvertance sans doute, le texte latin, mais l'ordre des mots vulgaires est presque exactement celui du texte original. Cette copie semble avoir été prise directement sur le manuscrit latin glosé, car, si elle n'est pas un manuscrit d'auteur, elle n'est pas très éloignée du manuscrit de l'auteur. M. Paul Meyer, dans la *Romania, loc. cit.*,

p. 423-426, par une étude comparée de la langue de cette version, a déterminé la région à laquelle appartenaient l'auteur et le copiste du manuscrit. Toutes les particularités linguistiques se retrouvent à l'époque indiquée, dans les documents qui proviennent du pays correspondant au département actuel de l'Aude et même, pour plus de précision, à la partie orientale de ce département. Des fac-similés du manuscrit ont été reproduits par W. S. Gilly, *The romaunt Version of the Gospel according to St. John,* Londres, 1848, p. LVII; par Reuss, *loc. cit.*; dans le *Recueil des fac-similes à l'usage de l'École des chartes,* pl. 129. W. Foerster a édité l'Évangile selon saint Jean, dans la *Revue des langues romanes,* 2e série, 1878, t. v, p. 105 sq. M. Léon Clédat a publié une reproduction photolithographique du manuscrit entier : *Le Nouveau Testament traduit au XIIIe siècle en langue provençale,* dans la *Bibliothèque de la faculté des lettres de Lyon,* Paris, 1888, t. IV. Cette version provençale a exercé, nous le verrons, une grande influence, directement ou par ses dérivés, sur les versions vaudoises, catalanes et italiennes du Nouveau Testament.

3° Un autre état de cette traduction provençale du Nouveau Testament a été conservé dans le manuscrit français 2425 qui provient de Peiresc. Il est malheureusement mutilé en plusieurs endroits, et l'Évangile de saint Matthieu est perdu tout entier. L'écriture est de la première moitié du XIVe siècle. D'autre part, le texte lui-même est abrégé. Il a été écourté soit pour éviter des répétitions, soit par recherche de la brièveté. Au lieu de donner la traduction complète du texte, l'auteur n'en fait souvent qu'un résumé; parfois cependant, il a ajouté quelques mots de paraphrase. La version est donc plutôt libre que littérale, et en beaucoup d'endroits, elle est très négligée. D'ailleurs, la copie est souvent défectueuse. Or, elle ressemble en bien des points à celle du manuscrit de Lyon. La division en chapitres est en grande partie identique à celle de ce manuscrit. Le texte lui-même est si ressemblant que vraisemblablement on ne se trouve pas en présence de deux traductions différentes; les contresens sont les mêmes. Les divergences se ramènent à peu près à une traduction plus littérale de quelques mots; la diversité de l'ordre des mots et de la disposition des phrases provient de ce que la version interlinéaire du manuscrit de Lyon suit l'ordre du texte latin, tandis que celle du manuscrit de Paris a remis les phrases sur ses pieds. La communauté d'origine admise, le manuscrit de Lyon représenterait la première édition; celui de Paris en serait le redressement, et le texte provençal primitif aurait simplement été transcrit dans un langage plus moderne et, au jugement du transcripteur, plus conforme au latin. Au sentiment de M. Paul Meyer, *loc. cit.*, cette transcription a été faite dans le dialecte de la Provence, et plus probablement du sud ou du sud-est de cette province. Au point de vue doctrinal, cette version est neutre, comme la précédente. La copie semble avoir été faite pour l'usage d'un catholique, qui y lisait les évangiles et les épîtres des dimanches et des fêtes. Un grand nombre d'*index,* dus à plusieurs mains et qui paraissent remonter au XVe siècle, indiquent en quelles mains ce manuscrit a passé. Ils attirent l'attention sur des textes de morale et sur des passages qui ont un rapport direct avec l'enseignement spécial des Vaudois, et ils semblent être le résumé de la prédication d'un « barde » et le témoignage de sa carrière errante et persécutée. S. Berger, *ibid.*, p. 365-371.

Le texte de l'Évangile de saint Jean a été publié en entier par Gilly, *The romaunt Version of the Gospel according to St. John,* Londres, 1848, et par J. Wollenberg, *L'Évangile selon saint Jean en vieux provençal* (Programme du Collège royal français de Berlin), 1868. P. Meyer a reproduit Joa., XIII, dans *Recueil d'anciens textes bas-latins, provençaux et français,* Paris, 1874, t. I, p. 32-39. J. Wollenberg avait publié déjà l'Épître aux Éphésiens, dans l'*Archiv für das Studium der neueren Sprachen,* 1862, t. XXXVIII, p. 75 sq., et Karl Bartsch en a extrait Éph., I, 1-23, pour l'insérer dans sa *Chrestomathie provençale,* 4e édit., Elberfeld, 1888, col. 331-332.

Ces textes provençaux du Nouveau Testament ont exercé une influence notable sur les versions vaudoises, qui ont avec eux un grand nombre de points communs. Les divergences ne permettent pas d'admettre la communauté d'origine; mais la dépendance de celles-ci relativement à ceux-là est certaine. S. Berger, *loc. cit.*, p. 399-408. Ils ont influé aussi, comme les versions vaudoises elles-mêmes, sur la première traduction italienne des Épîtres de saint Paul, des Épîtres catholiques et de l'Apocalypse. S. Berger, *La Bible italienne au moyen âge,* dans la *Romania,* 1894, t. XXIV, p. 45, 47, 50. Voir ITALIENNES (VERSIONS), t. III, col. 1020-1021. Ils ont même influé sur une Bible allemande, représentée par les manuscrits de Tepl et de Freiberg (XIVe siècle) et par dix-huit éditions imprimées. Son texte se rattache surtout au manuscrit de Lyon; mais certaines de ses leçons ne se retrouvent que dans le manuscrit de Paris ou dans les versions vaudoises. Il faut en conclure que le traducteur allemand a eu sous les yeux un original intermédiaire entre les différentes versions. Voir la bibliographie du sujet, citée t. I, col. 376, et les articles de la *Revue historique,* janvier 1886, t. XXX, p. 167; septembre 1886, t. XXXII, p. 184, et 1891, t. XLV, p. 148 (les deux premiers ont été reproduits avec additions dans le *Bulletin de la Société d'histoire vaudoise,* n° 3, décembre 1887).

4° Une version toute nouvelle du Nouveau Testament a été découverte plus récemment encore dans deux manuscrits. Le premier, qui n'en contient qu'un fragment, a été trouvé par M. Mireur, archiviste du Var, dans les archives de Puget, où il servait de couverture à un registre de comptes. C'est un débris de deux feuillets, dont l'écriture est du milieu du XIVe siècle environ. Le texte reproduit est Matth., XXVIII, 8-Marc., I, 32. Mais plusieurs lignes du feuillet précédent se sont imprimées à l'envers sur le suivant et ont fourni Matth., XXVI, 1-4, 17-21. M. P. Meyer a édité ce texte et l'a étudié, *Fragment d'une version provençale inconnue du Nouveau Testament,* dans la *Romania,* t. XVIII, p. 430-438. Cette version est bien plus libre d'allures que la précédente; elle ne suit pas littéralement le texte latin, et elle vise à être claire et intelligible pour tous, parfois même en forçant un peu le sens. Tous les mots et toutes les locutions sont de bonne langue populaire, et on ne trouve pas de termes latins passés en provençal. La traduction ne paraît pas notablement plus ancienne que le manuscrit; elle serait donc de la première moitié du XIVe siècle. Les règles de l'ancienne déclinaison sont tombées en désuétude, et elles ne semblent pas être des corrections du copiste. La langue appartient à la partie méridionale de la Provence, en sorte que la version est du même pays que le manuscrit qui la contient.

Samuel Berger a étudié plus tard un manuscrit nouveau, qui reproduit la plus grande partie des Évangiles, à la suite d'un « livre de Genèse », dont il sera parlé plus loin. C'est le manuscrit français 6261 de la Bibliothèque nationale de Paris. Écrit au XVe siècle, il a appartenu à Jean de Chastel, évêque de Carcassonne († 1475), et au célèbre Tristan l'Ermite. Chaque Évangile est précédé de son argument. La division en paragraphes, à peu près semblable à celle des manuscrits de la version précédente, semble indiquer que la traduction est antérieure, sinon au milieu, du moins à la fin du XIIIe siècle. Le texte latin, sur lequel elle a été

faite, n'a presque rien du texte languedocien; c'est, à peu de chose près, celui qui a été en usage dans toute la France depuis le IXe siècle jusqu'au milieu du XIIIe. La version est libre, souvent abrégée, parfois paraphrasée ou accompagnée de gloses. Elle est, à certains endroits, la même que celle du fragment du Puget. L'origine commune, au moins partielle, des deux textes est évidente. Le fragment est plus ancien et plus rapproché, à certains égards, de l'original. Cette traduction a certainement été en partie l'original de la plus ancienne des versions catalanes des Évangiles, qui se trouve dans le manuscrit de Peiresc, Bibliothèque nationale, fonds espagnol, 2-4, du XVe siècle. Voir t. II, col. 346. Il y a ressemblance en certains passages, et identité en beaucoup d'autres. Certains indices pourraient faire croire que cette version provençale est d'origine cathare. Elle parle des « bons hommes » et des « parfaits ». Moins littérale que la précédente, elle est bien supérieure au point de vue du goût, et elle est faite pour le peuple. Certains contresens, dont quelques-uns sont peut-être le fait des copistes, nous apprennent comment l'auteur entendait l'original. Le texte n'en a pas encore été publié. S. Berger, *Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et catalanes*, dans la *Romania*, 1890, t. XIX, p. 535-548. La traduction toscane des Évangiles, du XIIIe siècle, a été faite, à certains endroits, sous l'influence d'un texte provençal, parent de celui qui avait été traduit en catalan, mais plus ancien et plus rapproché de la source commune de tous les textes provençaux. S. Berger, *La Bible italienne au moyen âge*, dans la *Romania*, 1894, t. XXIII, p. 30-32.

5° Le « livre de Genèse », que contient le manuscrit 6261, est un extrait de la Bible et des apocryphes, qui complète l'histoire sainte par des légendes évangéliques. Il paraît être du XIVe siècle. Il est conservé aussi dans le manuscrit de la Bibliothèque de Sainte-Geneviève à Paris, Af 4, fol. 79, du XIVe siècle. M. Bartsch l'a reproduit, *Chrestomathie provençale*, 4e édit., Elberfeld, 1880, col. 393-398. Ce livre a été traduit en catalan. La version catalane, conservée dans les manuscrits : Bibliothèque nationale de Paris, esp. 46, du XVe siècle; Barcelone, daté de 1451, a été publiée par M. V. Amer, *Genesi de Scriptura*, Barcelone, 1873. Le même livre a été traduit en béarnais. V. Lespey et P. Raymond, *Récits d'hist. sainte*, 2 vol., Pau, 1876, 1877.

6° Les livres historiques de l'Ancien Testament ont enfin été traduits en provençal au XVe siècle. Le texte en a été conservé dans un seul manuscrit du XVe siècle, à la Bibliothèque nationale de Paris, fonds français 2426. Aux feuillets 152 et 366, il y a une signature qui pourrait bien être celle du copiste et qu'on peut lire « Johannes Convel » ou « Conveli ». Quelques parties en ont été éditées par M. J. Wollenberg, dans l'*Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, à savoir : l'histoire de Susanne. 1860, t. XXVIII, p. 85-88; Esther, 1861, t. XXX, p. 159-169; Tobie, 1862, t. XXXII, p. 337-352. Elle a été pour une partie traduite littéralement sur une Bible historiale française, dont il existe trois manuscrits plus ou moins complets : Bibliothèque de l'Arsenal à Paris, manuscrit 5211, du milieu du XIIIe siècle; Bibliothèque nationale, nouvelles acquisitions françaises, 1404, de la seconde moitié du XIIIe siècle; fonds français 6447, copié entre le XIIIe et le XIVe siècle. Voir t. II, col. 2353-2354. Cette version a les caractères de son original français, qui est une compilation et une œuvre mêlée due à plusieurs traducteurs. S. Berger, *Nouvelles recherches*, etc., p. 548-557. Elle a été faite peut-être pour servir de complément au Nouveau Testament provençal.

La littérature provençale n'a jamais produit une Bible complète. E. MANGENOT.

PROVERBES (LIVRE DES), un des livres sapientiaux de l'Ancien Testament.

I. TITRES DU LIVRE. — Ce livre a pour titre dans la Bible hébraïque les premiers mots du texte *Mišlê Šelômôh*. Dans le Talmud et dans certains ouvrages juifs plus récents, il est assez souvent désigné par le seul mot *Mišlê*; dans le Talmud également on le trouve aussi mentionné sous le titre de *séfer ḥokmâh*, « livre de la sagesse », *Tosephot in Baba bathra*, 14. — Dans les Septante il est intitulé Παροιμίαι ou Παροιμίαι Σαλωμῶντος. — La Vulgate, au titre de *Liber Proverbiorum*, ajoute : *quem Hebræi Misle appellant*. — L'antiquité chrétienne indique assez souvent les citations empruntées à ce livre par ces seuls mots : *Salomon a dit*; cependant on le rencontre encore désigné, explicitement ou implicitement par le terme de Σοφία ou Σοφία Σαλωμῶντος, *Sapientia Salomonis*, S. Justin, *Adv. Tryph.*, 129, t. VI, col. 771; Méliton de Sardes, cité dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, t. XX, col. 397; Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, II, 2, t. VIII, col. 421; Origène, *In Gen.*, hom. XIV, t. XII, col. 237; S. Cyprien, *Testim. adv. Jud.*, III, 56, t. IV, col. 761; ἡ πανάρετος σοφία, S. Clément, *I Cor.*, LVII, 3, édit. Gebhart et Harnack, 1876, p. 94. Eusèbe nous apprend que cette épithète était en usage parmi les auteurs ecclésiastiques du IIe siècle, *H. E.*, IV, 36, t. XX, col. 397. — Dans la liturgie, l'Église le désigne, ainsi que les autres livres sapientiaux, sous le titre général de « Livre de la Sagesse ».

II. PLACE DU LIVRE DANS LA BIBLE. — Le livre des Proverbes, dans la Bible hébraïque, fait partie des Hagiographes, et, par suite, il se trouve placé après la Loi et les Prophètes, le plus ordinairement à la suite des Psaumes et de Job; dans la Vulgate comme dans les Septante, il est placé à la suite de Job et des Psaumes.

III. CANONICITÉ DU LIVRE. — Le livre des Proverbes fait partie des protocanoniques; il a toujours été considéré comme livre canonique par les Juifs et par l'Église chrétienne. Dans les écrits du Nouveau Testament, les passages de ce livre qui y sont cités sont rapportés avec les formules ordinairement employées pour les citations scripturaires. Dans l'Épître aux Romains, XII, 19-20, une citation des Proverbes, XXV, 21-22, est jointe à une autre du Deutéronome, XXXII, 25, et toutes les deux sont introduites avec la formule « car il est écrit ». Voir aussi II Cor., VIII, 21, et Prov., III, 4; Heb., XII, 5-6, et Prov., III, 11-12; Jac., IV, 6; I Pet. V, 5, et Prov., III, 34; I Pet., IV, 18, et Prov., XI, 21. Cf. II Cor., IX, 7, et Prov., XXII, 8 (Septante); Héb., XII, 13, et Prov., IV, 26 (Septante). Quelques anciens rabbins juifs soulevèrent des difficultés relativement à la canonicité des Proverbes, mais ils visaient l'usage public du livre et non pas son autorité religieuse. Elles consistèrent principalement dans les contradictions que l'on pensait trouver entre ces deux passages, XXVI, 4, et XXVI, 5, ainsi que dans les descriptions de VII, 7-20, jugées inconvenantes comme trop réalistes et trop suggestives; cette question fut encore soulevée au synode de Jamnia (vers 100 après J.-C.). Une distinction mit fin à la première difficulté en rapportant XXVI, 4, aux choses de la terre et XXVI, 5, aux choses religieuses. Quant aux descriptions du chap. VII, elles furent interprétées d'une manière allégorique. Après cette date, aucun doute n'est plus signalé sur ce livre dans le milieu juif. — Parmi les chrétiens, le second concile général de Constantinople (553), Labbe, *Conc.*, t. V, col. 451, condamna la doctrine de Théodore de Mopsueste qui reconnaissait, il est vrai, que Salomon était l'auteur de ce livre, fait en vue de l'utilité d'autrui, mais prétendait qu'il l'avait composé de lui-même, parce que pour ce travail il n'avait pas été favorisé, disait-il, des dons de prophétie. — Dans les temps modernes, cette attaque fut reprise par le juif B. Spinoza, *Tractatus theologico-*

polit., II, et par J. le Clerc, *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du V. Testament.* Lettre 12, Amsterdam, 1685, qui ne pouvaient comprendre que « le Saint-Esprit eût inspiré des choses aussi simples que celles qu'on rencontre en plusieurs passages de ce livre et que des paysans sans instruction apprennent et connaissent sans le secours d'aucune révélation. » Raisonnement absolument faux, parce qu'il confond la révélation et l'inspiration et donne comme critère de l'inspiration d'un livre son contenu, et qui, s'il était poussé logiquement, aboutirait, comme le remarquait justement R. Simon, *Réponse aux sentiments de quelques théologiens de Hollande,* c. XIII, Rotterdam, 1686, p. 138, à la négation de l'inspiration d'un bon nombre d'autres livres de la Bible.

IV. Le sens du mot Proverbes. — *Mâšâl,* dont *Proverbe* est la traduction, vient de la racine מָשַׁל, qui répond à l'idée de comparaison, de similitude, d'où parabole, sentence. Kautzsch, dans *The sacred Books of the Old Testam. : The Book of Proverbs,* I, 6, p. 32, préfère, pour fixer ce sens, recourir à un rapprochement avec l'assyrien *mišlu,* qui veut dire « moitié », confirmé par l'arabe ܡܫܠܐ, dont la signification revient à ceci : « brisé en deux » ou « divisé par le milieu ». Pour lui, l'idée première de *mâšâl* ne serait donc point celle de similitude, au moins d'une façon directe, mais impliquerait immédiatement l'idée de stiques poétiques, c'est-à-dire de membres parallèles. Dans le Lexique de Brown-Driver-Briggs, le mot *mâšâl* est traduit ainsi : « proverbe parabole, se dit de sentences disposées en parallélisme. » On peut dire, en général, que *mâšâl* signifie tout d'abord similitude, comparaison, et ensuite, similitude exprimée sous forme de parallélisme, avec diverses nuances de sens. En dehors du livre des Proverbes où il est employé 6 fois I, 1, 6; X, 1; XXV, 1: XXVI, 7, 9, on le rencontre 33 fois dans l'Ancien Testament. Il signifie : dicton populaire, I Sam., XXIV, 14; Ezech., XII, 22; oracles prophétiques (de Balaam), Num., XXIII et XXIV; énigmes, Ezech., XXI, 5; XXIV, 3; chant où domine l'ironie, Is., XIV, 4; Mich., II, 4; objet de risée, Deut., XXVIII, 37; II Par., VII, 20, mais on peut retrouver dans ces diverses acceptions une signification commune : celle d'une composition littéraire plus ou moins longue, en langage figuré et suivant le rythme poétique, basée sur un rapprochement ou une comparaison. Mais il y a encore une autre acception du mot *mâšâl* qui le rapproche du mot γνώμη des Grecs, celle de maximes, de sentences, exprimées sous la forme poétique et ayant une portée morale, et c'est le sens qui convient à ce mot dans le livre des Proverbes.

V. Objet du livre des Proverbes. — Ce recueil est, avant tout, le livre de la Sagesse, et on a vu comment les Pères lui ont donné ce titre. Cette désignation convient excellemment au contenu de ce livre, car, dans tout son ensemble, c'est la Sagesse qu'on y entend, soit que, personnifiée, elle instruise directement elle-même, soit qu'elle communique aux hommes ses enseignements par « les sages », ses représentants.

Mais ce livre n'est point une œuvre abstraite, un recueil de considérations théologiques sur la sagesse, c'est un livre pratique et l'enseignement qui y est donné, les préceptes et les leçons qu'on y trouve, présentés par la Sagesse ou en son nom, convergent tous vers un même but et donnent ainsi sa véritable unité à ce recueil de sentences : rendre meilleur l'homme qui suivra ces conseils en le rendant participant de la sagesse. L'objet du livre des Proverbes, c'est donc, ainsi que l'exprime le prologue du livre I, 1-6, l'enseignement donné par la sagesse pour rendre l'homme sage.

Qu'est-ce donc que la sagesse? qu'est-ce qu'un sage? Dans la Bible, le nom de sage sert à désigner diverses catégories de personnages, mais si variées que puissent être les conditions sociales dans lesquelles ils sont placés, ou la nationalité à laquelle ils appartiennent, une idée commune se retrouve toujours dans cette appellation; celle d'une science plus parfaite. C'est ainsi que dans l'Exode Dieu déclare avoir rempli de *sagesse,* d'intelligence et de savoir Béséléel et Ooliab pour qu'ils puissent exécuter ses prescriptions relativement à la construction du Tabernacle. Exod., XXXI, 3-6; XXXV, 31, 34. Hiram, à l'habilité de qui Salomon fait appel lors de la construction du Temple, est mentionné lui aussi comme « rempli de *sagesse*, d' intelligence et de savoir pour faire toutes sortes d'ouvrages d'airain. » I Reg., VII, 14. Au témoignage de Jérémie, XLIV, 7, et d'Abdias, 8, les Édomites étaient réputés pour leur sagesse, et, quand il s'agira de faire ressortir l'excellence de la sagesse de Salomon, l'historien sacré dira qu'il « était plus sage... qu'Éthan l'Ezrahite, qu'Héman, Chalcol et Dorda, les fils de Mahol. » I Reg., IV, 30-31. Et la sagesse de ce prince est tout aussi bien reconnue et proclamée dans le jugement qu'il rend entre les deux mères qui viennent le consulter, I Reg., III, 28, que lorsqu'il répond aux questions de la reine de Saba et résout ses difficultés, I Reg., X, 3, 6, ou qu'il prononce de nombreuses maximes. I Reg., IV, 32, 34.

Si l'on examine maintenant les diverses acceptions du mot *ḥokmâh,* ordinairement traduit par *Sagesse,* on verra qu'une large part y est faite au côté intellectuel et qu'il implique une science plus parfaite en celui qui possède cette sagesse. Et cette connaissance supérieure n'est point restreinte dans son objet, elle est toujours susceptible de perfection, elle comprend tout aussi bien les choses divines que les choses humaines et elle embrasse les vérités pratiques et morales tout autant que les vérités spéculatives. Si elle comprend la connaissance de la nature et des choses de la nature, elle comprend également la science de la pratique de la vie, et à ce titre elle est, a-t-on pu dire, le principe du savoir vivre comme du savoir faire dans l'homme qui la possède. Autant qu'elle se trouve en l'homme, la sagesse, dans son acception la plus vraie, consiste donc dans la science de Dieu, de l'univers et de la vie.

Mais cette sagesse ou cette science éminente que l'on peut rencontrer dans l'homme et qui le rend supérieur à celui qui ne la possède point, ne vient pas de lui, il la reçoit de l'extérieur, et, en dernière analyse de Dieu même en qui elle réside essentiellement, mais qui peut en communiquer quelque chose aux hommes, en sorte que ceux qui la posséderont seront des bénéficiaires d'un don divin.

Si l'on se sert de ces réflexions pour apprécier les maximes que renferme le recueil des Proverbes, on peut reconnaître que ce livre constitue un manuel théorique et pratique de conduite morale, il a pour but d'amener celui qui en suit les enseignements à une science plus parfaite et au perfectionnement de sa propre vie, ce qui constituera sa véritable sagesse.

Les Pères entendaient ainsi le but et l'objet de ce livre quand, avec saint Basile, ils définissaient la sagesse de ce recueil « une science des choses divines et humaines..., non pas tant spéculatives que pratiques, de nature à conduire l'homme à la pratique de toutes les vertus et par là-même le mettre en mesure d'atteindre au bonheur parfait. » *In princip. Proverb.,* hom. XII, 3, t. XXXI, col. 389.

A plusieurs reprises, surtout dans les premiers chapitres, ceux à qui s'adresse la Sagesse sont désignés par le nom de « fils », mais on se tromperait sur la portée de ce terme si on ne voulait y voir que l'indication d'un âge peu avancé, il désigne, avant tout, ceux qui désirent mener une vie meilleure et ne font que

commencer. La sagesse prend à leur égard l'attitude du maître qui instruit et forme un disciple.

VI. Divisions du livre des Proverbes. — Il renferme 8 sections : — 1°, i, 1-ix, 18. Une série de discours moraux qui paraissent destinés à servir d'introduction aux Proverbes proprement dits et qui ont pour titre : *Parabolæ Salomonis,* Proverbes de Salomon, i, 1. — 2° x, 1-xxii, 16. Une grande collection de sentences portant le même titre que les maximes de la section précédente : *Parabolæ Salomonis,* x, 1. Ce titre manque dans les Septante. — 3° xxii, 17-xxiv, 22. Un recueil de pensées qui sont données comme « paroles des sages », xxii, 17. — 4° xxiv, 23-34. Quelques pensées également attribuées à des sages, xxiv, 23. — 5° xxv, 1-xxix, 27. Nouvelle collection de proverbes attribués à Salomon, mais réunis seulement au temps d'Ézéchias, xxv, 1. — 6° xxx. Recueil de maximes intitulé : Paroles d'Agur, xxxi, 1. — 7° xxxi, 1-9. Quelques réflexions de la mère du roi Lamuel, xxxi, 1. — 8° xxxi, 10-31. Poème alphabétique, sans titre, contenant le portrait de la femme forte.

VII. Origine des différentes parties du livre. — Sept de ces sections portent donc le nom de personnages déterminés : Trois sont attribuées à Salomon : 1, 2, 5; deux le sont à des auteurs autres que Salomon et dont les noms sont indiqués : 6, 7; deux à des auteurs désignés seulement par le titre de « sages », 3, 4. On peut donc distinguer deux groupements dans le livre des Proverbes : les sections attribuées à Salomon et celles qui ne portent pas son nom. Cette distinction est aujourd'hui généralement admise.

I. Origine salomonienne des première, deuxième et cinquième sections. — Il s'agit ici de l'origine des trois principales sections du livre, celles qui renferment le nom de Salomon dans leurs titres respectifs i, 1; x, 1; xxv, 1. — 1° *Preuves.* — Les auteurs anciens et la plupart des auteurs modernes catholiques reconnait dans ces sections une œuvre vraiment salomonienne. M. Vigouroux, *Manuel biblique,* t. ii, 12e édit., 1906, p. 482; Cornely, *Introd. specialis,* t. ii, Paris, 1887, p. 143 sq.; Card. Meignan, *Salomon,* Paris, 1890, p. 328. La thèse est ainsi exposée : Salomon a composé un très grand nombre de maximes gnomiques, toutes ne nous sont pas parvenues, mais il en existe au moins deux recueils qui furent faits à deux reprises différentes. A ces sentences ainsi choisies on a ajouté des maximes provenant de divers auteurs, et de l'ensemble est résulté le livre des Proverbes que nous possédons.

La preuve principale de l'origine salomonienne des trois grandes sections du livre repose sur la tradition qui les attribue à Salomon. Les Pères et les auteurs ecclésiastiques, héritiers en cela des docteurs juifs, sont unanimes à reconnaître ce livre comme une œuvre vraiment salomonienne. Leur témoignage s'appuie sur les titres de ces trois sections, titres qui sont très anciens et antérieurs aux Septante. Il est vrai que la version grecque et la Peschitto n'ont point de titre, au début de la deuxième section, x, 1, mais quelle que soit l'explication de cette omission, on peut dire que le titre i, 1, devait, sans doute, servir à désigner tout le contenu i, 1-xxii, 16. Et même le titre général, i, 1-6, ne peut avoir toute sa portée que s'il désigne les sentences de la deuxième section tout autant que les exhortations morales de la première. — Le troisième livre des Rois, iv, 29-32, nous apprend expressément que Salomon, doué par Dieu d'une sagesse particulière, « prononça trois mille maximes. » Le terme hébreu traduit par *maximes* est précisément ce mot *mâšâl* que l'on retrouve dans les titres du livre des Proverbes, i, 1; x, 1; xxv, 1.

L'histoire de Salomon nous atteste encore que le règne de ce prince fut, dans son ensemble, une période de tranquillité, durant laquelle la civilisation pénétra de plus en plus dans la société israélite, entraînant avec elle l'abondance des richesses, la puissance, le luxe et de nombreux abus. Elle nous permet de supposer à cette époque, sinon dans toutes les villes, au moins à Jérusalem, par suite des exemples de Salomon et de sa cour, un cadre de vie sociale analogue à celui que supposent certaines descriptions des chap. i-ix. On pourrait même signaler quelques rapprochements assez significatifs; c'est ainsi, par exemple, que l'abondance de parfums et d'aromates, que les tapis d'Égypte, que les lointains voyages, qui sont mentionnés, vii, 16-19, s'accorderaient bien avec ce que nous savons du luxe et du commerce d'Israël à l'époque de Salomon. III Reg., ix, 26-28; x, 2, 10, 14-15, 25.

2° *Objections contre l'authenticité des Proverbes.* — L'authenticité salomonienne des sections 1, 2, 5, n'est pas admise par tous les auteurs modernes. Pour beaucoup de critiques, le livre des Proverbes n'est qu'une compilation de petites collections de sentences qui ont existé d'abord indépendantes les unes des autres, car elles sont et d'époques et d'auteurs différents. Plusieurs des sections du livre actuel renfermeraient même des sous-sections, aux caractères particuliers assez accentués pour qu'on pût considérer les sections actuelles comme étant elles-mêmes des résultantes de collections moins étendues : notamment x-xv et xvi-xxii, 16, dans la 2e section, et xxv-xxvii et xxviii-xxix, dans la 5e section. Les caractéristiques de ces sous-sections se reconnaîtraient en particulier : aux répétitions de proverbes identiques, à l'emploi presque exclusif de tel genre de parallélismes, à la préférence pour certaines idées et à la manière de les apprécier. Toy, *Proverbs,* dans *The internat. critical Comment.,* 1899, p. xix sq.

Des dates sont proposées par ces auteurs, soit pour la composition, soit pour la compilation de ces sections et l'on peut constater une progression constante depuis une vingtaine d'années dans l'abaissement de ces dates par rapport à l'histoire d'Israël. Les critiques les plus récents ne recherchent même plus s'il y a des maximes qui peuvent être de Salomon, mais ils voient uniquement en lui l'initiateur du genre gnomique en Israël comme David l'avait été de la poésie lyrique. Frz. Delitzsch, *Das Salom. Spruchbuch,* 1873, p. 25, n'hésitait que pour les chap. i-ix qu'il plaçait à l'époque de Josaphat; Cheyne, *Job and Solomon,* 1883, p. 183, affirme qu'on ne peut reconnaître l'authenticité salomonienne du livre, mais qu'il y a des proverbes remontant au ixe siècle. Loisy, *Les Proverbes de Salomon,* 1889, p. 32, reconnaît que des sentences de Salomon avaient pu être conservées par la tradition orale, chez les sages; et que la partie du recueil qui paraissait la plus ancienne et qui reproduisait sans doute le plus exactement le fond et la forme des pensées authentiques de Salomon était la collection faite à l'époque d'Ézéchias; pour Bickell, *Krit. Bearbeitung der Proverbien,* 1891, la partie la plus ancienne du livre consiste dans la collection faite au temps d'Ézéchias; laquelle ne devait comprendre que xxv, 11-xxvii, 22; les discours sur la sagesse, i-ix, pourraient remonter au temps de Jérémie; Driver, *Introduction to the Literat. of the Old Test.,* 7e édit., 1898, p. 407, considère comme historique la donnée de Prov., xxv, 1, et y voit la preuve qu'au temps d'Ézéchias les Proverbes qui suivent ce titre étaient regardés comme anciens; il ne conclut pas cependant à l'authenticité salomonienne de toute la section, mais seulement à l'existence certaine d'un noyau de proverbes salomoniens dans la 5e comme dans la 3e section, sans qu'on puisse en déterminer exactement l'étendue; i-ix serait de peu antérieur à l'exil. Nowack, *Kurzgef. exegetisches Handbuch,* 1883, et Kuenen, *Histor.-crit. onderzoek,* 1865, partagent à peu

près le même sentiment et placent la composition de ce livre avant l'exil, à partir du VIIIe siècle, sauf peut-être en ce qui concerne les chap. XXX-XXXI; mais pour Reuss, *Philos. mor. et relig. des Héb.*, 1878, p. 151 sq., on ne peut savoir ce qu'il y a de Salomon dans le livre des Proverbes, dont la partie la plus ancienne est la collection faite au VIIIe siècle au temps d'Ézéchias.

Avec les auteurs plus récents, les conclusions sont assez différentes; pour Wildeboer, *Die Sprüche,* dans *Kurzer Hand-Commentar* de Marti, 1897, adoptant les conclusions de Cornill, *Einleitung,* 2e édit., tout le livre des Proverbes est post-exilien et nullement antérieur au IVe siècle; pour Frankenberg, *Die Sprüche*, dans le *Hand-Commentar* de Nowack, 1898, et pour Toy, *op. cit.*, p. XXX, et art. *Proverbs,* dans l'*Encyc. Bibl.*, t. III, 1902, col. 3917, les deux grandes sections X-XXII, 16, et XXV-XXIX, proviennent de milieux différents, mais ne sont pas antérieures au IVe siècle, la 1re section I-IX, appartient au milieu du IIIe siècle. L. Gautier, *Introduction à l'Anc. Test.*, Lausanne, 1906, t. II, p. 89-90, tout en admettant la possibilité d'une collection de Proverbes faite au temps d'Ézéchias, ne voit aucune preuve permettant d'affirmer qu'ils nous auraient été conservés; et bien que le style ne s'oppose pas à une composition du VIe siècle, il place au IVe la composition de notre livre des Proverbes.

Certains auteurs ont même modifié leur propre sentiment sur ce sujet : ainsi Nowack dans son Commentaire, 1883, plaçait les Proverbes avant l'exil; dans l'art. *Proverbs* du *Diction. of the Bible,* t. IV, 1902, p. 142, tout le contenu du livre lui semble post-exilien; Cheyne dans *Job and Solomon,* 1887, p. 168, reconnaissait que non seulement les grandes sections du livre étaient pré-exiliennes mais encore que les c. I-IX ne pouvaient raisonnablement pas être placés après l'exil, et dans *Jewish religious Life after the Exile,* 1898, p. 128, il déclare qu'une littérature de la sagesse a pu exister avant l'exil, mais qu'il est impossible de dire dans quelle mesure il y a relation entre cette ancienne littérature plus ou moins hypothétique et les œuvres des sages post-exiliens conservées dans nos livres sapientiaux actuels; Kuenen, dans la 1re édit., 1865, de son *Histor.-crit. Onderzoek,* soutenait la composition pré-exilienne du livre des Proverbes; dans la 2e édit., 1893, § 97, note 15, il prétend que placer à l'époque contemporaine des prophètes l'ensemble des idées morales religieuses des auteurs des proverbes cela constituerait un véritable anachronisme.

Quant à l'usage du nom de Salomon il s'expliquerait par ce fait que de bonne heure on songea à utiliser la réputation de sagesse que la tradition lui avait conservée, en plaçant sous son nom et en couvrant de son patronage des recueils de sentences provenant d'auteurs dont le nom n'était point connu. Les meilleurs témoignages de la haute antiquité de cette réputation de Salomon se trouvent et dans le titre de XXV, 1, qui repose sur une base historique et dans la mention des Prov. comme œuvre de Salomon par l'auteur de l'Eccli., XLVII, 16-18. Mais tout en reconnaissant le fait de cette réputation traditionnelle, ces critiques récusent, au point de vue historique, la valeur des titres salomoniens I, 1; X, 1; XXV, 1, pour eux ils n'ont pas plus de valeur que les titres des Psaumes pour en déterminer les auteurs. Le témoignage du livre des Rois, même considéré comme document strictement historique et non comme l'expression d'un sentiment traditionnel, n'autoriserait pas à conclure que les maximes contenues dans le livre des Proverbes sont une sélection des 3000 sentences dont il fait mention. Bien plus même la nature des sentences telle qu'elle est expliquée, III Reg., V, 12-13 (Vulgate, 32-33), indiquerait plutot que leur objet n'était pas le même que celui des sentences du livre des Proverbes.

Les principaux arguments présentés par ces auteurs peuvent se résumer ainsi. Au point de vue religieux — c'est, à l'encontre de ce qui est constaté chez tous les auteurs pré-exiliens, l'absence de toute polémique contre le polythéisme : le monothéisme est supposé admis par tous sans aucune difficulté; — c'est l'absence de cette préoccupation nationale dans l'emploi des expressions religieuses telle qu'on la constatait avant l'exil; sans doute Dieu est bien encore désigné sous le vocable particulier (יהוה) qui le caractérisait durant la période pré-exilienne, mais on ne rencontre jamais l'expression si fréquente chez les prophètes, de « Dieu d'Israël », Toy, *Proverbs*, p. XXI, et de toute allusion á la tendance des Israélites à se porter vers leurs sanctuaires les plus vénérés comme le leur reprochaient souvent les prophètes; — c'est encore l'élévation de pensée sur la divinité, en particulier sur la sagesse divine (VIII) qui suppose, dit-on, un milieu religieux plus cultivé que n'était Israël avant la captivité (milieu grec) Toy, *Proverbs,* p. XXII; Cheyne, *op. cit.;* (milieu persan) Kuenen, *op. cit.,* Baudissin, *Die altt. Sprüch.*, 1893; enfin ce sont des réminiscences du Deutéronome qui ne permettent pas de reporter les maximes qui les renferment à une date antérieure à la réforme de Josias.

Au point de vue social, les Proverbes supposent constamment des habitudes et un état de choses qui n'existèrent pas en Israël avant la captivité ou même avant le début de la période grecque; — dans la famille, la monogamie comme règle générale et la place importante occupée par la femme; par exemple : X, 1; XV, 20; XIX, 14, et surtout XXXI, 10-21; — dans les habitudes sociales, les fautes et les vices (violences et inconduite) spécialement mentionnés dans I-IX. Toy, art. *Proverbs* (*Book*), dans *Encyc. Bibl.*, t. III, col. 3913; Nowack, dans Hastings, *Dict. of the Bible,* art. *Proverbs,* t. IV, p. 141.

Enfin, au point de vue littéraire, la plupart des auteurs cités pensent que ce recueil ne saurait appartenir aux grandes époques de la littérature hébraïque.

Toutes ces raisons sont loin d'être décisives et ne constituent pas des preuves péremptoires de la date relativement récente de ce livre, surtout de sa date post-exilienne.

Il est á remarquer que tous ne récusent pas indistinctement la valeur des titres salomoniens, notamment XXV, 1. Si Baudissin, *op. cit.*, p. 11, déclare que la mention de « roi de Juda » dans ce titre est une preuve qu'il fut écrit alors que depuis longtemps il n'y avait plus de roi de Juda, par contre Driver, *op. cit.*, p. 407, soutient qu'il n'y a pas lieu de mettre en question la valeur de cette donnée, de même Loisy, qui, (*op. cit.*, p. 32 et dans le compte rendu du Commentaire de Toy, *Rev. d'Hist. et de Litt. relig.*, 1900, p. 384), déclare « qu'il n'est pas démontré que la mention des hommes « d'Ézéchias », Prov., XXV, 1, comme auteurs de cette seconde collection, n'ait aucune valeur traditionnelle ».

Comparer les Proverbes avec les écrits prophétiques au point de vue religieux et s'appuyer sur l'absence de polémique contre le polythéisme dans les Proverbes pour en fixer la date tardive, c'est méconnaître l'objet complètement différent de ces divers écrits et la différence d'action et de ministère pour les prophètes et pour les sages.

La prédication comme les écrits des prophètes devaient prémunir les Israélites contre leur tendance naturelle á matérialiser les données de l'enseignement religieux et prévenir le danger d'aboutir à un syncrétisme religieux sous l'influence des civilisations étrangères; les Proverbes s'adressaient aux Israélites fidèles au monothéisme, et leur enseignaient la meilleure manière de vivre une vie moralement bonne.

On peut cependant établir des rapprochements entre les données des écrits prophétiques et les Proverbes : l'élévation de la pensée religieuse de ceux-ci, dit-on, dépasse de beaucoup le milieu religieux ordinaire antérieur à l'exil, mais n'y a-t-il pas certains passages bien authentiques d'Amos, d'Osée, d'Isaïe qui dépassent, et notablement, les données religieuses de nombreux passages de l'Ecclésiastique, ou de certains psaumes sûrement post-exiliens? Et précisément en ce qui concerne la doctrine de la Sagesse, le rapprochement de date avec l'Ecclésiastique n'est peut-être pas aussi favorable qu'ils le veulent bien prétendre aux conclusions de ceux qui le soutiennent. La différence assez sensible qui sépare les données « sapientiales » des Proverbes de celles de l'Ecclésiastique réclame un laps de temps plus long qu'ils ne le reconnaissent et un milieu religieux sensiblement différent. Dans les Proverbes la Sagesse conserve son caractère universel et on ne la rencontre pas encore s'identifiant avec l'enseignement et la pratique de la Loi, ainsi qu'on le constate dans Eccli., XXIV. Loisy, *Les Proverbes de Salomon,* p. 27.

L'absence de toute préoccupation rituelle dans l'ensemble des conseils de la Sagesse destiné à faire l'éducation d'un juste, telle qu'on la constate dans le livre des Proverbes, semblerait devoir fournir une indication sérieuse d'ancienneté pour ce livre, spécialement pour des auteurs qui soutiennent que les prescriptions cultuelles sont particulièrement indicatrices de l'époque post-exilienne et que le culte du second Temple a eu une nécessaire répercussion sur toute la littérature biblique du Ve et du IVe siècle.

Nowack, dans *Dict. of the Bible,* art. *Proverbs,* t. IV, p. 142, signale un certain nombre d'exemples pour montrer dans les Proverbes et dans les écrits prophétiques le même ton dans la louange de l'humilité et les avertissements contre l'orgueil (Prov., XI, 2; XIV, 29; XV, 1, 4, 18, etc.; Is., II, 11; Am., VI, 8; Ose., VII, 11); le même cœur pour dénoncer la conduite de ceux qui oppriment le pauvre et pour insister sur la sollicitude à laquelle celui-ci a droit, Prov., XIV, 31; XVII, 5; XVIII, 23, et Am., IV, 1; Ose., V, 10, et l'on ne voit pas qu'il y ait cet anachronisme dont parlait Kuenen, *op. cit.,* § 97, note 15.

Plusieurs descriptions des chap. I-IX semblent bien supposer dans le milieu social qu'elles visent, ces raffinements de luxe dont la civilisation grecque a fourni de nombreux exemples, mais, indépendamment que cette remarque n'atteindrait en définitive que les neuf premiers chapitres du livre, on peut ajouter encore qu'elle ne s'impose pas nécessairement, car on peut trouver des situations sociales analogues, en Israël, dans la période pré-exilienne : par exemple, dans les reproches que les prophètes du VIIIe siècle adressaient aux femmes de leur temps; les prophètes du Nord (Amos et Osée) à celles de Samarie; Isaïe à celles de Jérusalem; comparer en particulier Is., III, 16-23, et Prov., VII, 11 sq., et ne pourrait-on pas encore alléguer à ces auteurs Gen., XXVIII?

La loi, il est vrai, permettait l'usage de la polygamie, mais on y trouvait surtout une grande facilité pour la répudiation de l'épouse, et en fait, en dehors des rois et des grands, la monogamie était pratiquée par le plus grand nombre des familles israélites, bien des siècles avant la fin de l'ère juive. Loisy, *Les Proverbes de Salomon,* p. 26.

Les réminiscences du Deutéronome constatées dans les Proverbes, ainsi que la portée sociale de quelques sentences, comme XXII, 28, peuvent tout particulièrement être alléguées contre ceux qui veulent placer après l'exil la composition de tous les Proverbes.

Quant au vocabulaire du livre, il est assez difficile de s'en servir comme d'un argument bien rigoureux pour fixer la date de sa composition, et en fait, la plupart des auteurs le reconnaissent et par suite ne s'en servent que comme d'un argument purement négatif. Cela est particulièrement vrai des deux grandes sections 2 et 5.

II. PARTIES DU LIVRE NON ATTRIBUÉES A SALOMON. — *Troisième section,* XXII, 17-XXIV, 22. — L'introduction, XXII, 17-21, commence par ces mots : *Prête l'oreille et écoute les paroles des sages,* que la Vulgate a traduits littéralement de l'hébreu. Les Septante présentent une variante : Λόγοις σοφῶν παράβαλλε σὸν οὖς καὶ ἄκουε ἐμὸν λόγον. Bickell, *Carmina Vet. Test.,* p. 140, et Kautzsch, *op. cit.,* p. 55, complètent le premier stique hébreu avec ἐμὸν λόγον des Septante en suppléant le mot לְאִמְרָתִי. Que cette correction soit admise ou non, cette section doit être considérée comme distincte de celle qui la précède; plusieurs raisons motivent cette conclusion : le style, au lieu du simple distique ce sont habituellement des maximes plus développées, 4 vers et même plus; — l'autorité dans le ton, il est exhortatif et prohibitif, le *'al* hébreu prohibitif (correspondant à la particule *ne* des Latins) se rencontre 17 fois dans ce petit recueil alors qu'on ne le trouve que 2 fois dans les 12 chapitres précédents; — la détermination du disciple, l'auteur s'y occupe de l'éducation d'un disciple en particulier, de là la fréquence de l'expression « mon fils », 5 fois (6 fois dans le Targum) dans cette section, et une fois seulement dans la précédente (XIX, 27); — la nature des maximes, très pratiques sur quelques sujets bien déterminés. — Le mot « sages » (XXII, 16) peut donc marquer une distinction d'auteur entre la 2e et la 3e section, ce qui est confirmé par l'énoncé du titre de la 4e section : « cela aussi vient des sages, » car cette remarque ne peut se justifier que si les auteurs de la 3e comme de la 4e section sont distincts de celui à qui la 2e section a été attribuée. Il faut noter cependant que des auteurs comme Cornely, *op. cit.,* p. 147-148, ne trouvent point de raisons suffisantes pour rejeter l'origine salomonienne de la 3e section, comme de la 4e.

Quatrième section, XXIV, 23, 34. — L'hébreu, XXIV, 23, est ordinairement traduit ainsi : « cela aussi vient des sages. » Le ל, *l,* placé devant le mot *ḥăkâmîm,* « sages, » étant interprété dans ce passage comme le ל *auctoris,* fréquemment employé en ce sens dans les titres des Psaumes. Les anciennes versions n'ont pas ainsi compris ce passage : les Septante : ταῦτα δὲ λέγω ὑμῖν τοῖς σοφοῖς; la Peschitto et le Targum traduisent de même; la Vulgate seulement, *Hæc quoque sapientibus;* si l'on adoptait ce sens, il faudrait conclure que ce passage ne renferme aucune indication d'auteur, qu'il désigne seulement un enseignement destiné à ceux qui aspirent à la sagessse. Cf. Cornely, *Introductio specialis,* t. II, 2e part., p. 118. Cette interprétation n'est pas motivée et paraît peu vraisemblable, car « ce ne sont pas les sages qui ont besoin de conseils de ce genre. » M. Vigouroux, *Man. bibl.,* t. II, p. 490.

Quels furent ces sages à qui le contenu de la troisième et de la quatrième section est attribué, à quelle époque ont-ils vécu et dans quel milieu se sont-ils trouvés? Ce sont là des questions auxquelles on ne peut répondre d'une façon satisfaisante.

Pour expliquer le fait de répétitions assez nombreuses entre plusieurs passages de ces deux petits recueils et les deux grandes sections 1 et 2, surtout la première, par exemple, XXII, 26, et VI, etc.; XXIV, 1, et III, 31, tout particulièrement la description du paresseux, XXIV, 33-34, et VI, 10-11. M. Lesêtre, *Le livre des Proverbes,* 1879, préf., p. 21, conclut que ces auteurs ont dû s'inspirer de Salomon ou puiser à une source commune.

Sixième section, XXX. — Le titre hébreu porte : « Paroles d'Agur, fils de Yâqéh. » Il est suivi du mot הַמַּשָּׂא, *ham-maśśâ',* susceptible de diverses interprétations : on peut le traduire par l'*oracle* ou le *discours,*

mais il peut être aussi considéré comme un nom de lieu : de *Maššâ'* ou le *Maššaïte.* C'est le sens le plus ordinairement adopté par les auteurs modernes. Frankenberg, *Die Sprüche,* 1898 ; L. Gautier, *op. cit.,* p. 95 ; Cornely, *op. cit.,* p. 148. La Peschito et le Targum ont conservé exactement les noms propres. Les Septante ne les ont pas reconnus et ont traduit ce passage : « Mon fils, crains mes paroles, et en les recevant, fais pénitence. » Saint Jérôme, influencé peut-être par les explications de quelques rabbins, y a trouvé des noms symboliques de David et de Salomon. *Agur* (celui qui assemble) serait à considérer comme un qualificatif personnel désignant Salomon rassemblant le peuple pour l'instruire, *Yâqéh* (celui qui répand) serait une allusion à David faisant connaître ou répandant la vérité, de là : *Verba Congregantis, filii Vomentis.* Voir AGUR, t. I, col. 288-289. Agur et Yâqéh doivent être pris comme noms propres, ce sentiment communément admis par les auteurs modernes, était déjà soutenu par D. Calmet, *Préf. des Prov.,* Bossuet, *Proverbes, préf.,* Cornelius a Lapide, *Comm. in loc.* ; R. Bayne, qui s'exprimait ainsi : *Nam quum nomen viri et nomen patris ponantur, scripturam nobis hominem aliquem insinuare voluisse credendum est, ut omittam vehementer duram esse metaphoram vocari Salomonem filium Vomentis. Comm.,* Paris, 1555, *in loc.* Si à l'époque où ce chapitre fut ajouté au recueil des Proverbes, il avait été considéré comme salomonien on l'aurait placé, sans titre, à la suite d'une collection attribuée explicitement à Salomon.

Septième section, XXXI, 1-9. — Le texte hébreu, porte : « Paroles du roi Lamuel, *sentence* ou *oracle* (ici le mot *maššâ'* semble plutôt se rattacher à ce qui suit et a un sens plus précis et plus certain que dans XXX, 1), *dont l'instruisit sa mère.* Ainsi saint Jérôme dans la Vulgate. — Les Septante (Οἱ ἐμοὶ λόγοι εἴρηνται ὑπὸ Θεοῦ : *ces paroles de moi ont été dites par Dieu*) n'ont pas vu qu'il s'agissait d'un nom propre. Un certain nombre d'auteurs modernes voient cependant dans *Maššâ'* un nom de pays comme dans XXX, 1. Cornely, *op. cit.,* p. 149.

On ignore ce qu'était ce roi Lamuel. Un certain nombre d'interprètes catholiques ont vu dans ce nom un pseudonyme, M. Vigouroux, *op. cit.,* p. 494 ; d'autres, un roi d'Israël, peut-être Ézéchias (Grotius), Salomon (card. Meignan, *op. cit.*) ; Lamuel (réservé à Dieu, consacré à Dieu), serait ainsi l'équivalent de *yedidâh* (Vulgate : *Amabilis Domino*), nom donné à Salomon par Nathan. II Reg., XII, 25. Aucune des identifications proposées n'est justifiée d'une manière satisfaisante.

Huitième section, XXXI, 10-31, la seule qui ne renferme aucune indication comme titre ; les auteurs anciens l'attribuaient à Salomon, comme le reste du livre, mais la place qu'elle occupe à la fin du recueil, à la suite de deux sections dont les auteurs sont nommément désignés semble s'opposer à cette attribution. — L'origine non salomonienne des sections 3, 4, 6, 7, 8, est admise par le plus grand nombre des auteurs modernes.

III. DATE DE LA FORME ACTUELLE DU LIVRE DES PROVERBES. — La date de composition des différentes sentences qui le constituent ne fixe pas, par là même, la date du livre des Proverbes dans l'état définitif dans lequel nous le possédons. Pour tous les auteurs, en effet, ce livre est le résultat d'un assemblage — sélection ou collection. C'est un recueil qui a été formé de sentences qui existaient déjà avant d'être groupées ensemble. Mais tous ne s'accordent pas sur l'époque et les conditions dans lesquelles ce recueil a été formé, même ceux qui admettent l'origine salomonienne des Proverbes : pour les uns, le recueil actuel ne saurait être antérieur à l'exil, pour d'autres il remonterait au VIIIe siècle.

D. Calmet s'exprime ainsi : « De tout ce détail il paraît que les Proverbes, tels que nous les avons, sont une compilation des sentences ou autres ouvrages de Salomon, faites en divers temps et par différentes personnes, et rassemblées en un corps par Esdras ou par ceux qui revirent les Livres sacrés après la captivité de Babylone et qui les mirent en l'état où nous les avons. » Et il ajoute qu'une des preuves les plus évidentes que ce livre est un assemblage fait par différentes personnes, se trouve dans la répétition d'un assez grand nombre de versets, « ce qui ne serait pas arrivé si une seule personne eût travaillé à cette compilation. »

Cornely, *op. cit.,* p. 151-152, qui admet la date d'Ézéchias pour la formation du recueil, I-XXIX, hésite relativement à l'addition de XXX-XXXI qui complète le livre actuel des Proverbes, mais en tout cas il ne voit pas de raisons sérieuses pour l'attribuer à une date postérieure au temps d'Esdras.

Mais le plus grand nombre parmi ces auteurs font remonter au VIIIe siècle la formation définitive de ce recueil. Les « hommes d'Ezéchias », XXV, 1, auraient trouvé déjà réunis les chap. I-XXIV, résultat d'une collection faite à la fin du règne de Salomon ou peu de temps après. Cornely, *op. cit.,* p. 151 ; Vigouroux, *op. cit.,* p. 485, etc. « Dans sa forme présente, le livre des Proverbes est du temps d'Ézéchias, » conclut M. Vigouroux, faisant sienne l'affirmation de H. Reusch, *Bible polyglotte,* t. IV, 1903. p. 344. D'après le card. Meignan, *Salomon,* p. 329, le recueil officiel n'aurait d'abord contenu que ce que Salomon avait dicté ou écrit, puis autour de ce noyau se seraient successivement ajoutés d'autres proverbes salomoniens, « depuis Salomon jusqu'au temps d'Ezéchias et peut-être au delà. »

Pour la plupart des critiques contemporains, les recherches relatives à la fixation de la date du recueil définitif se trouvent circonscrites à un laps de temps relativement court par le fait de la date tardive qu'ils adoptent pour la composition même des sentences. Un point leur paraît définitivement acquis, c'est que la formation du livre tel que nous l'avons ne saurait remonter à une période antérieure à la captivité. Certains, tout en reconnaissant que plusieurs des collections particulières qui composent le livre actuel ont pu être formées avant l'exil, ne pensent pas pouvoir admettre cette même date pour la formation définitive du recueil. Loisy, *Les Proverbes,* p. 32-33 ; Bickell, *Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes,* 1891 ; Driver, *op. cit.,* p. 406. Kuenen, *op. cit.,* 2e édit., § 97, p. 14-20, reconnaît que quelques proverbes peuvent être préexiliens, mais il prétend que toutes les collections sont post-exiliennes et que la rédaction de l'ensemble du livre est à placer entre 350-300. La question ne se pose même plus pour ceux qui ne reconnaissent qu'une origine post-exilienne à tous les proverbes (Wildeboer, Toy) ; pour ces derniers, le temps écoulé entre la composition des sentences et la formation du recueil est même assez court ; selon Wildeboer il faudrait placer au IVe et au IIIe siècle le travail de composition et de compilation.

Entre ces auteurs les divergences sont particulièrement accentuées en ce qui concerne la plus ou moins grande ancienneté des diverses collections particulières dont la réunion a formé le livre actuel des Proverbes. En 1862 Hooykas, *Geschiedenis der beoefening van de Wijsheid onder de Hebreën,* prétendait que la plus ancienne de ces collections correspondait aux chap. I-IX : par contre, les critiques contemporains sont à peu près unanimes à considérer cette même section comme la dernière en date pour la composition (notion plus parfaite de la sagesse et forme littéraire plus développée que dans le reste du livre) et pour la compilation générale du recueil ; elle aurait été ajoutée aux deux grandes sections, 2 et 5, pour leur servir d'introduction.

Laquelle de ces deux dernières sections serait la plus ancienne? Les uns (Davidson, Loisy, Bickell), utilisant la donnée chronologique de XXV, considèrent XXV-XXIX comme le plus ancien recueil de proverbes; d'autres (Delitzsch, Ewald, Driver, Kautzsch), considérant plutôt la place respective de ces sections dans le recueil définitif, regardent X-XXII, 16, comme la plus ancienne collection. Quelques-uns parmi les auteurs les plus récents (Franckenberg, Nowack), tout en estimant qu'au point de vue des pensées, XXV-XXIX (et spécialement XXV-XXVII), renferment les plus anciens proverbes, pensent néanmoins que comme compilation cette section serait postérieure à la 2e (X-XXII, 16).

Les proverbes qui constituent ces deux sections, provenant de milieux différents, auraient d'abord été réunis en deux groupements absolument distincts et auraient ainsi existé indépendamment l'un de l'autre vers le milieu du IVe siècle, tous les deux portant le même titre *Proverbes de Salomon*. Vers cette même époque (Nowack), ou vers la fin de ce même siècle (Toy), ils auraient été réunis ensemble, mais comme dès ce moment le premier groupement (X-XXII, 16), était déjà pourvu des deux petites sections, XXII-17, XXIV, 22, et XXIV, 23-34, on ne toucha point à ces appendices et l'on ajouta XXV-XXIX à la suite de XXIV, 34, en maintenant dans XXV, 1, le nom de Salomon comme il était déjà dans X, 1; et c'est ainsi que fut constituée la plus grande partie du livre X-XXIX.

Le recueil fut complété par les chap. I-IX, qui devaient servir d'introduction générale à tout l'ensemble formé par les précédentes collections, alors même qu'il n'aurait pas été composé précisément dans ce but. La date de cette addition varie selon les auteurs car elle dépend de l'époque admise pour la composition même de cette section; en effet, ils admettent généralement que l'addition suivit de près la composition, si même elle ne fut pas l'œuvre du même auteur. Davidson, Cornill, Wildeboer. La fixation de cette date dépend de l'influence principale que l'on croit reconnaître dans ces pages : influence persane (Cheyne, *Semit. studies*, 1897); influence grecque (Franckenberg, Wildeboer, Stade); ou seulement trace des créations haggadiques de la littérature rabbinique à la fin de l'ère persane (Baudissin). Selon Friedlænder, *Griech. Phil. im alt. Test.*, 1904, p. 20, citant Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, V, t. VIII, col. 717, la femme étrangère (II, 16 sq.), dont le pieux Israélite doit si soigneusement se défier, serait la culture grecque, τὴν Ἑλλενικὴν παῖδειαν. Et par suite, si le recueil est complet au début de la 2e moitié du IVe siècle pour Kautzsch, Kuenen; pour d'autres, Nowack, Franckenberg, Wildeboer, Toy, on ne trouvera point le recueil I-XXIX avant la 2e moitié du IIIe siècle. Enfin, avec certains de ces auteurs, Franckenberg, Toy, il faut descendre jusqu'au IIe siècle pour trouver le livre actuel absolument complet avec l'addition de XXX-XXXI, c'est-à-dire à l'époque de Ben-Sira (200-180) et peu de temps avant la traduction grecque du livre des Proverbes.

Ces assertions contradictoires et arbitraires ne peuvent modifier le sentiment des auteurs catholiques qui soutiennent l'authenticité des sections salomoniennes, en s'appuyant sur les titres, Prov., I, 1; X, 1; XXV, 1, sur certaines descriptions de leur contenu et sur le témoignage de la tradition.

VIII. FORME LITTÉRAIRE DU LIVRE DES PROVERBES. — *1. RYTHME.* — Par son contenu le livre des Proverbes appartient à la série des didactiques; par sa forme, aux livres poétiques. Les règles de la poésie hébraïque y sont constamment observées et se manifestent par un parallélisme très régulier. Les vers seraient uniformément de sept syllabes d'après Bickell, *Carmina Veteris Testamenti metrice*, p. 121; ils seraient de trois, quatre et très rarement de cinq accents, d'après le système de Grimme, « et il faut s'attendre à voir changer le mètre à chaque sentence nouvelle. » *Mètres et Strophes*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 405. Toy, *Proverbs*, p. IX-X, reconnaît également cette même mesure et désigne les stiques des Proverbes par l'appellation de binaire, ternaire ou quaternaire selon qu'ils comptent 2, 3 ou 4 accents. Cf. N. Schlœgl, *Études métriques et critiques sur le livre des Proverbes*, c. I, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 518-525.

La strophe, sous différentes formes, se rencontre dans toutes les sections du livre, à l'exception de la 2e, car elle n'est pas entièrement absente de la 5e, bien que celle-ci renferme surtout des distiques. Toy, *The Book of Prov.*, p. IX; Bickell, *Kritische Bearbeitung der Proverbien*, dans la *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes*, 1891, où il établit l'existence de strophes de quatre vers chacune dans tous les poèmes de la première section.

Toutes les pièces qui composent ce livre n'ont pas la même longueur, on trouve dans Frz. Delitzsch, *Das Salom. Spruchb.*, p. 7-17, le relevé des différentes formes de sentences constatées dans notre livre. La plus fréquemment employée, c'est le simple distique, soit antithétique, X, 1, 20; XI, 1; XIII, 24; soit synonymique, II, 3, 8, 11; soit synthétique, II, 13; XIII, 14; soit parabolique. Ce dernier renferme une comparaison, exprimée ou sous-entendue par le simple rapprochement de l'énoncé de deux idées, empruntées à la connaissance de quelque phénomène naturel, X, 26; XXV, 14, ou à un incident de la vie quotidienne domestique ou sociale, XXV, 17, et qui sert à faire mieux ressortir la pensée morale que le sage veut apprendre à son disciple. C'est sous cette forme que se trouve pleinement réalisée la première notion du *mâšâl*. D'autres fois une même maxime dépasse les limites du simple distique et la pensée qu'elle renferme s'y trouve développée pendant 4, 6, 8 vers et même davantage, III, 11-12; XXIII, 19-21; VI, 12-15; XXIII, 29-35.

A côté de cette catégorie de proverbes ainsi développés il convient de signaler soit des groupements de distiques ainsi placés parce que chacun d'eux renfermait une même expression ou avait trait à un même objet, par exemple au roi, XVI, 12-15, soit des séries de vers à indication numérique. Dans ces derniers, l'auteur indique dès le premier distique la somme totale des sujets dont il va parler, mais le fait de telle sorte que le nombre répété dans le 2e stique renferme une unité de plus que dans le 1er, ainsi XXX, 21-22 :

> Trois choses troublent la terre
> Et il en est quatre qu'elle ne peut supporter.

Enfin on y rencontre un poème alphabétique très régulier.

Toutes ces espèces de proverbes ne sont pas disposées sur un plan uniforme et ne se rencontrent point également dans les diverses sections du livre : Ire section, I-IX. Dans l'ensemble, ce sont des discours moraux formant de petits poèmes plus ou moins développés, III, 1-10; IV, 1-9; VII, 6-23, ordinairement en strophes de 4 vers (Bickell); les pensées détachées sont rares, III, 29, 30. On y trouve un proverbe numérique (VI, 16-19) et l'usage du parallélisme synonymique y est à peu près exclusif. — IIe section, X-XXII, 16; uniquement des distiques; dans X-XV presque exclusivement antithétiques, sans que cependant l'antithèse soit toujours aussi uniformément accentuée; dans XVI-XXII, 16, surtout synonymique et synthétique; peu d'antithèses, XVIII, 23. — IIIe section, XXII, 17-XXIV, 22; au début exhortation morale de 10 vers analogue à celles de la Ire section; quelques distiques, mais surtout des tétrastiques, plusieurs sentences de 5, 6, 7 et 8 stiques et même un petit poème de 16 stiques d'après Toy et Kautzsch, de 18 d'après Bickell. Le texte massorétique compte 17 stiques : Toy et Kautzsch pensent qu'il y a un

stique à retrancher, Bickell croit plutôt qu'il faudrait en ajouter un. Ordinairement parallélisme synonymique entre les stiques, parfois même entre les distiques d'un quatrain. — IVe section, XXIV, 23-34, la plus courte et la plus variée comme rythme : un distique, un tristique, un tétrastique, un décastique; sauf 2 exceptions, parallélisme synonymique. — Ve section, XXV-XXIX, au point de vue du rythme on peut la diviser en deux : — XXV-XXVII; usage prédominant mais non pas exclusif du distique car on y trouve plusieurs tristiques et tétrastiques, un pentastique, un hexastique ainsi que 2 petits poémes, l'un de 8, l'autre de 10 stiques. Parallélisme parabolique et synthétique; les antithéses y sont très rares; — XXVIII-XXIX : emploi exclusif du distique et presque dans une égale proportion parallélisme antithétique et parabolique. — VIe section, XXX; quelques distiques isolés, mais ordinairement chaque sentence renferme plusieurs distiques; c'est dans cette partie du livre que se rencontrent (en dehors de VI, 16-19) les proverbes numériques dans lesquels on ne trouve point de parallélisme au point de vue de la pensée. En dehors de ces sentences, parallélisme synonymique. — VIIe section, XXXI, 1-9. Elle renferme 3 sentences de 4, 8, 4 vers : parallélisme synonymique. — VIIIe section, XXXI, 10-31 : poéme alphabétique de 22 distiques, parallélisme synonymique.

II. STYLE ET VOCABULAIRE. — 1o *Style.* — Le caractère particulier du genre gnomique rend assez difficile la comparaison entre le style des Proverbes et celui des autres livres de l'Ancien Testament, la plus grande partie de ce recueil se composant de simples maximes dans lesquelles une pensée déjà bien concise est exprimée sous une forme elliptique dans un seul distique. Cependant, la variété des comparaisons, le choix des images, la régularité de la forme rythmique, l'allure si vive de l'expression, la psychologie si pénétrante de certains tableaux, revêtent d'un cachet spécial les pages mêmes du livre où les pensées sont le moins étendues, et leur donnent un coloris tout particulier. Dans les proverbes plus développés, tout spécialement dans les exhortations de la Ire section, comme aussi dans les portraits esquissés à travers les autres sections, on trouve des passages dignes des plus beaux jours de la littérature hébraïque.

2o *Vocabulaire.* — Il n'est point surprenant que ce recueil renferme, en outre des expressions plus spéciales aux livres sapientiaux, un certain nombre de mots que l'on ne rencontre pas ailleurs dans la Bible hébraïque ou du moins que très rarement. La raison en est au sujet lui-même et à cette forme de littérature qui demande une plus grande précision dans l'énoncé des pensées. On peut signaler quelques locutions qui ne se rencontrent que dans ce livre ou bien s'y trouvent avec un sens particulier qu'elles n'ont pas ailleurs.

Ne se trouvent que dans les Proverbes : לויה, *couronne*, I, 9, IV, 9. — אבוי, *hélas! ah!* (que la Vulgate a traduit : *Cujus patri væ?* XXIII, 29; — le verbe להם, employé uniquement au Hithp. מתלהמים, *morceaux friands*, XVIII, 8 (le ẏ. se retrouve identiquement répété XXVI, 22. — חדרי במן, dans le sens de *entrailles*, pris au figuré, XVIII, 8; XX, 27, 30 (XXVI, 22). — יד ליד, *assurément*, XI, 21; XVI, 5. — תפוחי זהב, *pommes d'or*. XXV, 11.

Expressions rares rencontrées plus particulièrement dans les Proverbes : עץ חיים, *arbre de vie*, 1 fois Gen., III, 24; et 4 fois Prov., III, 18; XI, 30; XIII, 12; XV, 4. — קרת, *ville*, 1 fois, Job, XXIX, 7; 4 fois dans Prov., VIII, 3; IX, 3, 14; XI, 11 (Brown, Driver). — נגידים, avec le sens de *choses magnifiques*, ne se rencontre que dans Prov. VIII, 6. — רפאות, *santé*, ne se rencontre que dans Prov. III, 8 et indique une forme aramaisante. — בר, *fils*, XXXI, 2 (3 fois répété), est un mot araméen. Cependant les aramaïsmes sont rares et le livre ne renferme point d'expression persane ou grecque. Toy, *op. cit.*, p. XXXI. Driver, *op. cit.*, p. 403-404, donne une liste des principales locutions particulières au livre des Proverbes, au moins pour la 2e section.

IX. TEXTE ET VERSIONS DU LIVRE DES PROVERBES. — *A*) *Texte.* — Le texte hébreu de ce livre a subi quelques altérations par suite de la facilité qu'il y avait à changer la suite des sentences en les transcrivant, à modifier une locution dans l'énoncé d'une maxime difficile à lire, le contexte ne pouvant pas, dans ces cas, servir à indiquer sûrement quelle était la vraie lecture du passage; le fait qu'il n'était point du nombre des *Ketubim* lus dans les synagogues eut peut-être aussi pour résultat de le faire traiter avec moins de soin que d'autres livres. Par contre, Toy, *Proverbs*, p. XXXI-XXXII, prétend que ce livre dut à cette situation de n'être point l'objet de retouches ou de modifications sous l'influence d'idées théologiques.

Les altérations de ce texte peuvent être constatées par le contrôle des anciennes versions, par les moyens de critique que fournissent les régles poétiques et aussi, pour les plus notables transpositions, par les caractères particuliers de chaque section. C'est ainsi que plusieurs critiques voient une transposition dans la description du festin de la Sagesse, Prov., IX, 1-12; et rapportent les ẏ. 7-10, à la 2e section X-XXII, 16. Bickell, *Carmina V. T. metrice*, p. 129; Toy, *op. cit.*, p. 192.

Le texte actuel du livre, renferme également un certain nombre de sentences répétées. Elles se présentent sous différentes formes, les unes sont absolument identiques dans l'expression, VI, 10-11, et XXIV, 33-34, d'autres comportent une légère modification sur un mot ou deux du *mâšâl* répété, XVI, 2, et XXI, 2, d'autres enfin sont identiques pour la pensée et nullement dans les mots qui l'expriment, XI, 15, et XXII, 26. Les cas les plus difficiles à justifier sont ceux où il y a identité absolue dans les mots; et les critiques modernes se servent assez souvent de cette constatation pour conclure à la pluralité d'auteurs et à une formation indépendante des différentes sections où on les rencontre; ainsi entre autres Nowack, art. *Proverbs*, dans *Dict. of the Bible*, t. IV, p. 140; Cornill, *Einleitung*, p. 225; Toy, *op. cit.*, p. VII. Il importe cependant de remarquer qu'il y a des répétitions de distiques entièrement identiques dans une même section, XIV, 12, et XVI, 25; X, 1, et XV, 20; XIX, 5, et XIX, 9.

B) *Versions.* — 1o La plus ancienne des versions que nous possédons du livre des Proverbes est la version grecque des Septante; on la trouve dans les principaux manuscrits onciaux B, ℵ, A (quelques fragments dans C) et dans de nombreux manuscrits cursifs. On admet communément que ce livre faisait partie des Hagiographes déjà traduits en grec et que l'auteur du prologue de l'Ecclésiastique désigne par les mots τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων; cette traduction serait donc antérieure à 132 et aurait probablement été faite vers le milieu du IIe siècle avant J.-C. Baumgartner, *Étude critique sur l'état du texte du Livre des Proverbes*, p. 8. Il est des auteurs cependant qui la placent vers la fin du IIe siècle, Toy, *Proverbs*, p. XXXII; art. *Proverbs*, dans *Encyc. Bibl.*, col. 3907.

Cette traduction est plus libre que littérale et c'est l'idée du texte original qui a été exprimée plutôt que le mot n'a été exactement rendu. Frankenberg pense que le traducteur n'était point très familier avec la langue hébraïque et que d'ailleurs il n'aurait point été soucieux de l'exactitude littérale, parce qu'il n'entreprenait pas tant cette traduction pour l'usage de ses coreligionnaires que pour des païens instruits à qui il voulait faire connaître les enseignements moraux de la littérature gnomique d'Israël. Cette préoccupation et ce but expliqueraient la pureté relative du grec de cette version et certaines réminiscences classiques (également consta-

tées par Baumgartner), *op. cit.*, p. 9. Indépendamment même de ces circonstances, il était à peu près impossible au traducteur grec de rendre littéralement les mots d'un *mâšâl* dont l'expression portait si fortement accusée l'empreinte du cachet sémitique; et alors, tantôt un verbe, tantôt un qualificatif, tantôt une périphrase devaient être ajoutés avant que la formule hébraïque devînt intelligible à des esprits grecs.

Les différences entre le texte massorétique et la version grecque des Proverbes ne consistent pas uniquement dans des manières différentes de rendre une pensée. Il y a, entre les deux, d'autres divergences plus notables, et telles que la plupart des auteurs en concluent que cette traduction a dû être faite sur un manuscrit hébreu différent du texte massorétique qui nous est parvenu (Vigouroux, Baumgartner, Toy, etc.). Il y a des changements dans la composition même de distiques qui de synthétiques sont devenus antithétiques; il y a omission de plusieurs passages contenus dans le texte hébreu et l'on ne voit aucune raison pouvant légitimer cette disparition; il y a surtout des additions de passages assez nombreux, provenant plus probablement d'un texte hébreu plutôt que d'un original grec (Vigouroux, Baumgartner, Toy); on y constate encore des changements relativement à la distribution des chapitres à partir de 24. Ainsi, après XXIV, 22, de l'hébreu le grec intercale XXX, 1-14, puis XXIV, 23-34, ensuite XXX, 1-9, après XXV-XXIX, et enfin XXXI, 10-31.

La version grecque représentant un texte hébreu plus ancien que le texte massorétique constituerait un excellent moyen de critique littéraire du texte hébreu reçu, si les particularités de sa composition et les modifications qu'elle a subies avant et après les récensions du IIIe siècle, n'avaient un peu diminué sa valeur critique, bien qu'elle soit encore assez notable.

2° La version sahidique, éditée par Ciasca, qui comprend une grande partie des Proverbes, pourrait être très utile pour la reconstitution du texte ancien des Septante, en tant que cette version a été faite avant les recensions et dans la suite n'en a subi qu'assez peu l'influence. Hyvernat, *Versions coptes*, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 427-433, 540-569; 1897, p. 48-74. — Pendant longtemps, la Peschitto avait été considérée comme dépendant du Targum des Proverbes et indépendante des Septante, ce sentiment est maintenant complètement abandonné. R. Duval, *Littérature syriaque*, 3e édit., 1907, p. 32. La question des rapports de la Peschito relativement aux Septante a été particulièrement étudiée par H. Pinkuss, *Die syrische Übersetzung der Prov. textkritisch untersucht*, dans la *Zeitschr. für die alttest. Wissenschaft*, t. XIV, 1894, p. 65-141, 161-222.

3° La date de composition de la Peschito, en ce qui concerne les Proverbes, est assez incertaine, ce livre n'étant point de ceux dont la traduction s'imposât en premier lieu : les uns comme R. Duval, *op. cit.*, p. 31, ne font terminer l'ensemble de la traduction qu'au IVe siècle, tandis que d'autres, avec Baumgartner, *op. cit.*, p. 14, ne descendraient pas au delà du milieu du IIe siècle. La traduction aurait été faite sur un manuscrit hébreu à peu près identique au texte massorétique, puis plus tard revision de cette traduction d'après les Septante, R. Duval, *op. cit.*, p. 33; au VIIe siècle, au moment de la version syro-hexaplaire de Paul de Tella, Baumgartner, *op. cit.*, p. 14; à l'encontre de cette opinion celle de Frankenberg, qui prétend que l'influence du grec remonte au traducteur; tout en suivant l'hébreu pour le fond il se serait inspiré en même temps de l'œuvre des Septante. Comme par ailleurs la traduction syriaque a une allure assez libre, qu'elle paraphrase en certains passages, ces diverses particularités diminuent sa valeur critique.

4° Le Targum des Proverbes suit de très près la Peschito et en dépend. Dathe, *De ratione consensus versionis chald. et syr. Prov. Salom.*; R. Duval, *Littérature syriaque*, p. 32. Les passages où il s'en écarte proviennent probablement d'une revision faite d'après le texte massorétique. On ignore sa date, il peut être très ancien; la défense de mettre par écrit les explications targumiques, si longtemps en vigueur, ne s'appliquant qu'aux livres bibliques lus dans la synagogue.

5° La traduction des Proverbes dans la Vulgate latine est l'œuvre de saint Jérôme; elle fut faite très rapidement, en même temps que celle de l'Ecclésiaste et du Cantique. Voir ECCLÉSIASTE, t. II, col. 1543-1557, et CANTIQUE DES CANTIQUES, t. II, col. 185-199. D'une façon générale elle suit assez fidèlement le texte massorétique sur lequel elle a été faite. Elle porte cependant des traces de l'influence des Septante, probablement par l'intermédiaire de l'ancienne version latine, très bien connue de saint Jérôme, Baumgartner, *op. cit.*, p. 16; Toy, *Proverbs*, p. XXXIV; Frankenberg pense plutôt que les emprunts aux Septante constatés dans la Vulgate seraient postérieurs à saint Jérôme et l'œuvre de copistes qui ont voulu compléter la version hiéronymienne avec l'aide de l'ancienne version latine faite sur le grec; de fait la comparaison entre la Vulgate Clémentine et le *Codex Amiatinus*, de la fin du VIIe siècle. voir AMIATINUS (CODEX), t. I, col. 480, semble favoriser cette opinion. La Vulgate renferme donc la plus grande partie des additions des Proverbes qu'on trouve dans les Septante, mais elle en contient aussi un certain nombre qui lui sont propres.

X. COMPARAISON AVEC LES AUTRES LIVRES SAPIENTIAUX. — Le livre des Proverbes est ordinairement rapproché des autres livres sapientiaux avec lesquels il a des ressemblances pour le fond comme pour la forme. — 1° Au point de vue du *vocabulaire*, on y trouve certaines expressions dont l'usage est assez fréquent dans ces livres comme se rapportant plus particulièrement à leur objet spécial : les mots exprimant le commandement, la loi, l'instruction, la connaissance de la vérité, la sagesse. Toy, *Proverbs*, p. XXIV, a dressé une liste comparative de ces expressions, telles qu'on les rencontre dans les Proverbes, Job et l'Ecclésiastique.

2° La *composition littéraire* de ces livres se signale par une constante fidélité à garder les lois du parallélisme. Le rapprochement est plus particulièrement remarquable avec l'Ecclésiastique (voir ECCLÉSIASTIQUE, t. II, plus spécialement col. 1543-1557) et dans l'un et l'autre se trouve la même préoccupation d'apporter une grande variété dans l'emploi de cette règle fondamentale de la poésie hébraïque. Le simple distique est cependant plus fréquent dans les Proverbes que dans l'Ecclésiastique, et les chap. I-IX, malgré une certaine unité constatée dans les discours et les exhortations de la Sagesse, ne présentent point ce caractère d'unité que revêt l'« Éloge des anciens » dans Eccli., XLIV-XLIX.

3° Quant à l'*objet* du livre, les Proverbes se rapprochent également beaucoup plus de l'Ecclésiastique que des autres livres sapientiaux. L'étude de la Sagesse fournit la note caractéristique de ces deux ouvrages comme elle donne une certaine unité à tout l'ensemble de leur contenu : son origine divine (Prov., VIII; Eccli., XXIV), et surtout ses conseils pratiques pour l'instruction des hommes. L'un et l'autre livre constituent un manuel pratique pour l'instruction et la formation de ceux qui veulent se constituer les disciples de la Sagesse. L'ensemble des vérités religieuses qu'ils renferment sur Dieu, sur la rétribution, sur la conduite de l'homme et sa dépendance vis-à-vis de Dieu, sont envisagées au même point de vue; à noter cependant la perspective nationale constatée dans Eccli., XXIV, qu'on ne trouve point dans les Proverbes. Il y a aussi grande analogie dans la description de la *vie sociale* que nous révèlent les Proverbes et l'Ecclésiastique.

XI. Analyse du livre des Proverbes. — Il est impossible de donner une analyse bien serrée du contenu de ce livre ou d'indiquer la suite de toutes les pensées renfermées dans ce recueil, du moins dans toutes les parties qui le composent.

Ire section, I, 1-IX, 18. — I, 1-6. Introduction générale indiquant le titre, le but et l'importance de l'ouvrage. — I, 7-IX, 18. De petits discours moraux et quelques distiques isolés dans lesquels la Sagesse, directement ou par l'intermédiaire du Sage, parle à son disciple qu'elle appelle « mon fils ». Ils forment comme une grande introduction préliminaire au recueil de maximes proprement dites qui commencera avec le chap. X. Tout le contenu de cette section se ramène à un même objet: l'excellence de la Sagesse, de là, des exhortations sans cesse renouvelées d'étudier et de pratiquer la Sagesse.

IIe section, X, 1-XXII, 16. — C'est une longue série des pensées morales présentées dans de simples distiques. Dans cette section, on rencontre parfois des groupements de vers présentant une certaine affinité de pensées, ou simplement contenant chacun un même mot important, mais un classement logique n'a point présidé à la formation de ce recueil. On a pourtant essayé de trouver un classement méthodique pour grouper tous ces proverbes sans obtenir un résultat tout à fait satisfaisant. Zöckler a proposé un tableau de ce genre; il a été utilisé par Lesêtre, *Le livre des Proverbes,* p. 29-31. Toutes les sentences de cette section considèrent l'homme dans diverses situations de la vie humaine où il peut se rencontrer, avec des devoirs sociaux, moraux et religieux. — On pourrait peut-être reconnaître que dans X-XV, où le parallélisme est antithétique on insiste plus spécialement sur les contrastes qui existent entre les heureux effets de la justice pratiquée et les châtiments réservés au mal; — que dans XVI, 1-XXII, 16, avec le parallélisme synonymique et antithétique on exhorte plus spécialement à la pratique du bien par la perspective du bonheur des justes et du malheureux sort de l'impie.

IIIe section, XXII, 17-XXIV, 22 : Exhortations morales du même genre que celles de la Ire section : c'est un corps de maximes proposées par le Sage à son disciple comme dans I-X. — XXII, 17-21 : Le disciple est invité à garder soigneusement l'enseignement du Sage. — XXII, 22-XXIII, 18 : Divers conseils entremêlés de formules dans lesquelles les exhortations sont présentées avec une insistance particulière; elles concernent tout spécialement la conduite à tenir à l'égard du prochain considéré sous divers aspects de la vie sociale : pauvres, riches, grands, enfants, orphelins, etc. — 19-35. Catégories d'individus à éviter plus spécialement : ceux qui s'adonnent au vin et les femmes de mauvaise vie. — XXIV, 1-14 : Avantages et bienfaits de la Sagesse pour qui la possède, les devoirs qu'elle crée à l'égard d'autrui. — 15-22 : Vivre dans la paix et ne causer de mal à personne ni au juste, ni même à ses ennemis.

IVe section, XXIV, 23-34. — Divers conseils du Sage : rapports avec le prochain, 24-29 : attitude de justice et de charité qu'il faut prendre à son égard. — 30-34 : Éviter la paresse en constatant ses tristes effets.

Ve section, XXV, 1-XXIX, 27. — Ce sont des maximes d'ordre général concernant des devoirs sociaux, mais il y a aussi de nombreuses sentences de conduite pratique dans l'ordre privé et domestique. On peut y distinguer 2 parties assez nettement distinctes au point de vue du style et de la nature des pensées : — XXV-XXVII, qui se terminent par un petit poème sur l'agriculture : les distiques n'y sont pas exclusivement usités et la valeur psychologique des maximes qui s'y trouvent est particulièrement remarquable; — XXVIII-XXIX, exclusivement des distiques : sentences morales avec moins de vie dans l'expression que dans les chap. précédents.

VIe section, XXX, forme un tout distinct du reste du livre, en général les pensées y ont une certaine étendue. — 1. Titre. 2-4. Paroles d'Agur; faiblesse de l'intelligence humaine en face des œuvres de Dieu, qui est connu par la révélation de lui-même. — 5-6. Exhortations à la confiance en Dieu. — 7-9. Une prière pour demander à Dieu la loyauté de caractère et une situation qui ne l'expose pas à être tenté par les extrêmes de la fortune. — 10-33. Diverses maximes : descriptions de qualités ou de caractères, sous forme de proverbes numériques, avec prédominance du nombre 4.

VIIe section, XXXI, 1-9. — Maximes de la mère du roi Lamuel, genre homilétique; contre la fréquentation des femmes et l'intempérance; exhortation à la justice et au secours des faibles.

VIIIe section, XXXI, 10-31. — Éloge de la femme forte ou description de quelques-unes des qualités que doit posséder l'épouse parfaite, considérée plus spécialement dans la direction et le soin des affaires de la vie domestique.

XII. Doctrine du livre des Proverbes. — *I. Généralités.* — 1. Il ne faut point chercher dans le contenu de ce livre un exposé systématique ni un traité théorique où seraient classées et étudiées les différentes catégories de devoirs qui incombent à tous les hommes, même aux Israélites en particulier, mais bien plutôt une invitation à la pratique de la *morale* en vue de rendre la vie *morale* meilleure. — 2. La vie humaine est considérée dans ces maximes sous son aspect extérieur, comme une collection d'*actes* moraux, conformes ou non à la loi, et c'est en partant de cette conformité comme norme que les hommes sont divisés en deux catégories dont les caractères paraissent absolument fixés : les bons et les méchants, les sages et les insensés. — 3. La vie humaine y est envisagée tout particulièrement comme une discipline à réaliser, de là l'importance et la place prépondérante données à l'instruction, à l'éducation et à la loi. Par loi, dans l'ensemble du livre, on indique tout aussi bien les préceptes de la loi naturelle que ceux de la loi positive. — 4. Bien qu'à plusieurs reprises on y parle des devoirs sociaux de l'homme et que toujours l'homme y soit considéré comme faisant partie d'une collectivité sociale, domestique ou nationale, néanmoins c'est avant tout à l'individu qu'on s'adresse dans cet enseignement. Le bien général résultera de la mise en pratique des conseils de la sagesse par ceux qui voudront bien être ses disciples, mais il ne sera point l'objet immédiat de cette instruction. De là le côté si fortement individualiste que présenteront un grand nombre de proverbes. — 5. L'existence du mal physique et moral y est parfaitement reconnue, mais on n'y rencontre point une préoccupation quelconque d'indiquer ou de solutionner quelques-uns des problèmes que cette constatation peut présenter à l'esprit; on indique seulement la possibilité et le devoir d'éviter la violation de la loi (mal moral) en l'observant fidèlement et la possibilité d'écarter le mal physique en méritant les faveurs de Dieu.

II. Dieu. — 1. La doctrine monothéiste est absolue dans toutes les parties du livre; comme dans les autres livres de la Bible affirmée et toujours présupposée sans aucune préoccupation de démonstration : l'idolâtrie n'est pas mentionnée, Dieu y est souvent désigné sous son nom de Jéhovah. — 2. Dieu est éternel, rien n'existait encore de tout l'univers et il était déjà VIII, 22-26; indépendant du monde, c'est lui qui est le créateur de tout ce qui existe, III, 19-20; libre de créer, il est lui-même la cause finale de son œuvre, XVI, 4 (Vulgate). — 3. Le livre ne renferme point de données précises sur la nature divine, néanmoins les sections de VIII, 22 sq., sur la sagesse personnifiée, fournissent un apport tout nouveau et important sur cet objet. — 4. L'attention est surtout attirée sur les attributs de Dieu en

tant qu'ils se manifestent dans ses relations avec les hommes; — *a*) Sa *science* parfaite qui lui permet de suivre continuellement les actions et les intentions des hommes : cause d'effroi pour le pécheur, source de consolation pour le juste, v, 21; xv, 3, 11, xxiv, 12. — *b*) Une *puissance* infinie dans l'exécution de tous ses desseins, irrésistible dans son action même sur les actes de l'homme tout en respectant sa liberté xvi, 4, 9; xix, 21; xx, 24; xxi, 1. — *c*) Sa *justice* absolue, mise tout particulièrement en relief, soit qu'on le considère comme le principe de toute justice, xvi, 11, et ne pouvant supporter la moindre injustice, xi, 1, soit qu'on envisage son activité par laquelle il se révèle toujours essentiellement juste : en appréciant chaque action selon sa valeur morale, iii, 32, 35; xii, 2; en se constituant le protecteur des faibles contre ceux qui pouvaient abuser de leur force à leur égard, xxii, 23; en poursuivant le pécheur et en rétablissant par le châtiment l'équilibre moral ébranlé par sa faute, xv, 25; xvi, 5; en récompensant le juste dont il est le défenseur, iii, 5, 10. — *d*) Sa *providence*, soit au sens philosophique du mot, on la constate s'exerçant dans le monde par une action incessante à l'égard de l'homme comme par rapport aux nations, xvi, 4; viii, 15-16; soit au sens de protection spéciale, il est la source du bonheur pour quiconque se confie en lui, spécialement pour le juste, xvi, 20; xviii, 10, et pour ceux qui sont faibles et abandonnés : orphelins, veuves, etc., xv, 25; xxiii, 10-11. — *e*) Sa *bonté* qui se manifeste même quand il châtie celui qu'il aime, iii, 12.

III. L'homme. — *A*) *Sa constitution.* — *a*) *Constitution physique.* — L'homme se compose d'un corps et d'une âme. L'âme (*nêfêš*) est le principe de la vie physique et morale; le siège de la pensée et des passions, xxiii, 7; xi, 25. Souvent c'est le cœur qui est donné comme agent de la connaissance, xv, 14; xvi, 1, tandis que la vie effective de l'âme est manifestée par le tressaillement des entrailles, xxiii, 16. — *b*) *Constitution morale :* il est un être libre qui a des commandements à observer et qu'il peut ne pas garder; tout le livre suppose cette liberté; de là la constatation de sa responsabilité et la note caractéristique de l'insensé : il a méconnu les conseils de la sagesse, i, 24. — *c*) *Dépendance de Dieu,* dans sa vie corporelle : membres, conservation de la vie, etc., xx, 12; dans sa vie morale : décisions, conseils, etc., xvi, 9; xix, 21; dans son bonheur, x, 22. — *d*) *Destinée.* Les Proverbes enseignent que tout n'est pas fini pour l'homme avec la vie présente, ils connaissent et affirment la doctrine de la survivance, mais ils en parlent peu et leurs expressions sont assez indéterminées. Ce qu'ils nous rappellent à ce sujet, c'est que tous les morts descendent au *Še'ôl*, rendez-vous universel de tous les hommes où la vie est transformée en une sorte de léthargie, gouffre profond situé dans les parties inférieures de la terre, i, 12; ii, 15, séjour immense dont la science parfaite de Dieu peut seule avoir une connaissance complète, xv, 11.

B) *L'homme dans sa vie morale.* — 1° *Morale générale.* — 1. C'est Dieu qui est le principe et le fondement absolu de toute la morale, xvi, 11; xx, 24, comme de l'homme par la parole même de Dieu ou par des intermédiaires : parents, sages. — 2. L'idéal moral, c'est l'acquisition de la Sagesse qui consiste dans la crainte de Dieu, c'est-à-dire la haine du mal et la poursuite de la sainteté, i, 7; viii, 13. — 3. L'observation de la loi morale est obligatoire pour l'homme, il en est le sujet et il y a mal moral pour lui à agir autrement, xiv, 21; xvi, 17, et il n'aura même sa véritable valeur d'homme que dans la mesure où il s'y montrera fidèle; d'ailleurs la sagesse est accessible à quiconque la recherche, elle s'offre à qui veut la trouver, i, 20, viii, 1 sq.; ix, 3 sq.; — 4. La méthode morale à employer (ou les dispositions intérieures requises) pour l'acquisition de la Sagesse consiste dans une recherche sincère accompagnée de beaucoup d'oubli de soi-même et de détachement, ii, 3 sq., iv, 7-8; vii, 4; d'humilité et de défiance de soi-même, iii, 517; d'application à la pratique de la justice avec tendance constante à la perfection, xx, 9. — 5. La vie morale ne consiste pas dans des observances purement extérieures, même excellentes comme les sacrifices, xxi, 3, mais dans la crainte de Dieu, la pratique de toutes les vertus et l'accomplissement des diverses prescriptions concernant Dieu, le prochain ou soi-même. C'est une vie spéciale qui réclame même des actions plus qu'ordinaires, par exemple, les prévenances à l'égard des ennemis, xxiv, 17, et où le fond essentiel, c'est l'intention, xvi, 30; xxi, 27. Elle comporte une grande maîtrise de soi, manifestée surtout au moment des difficultés, iv, 23. — 6. La sanction de cette vie morale se manifeste ordinairement dans la vie présente et peut être envisagée avec ou sans une intervention immédiate de Dieu. Dans le premier cas, comme récompense, c'est en particulier l'amitié de Dieu, l'intimité avec lui puisqu'il « communique ses secrets aux cœurs droits », iii, 32; viii, 17, 35b; xii, 2a, c'est la santé et l'abondance des biens, iii, 8, 10; c'est la prolongation des jours et la descente au *še'ôl* retardée le plus longtemps possible, x, 27; c'est le bonheur et la stabilité dans le bonheur assurés par Dieu, iii, 33b; xix, 23; — le châtiment se présente dans des conditions analogues, iii, 33a; c'est l'arrivée subite de la ruine pour l'homme méchant, vi, 15, c'est le nombre de ses années abrégé, c'est à la fleur de l'âge qu'il descend au *šeôl*, x, 27; si une affliction transitoire peut atteindre le juste, il s'en relève, il n'en est pas ainsi de l'impie, xxiv, 16. Sans mention de l'intervention immédiate de Dieu; c'est la paix et le bonheur accompagnant ordinairement la vertu, i, 33; ii, 7; viii, 35a, quant au péché, il se punit lui-même, car souvent l'homme est puni par où il a péché, i, 19, 32, v, 22. — Un autre genre de sanction souvent exprimée est celle qui récompense ou châtie l'homme dans sa postérité, les enfants du juste participant aux bénédictions dont il avait bénéficié, tandis que le pécheur fait partager à ses descendants la malédiction qu'il avait attirée sur lui, xiii, 22; xx, 7. — Les proverbes mentionnent, bien qu'un peu obscurément, une relation entre la vie présente et les conditions de la vie future envisagée comme sanction, xi, 4; cf. xii, 28.

2° *Morale spéciale.* — *a*) *Devoirs envers Dieu.* Les principaux sentiments qui doivent animer l'homme dans ses rapports avec Dieu sont : la crainte, entendue spécialement comme exprimant l'idée de religion, i, 7, la confiance, iii, 4, la délicatesse de conscience qui ne présume pas trop facilement de sa perfection, xx, 9; xxviii, 14. Ces dispositions se manifestent par une fidèle obéissance à toutes les prescriptions de Dieu, iii, 9-10; xix, 18, qui n'a de valeur que si elle est accompagnée de la justice intérieure, xxi, 3, 27.

b) *Devoirs envers le prochain.* — Ils sont prescrits par Dieu et fondés sur la nature des choses. Les principaux devoirs sur lesquels on insiste spécialement sont tout d'abord : la justice (on y revient très souvent dans le livre) dans les transactions commerciales, xi, 1; xx, 10, 23, dans les jugements, xvii, 15, 23, aussi bien que dans le respect du bien d'autrui, xxii, 28; xxiii, 10; — la charité dans ses différentes formes : aimer et secourir les deshérités de la fortune, car Dieu a fait le pauvre comme le riche et il veut qu'on aime les pauvres; ainsi, donner aux pauvres c'est prêter à Dieu, xiv, 31; xix, 17; xxii, 20; — s'intéresser à ceux qui ignorent la Sagesse en les instruisant, xv, 7; xvi, 23; — surtout en oubliant et en pardonnant les injures xix, 11, car c'est à Dieu seul de faire justice, xx, 23, ne pas même se contenter de ne se point réjouir du

malheur d'autrui, même s'il est notre ennemi, xxiv, 17, mais encore lui faire du bien.

> Si ton ennemi a faim, donne-lui du pain à manger,
> S'il a soif, donne-lui de l'eau à boire. xxv, 21.

c) *Devoirs envers soi-même.* — D'une façon générale, c'est d'un côté, des efforts incessants vers le bien et l'acquisition de la Sagesse, et de l'autre une application continuelle à fuir le mal. Quelques vertus plus particulièrement recommandées dont les caractères se ramènent aisément à ces deux idées; modération et activité : l'humilité, iii, 5, 7; xxvii, 2; la chasteté, ii, 16; vi, 24-29; la tempérance, xx, 1; xxiii, 1-3; le détachement des richesses, xxiii, 4-5; la modération et la maîtrise de soi, xvi, 32; la droiture dans les actions, ii, 15; iv, 26; l'amour et la pratique du travail, vi, 6-11; x, 4-5. — Quelques vices et défauts plus spécialement signalés : l'orgueil, vi, 17; l'impiété manifestée dans les dispositions défectueuses de celui qui offre un sacrifice, xv, 8, ou qui fait des vœux précipités, xx, 25; le faux témoignage, la calomnie, la médisance, xix, 9, 28; x, 18; xviii, 8; l'humeur querelleuse et la colère, xii, 16; xvii, 19; l'impureté (on y insiste spécialement dans les chap. v et vii); le mensonge et l'hypocrisie, xii, 19; xix, 22; l'intempérance et la paresse signalées avec une insistance particulière, xxiii, 29-35; xxiv, 30-34; xxvi, 13-16.

d) Dans l'ensemble de ces prescriptions, il en est quelques-unes qui peuvent provenir de l'expérience, personnelle ou acquise des anciens, ce sont surtout celles où l'intérêt immédiat du sujet paraît en cause, comme l'est par exemple le conseil d'éviter la femme adultère pour ne pas s'exposer à la vengeance du mari courroucé, vi, 32-35; mais il en est d'autres qui ne peuvent provenir de la même origine, car ils ne consistent pas uniquement dans le fait d'une modification ayant pour but d'en faire disparaître les principales imperfections, mais bien dans une transformation radicale qui ne peut avoir que l'Esprit de Dieu comme principe, ainsi les conseils de chasteté par rapport à la courtisane, là où il n'y a plus les inconvénients signalés à propos de l'adultère, v, 20; vi, 24; ainsi les conseils concernant l'attitude à garder vis-à-vis du pauvre, quand la tendance naturelle porte l'homme fortuné à abuser de sa situation par rapport aux déshérités de la fortune si ses intérêts l'y engagent, surtout vis-à-vis de l'ennemi quand la vengeance paraît si naturelle au cœur de l'homme, xix, 17; xxv, 21.

C'est par une fidélité ponctuelle et continuelle que l'homme deviendra juste, car si la sagesse est la connaissance des règles de l'activité humaine telle que Dieu veut qu'elle l'exerce, la justice consiste dans la mise en pratique des règles et des prescriptions élaborées ou proposées par la Sagesse. Les Proverbes insistent beaucoup pour montrer que cette sagesse n'est pas innée en nous et que d'ailleurs l'homme se fait très aisément illusion sur ses intérêts même les plus immédiats, xvi, 25, de là, l'impérieuse nécessité de l'éducation pour former le juste qui doit se constituer le disciple de ceux qui sont les intermédiaires de Dieu pour lui faire connaître la Sagesse.

iv. La famille. — Plusieurs points sur ce sujet sont plus particulièrement intéressants à noter. — 1. Importance de l'épouse vertueuse dans l'intérêt de la maison, xii, 4; xiv, 1ª, aussi l'homme ne saurait-il apporter trop de soin dans le choix de celle qui devra être sa compagne, xviii, 22. Le portrait de la femme forte, xxxi, 10-31, énumère avec complaisance les grands services que le mari peut attendre d'une épouse bien choisie, en même temps qu'il indique quelles qualités sérieuses il faut rechercher pour que ce choix soit sage et éclairé; une épouse de ce genre doit être considérée comme un don de Dieu, xix, 14; — par contraste, le Sage ne manque pas de rappeler fréquemment quels maux peut attirer sur une maison l'épouse dépourvue de ces qualités, ii, 16-18; xii, 4; xiv, 1ᵇ. — 2. Le premier devoir du mari c'est la fidélité conjugale, aussi lui est-il recommandé, avec une insistance significative, de se garder avec soin de toute relation coupable avec la femme étrangère et corrompue, en même temps qu'on lui rappelle toute la gravité de l'adultère, v, 15-23; vi, 25, 29, 32-33. — 3. Parmi les devoirs des parents, l'éducation des enfants attire tout particulièrement l'attention du Sage, il reconnaît l'autorité du père et de la mère en cette matière et indique le respect et l'obéissance que les enfants doivent également à l'un et à l'autre, i, 8; vi, 20; il signale toute l'importance, xxii, 6, 15; xxix, 17, et les principaux caratères de cette éducation, insistant spécialement sur la fermeté qu'on doit y employer, xiii, 24; xxiv, 13, non toutefois sans recommander de tenir compte des tendances particulières de l'enfant, xxii, 11; c'est d'ailleurs l'intérêt des parents, car la conduite de leurs enfants, résultat de l'éducation reçue, leur sera une cause de bonheur ou de malheur, x, 1; xvii, 25; xxiii, 24-25. — 4. L'enfant doit montrer une très grande docilité à l'égard de ses parents; il leur doit un égal respect qui ne diminue nullement avec l'âge, vi, 20; xxiii, 22; il trouvera le bonheur dans cette attitude, iv, 10, tandis que les menaces s'accumulent contre le fils insensé et indocile, xix, 26; xx, 20; xxx, 17.

v. La sagesse. — 1° D'une façon générale, science parfaite, propre à Dieu et communiquée par lui aux hommes; elle se présente sous différents aspects. — *a*) Une conception humaine de la sagesse, dont les traits caractéristiques sont : une certaine habileté, i, 5; une grande facilité de discernement, i, 4, 6; une prudence pratique ou « expérience » qui donne la science de la vie, iii, 2; xiv, 8. — *b*) Une conception religieuse, considérée comme distincte de l'habileté naturelle et impliquant la crainte de Dieu, i, 7, l'amour de Dieu, l'accomplissement du culte et l'exécution de la loi, iii, 9, et comme telle, source de bénédictions divines et principe de l'acquisition et de la pratique de la vertu et faisant de celui qui la possède « l'homme juste », viii, 13; xxx, 3. — L'acquisition de la sagesse par l'homme est donnée comme une chose ardue, elle lui serait presque impossible, si elle ne s'offrait elle-même à qui la recherche, viii, 13; ix, 3, et si en définitive elle n'était communiquée par Dieu soit indirectement par des intermédiaires, soit surtout directement comme un don que lui seul peut faire, car elle est plus que la simple totalité de l' « expérience » (personnelle et des anciens); sa possession est vraiment un don de Dieu, ii, 6. — *c*) Conception d'une sagesse absolue et universelle; — elle nous est montrée comme s'adressant à tous, i, 20-33; viii, 2, 3; ix, 3; elle se trouve dans l'ordre général du monde qui la manifeste, iii, 19-20; on la rencontre encore dans le gouvernement politique de l'humanité, vii, 15-16. — *d*) La Sagesse considérée en elle-même. — α) Son origine; elle vient de Dieu dès l'éternité et avant toutes choses, viii, 22-23. — β) Sa nature; 1° attribut de Dieu, en qui elle réside, qui la possède éternellement et dont elle fait les délices, iii, 19; viii, 22-31. — 2° hypostase : son activité coopératrice dans la création, viii, 20; son amour pour les hommes, elle leur sert de médiatrice auprès de Dieu, viii, 31, c'est-à-dire qu'elle se présente avec les trois caractères suivants : nature transcendante, personnification nettement accentuée (la tradition catholique y voit une personnalité réelle et distincte), possibilité et désir de se communiquer aux hommes, que le progrès de la révélation accentuera de plus en plus et qui trouveront leur exposition complète dans le prologue du IVᵉ Évangile. Voir dans J. Corluy, *La Sagesse dans l'Anc. Test.* (*Congr. scient. des cath.*, 1888, t. i, p. 61-91), un tableau comparatif des données

de saint Jean, I, et des Proverbes, VIII, ainsi que de l'Ecclésiastique, XXIV, et de la Sagesse, VII-VIII). — La liturgie catholique fait une application particulière de VIII, 22-31, à la très sainte Vierge.

XIII. BIBLIOGRAPHIE DES PROVERBES. — *I. TEXTE ET VERSIONS ANCIENNES.* — * R. Grey, *The Book of Proverbs divided according to the metre, with Notes,* Londres, 1738; * J. A. Dathe, *Prolusio de ratione consensus vers. chald. et syriacæ Prov. Salom.*, Leipzig, 1764, étude publiée par Rosenmüller, dans *Opuscula ad crisin et interpretationem V. T. spectantia*, 1814; * L. Vogel, *Observat. crit.*, addition à *Vers. integ. Prov. Salom.*, de A. Schultens, Halle, 1769; * J. G. Jaeger, *Observationes, in Prov. Salom., versionem Alexand.*, Leipzig, 1788; * J. G. Dahler, *Animadversiones in cap. I-XXIV vers. græcæ Prov. Salom.*, Strasbourg, 1786; * P. de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien.*, 1863; * S. Baer, *Liber Proverbiorum* (texte massorétique), avec préface de Frz. Delitzsch, Leipzig, 1880; * J. Dyserinck, *Kritische Scholiën bij de vertaling van het boek der Spreuken*, Leyde, 1883; * H. Grätz, *Exegetische Studien zu den Salom. Sprüchen*, dans *Monatsschrift für Gesch. und Wissenschaft, des Judenthums*, 1884, p. 289, 337, 414, 433; et notes critiques sur les chap. I-XXII, dans *Emendationes*, Breslau, 1893, p. 30; * H. Oort, *Spreuken I-IX*, dans *Theol. Tijdschrift*, Leyde, 1885, p. 379; * A. J. Baumgartner, *Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes*, Leipzig, 1890; * H. P. Chajes; *Proverbia-Studien zu der sogenannten Salomonischen Sammlung*, c. X-XXIII, 16, Berlin, 1899; * E. Kautzsch, *The Book of Proverbs*, dans *The sacred Books of the Old Test.*, édit. par P. Haupt, Leipzig, 1901; * G. Wildeboer, *De Tijdbepaling van het Boek der Spreuken* dans *Verslagen en Mededeelingen der konink. Akad. van Wetenschappen*, Amsterdam, 1899, p. 233.

II. COMMENTAIRES. — Outre ceux qui ont été déjà nommés dans le cours de l'article : * H. Deutsch, *Die Sprüche Salomo's nach der Auffassung im Talmud und Midrasch dargestellt und kritisch untersucht*, 1885; S. Hippolyte, *In Proverbia* (fragments), t. X, col. 615-628; Origène, Εἰς τὰς παροιμίας Σαλομῶντος (fragments), t. XIII, col. 17-34; S. Basile, Hom. XII, *In Principium Proverb.*, t. XXXI, col. 385-424; Didyme d'Alexandrie, fragments d'un comment. sur les Proverbes, t. XXXIX, col. 1621-1646; Procope de Gaza, Ἑρμηνεία εἰς τὰς παροιμίας, t. LXXXVII, Ire part., col. 1221-1544; Supplément, t. LXXXVII, 2e part., col. 1779-1800; Salonius, évêque de Vienne, *In Parabolas Salomonis expositio mystica*, t. LIII, col. 967-994; Bède, *Super parabolas Salomonis allegorica expositio*, t. XCI, col. 937-1040, suivi du *De muliere forti libellus*, col. 1040-1052, également suivi de *In Prov. Salom. allegoricæ interpretationis fragmenta* (chap. VII, XXX, XXXI, XXVI), col. 1050-1060; R. Maur, *Expositio in Prov. Sal.*, t. CXI, col. 679-792; R. Holkoth, *Prælect. in lib. Sap.*, 1481; *in Proverbia*, Paris, 1515; S. Munster, *Prov. Salom. juxta heb. veritatem translata et adnotat. illustrata*, Bâle, 1525; Cajetan, *Parabolæ Sal. ad veritatem ebraicam castigatæ et enarratæ*, Lyon, 1545; J. Arboreus, *Comm. in Prov. Sal.*, Paris, 1549; R. Bayne, *Comm. in Prov. Sal.*, Paris, 1555; Cornel. Jansenius, de Gand, *Paraphrasis et adnotationes in Prov. Sal.*, Louvain, 1569; J. Mercerus, *Comm. in Salomonis Proverbia*, Genève, 1573; Th. Cartwright, *Comm. succincti et dilucidi in Prov. Salom.*, Leyde, 1617; Fr. de Salazar, *Expositio in Prov. Salom., tam litteralis quam moralis et allegorica*, 2 in-fo, Paris, 1619-1621; Bohl, *Ethica sacra, sive comment. super Prov. Salom.*, publié par G. Witzleben, Rostock, 1640; J. Maldonat, *Scholia in Psalmos, Proverbia*, etc., Paris, 1643; A. Agellius, *Comment. in Proverbia*, Paris, 1611; Vérone, 1649; Corn. Jansénius d'Ypres, *Analecta in Prov.*, Louvain, 1644; M. Geier, *Proverbia regum sapientissimi Salomonis cum cura enucleata*, Leipzig, 1653, 1688, 1725; Bossuet, *Libri Salom. Prov., Eccl.*, Paris, 1693; * C. B. Michaelis, *Notæ uberiores in Prov. Salom.*, dans *Annotat. uber. in Hagiogr. V. Test. libros*, Halle, 1720; * A. Schultens, *Proverb. Salomonis versionem integram ad Hebræum fontem expressit atque commentarium adjecit*, Liège, 1748; * L. Nagel, *Die Sprüchwörter Salomon's umschrieben*, Leipzig, 1767; * J. F. Hirts, *Vollständigere Erklärung der Sprüche Salomons*, Iéna, 1768; J. D. Michaelis, *Uebersetzung der Sprüche und des Predigers Salomons mit Anmerkungen für Ungelehrte*, Gœttingue, 1778; * J. C. Dœderlein, *Sprüche Salomon's. Neu übersetzt mit kurzen erläuternden Anmerkungen*, Altdorf, 1778, 1782, 1786; * B. Hodgson, *The Proverbs of Sal. translated from the Hebrew with notes*, Oxford, 1788; * C. L. Ziegler, *Neue Uebersetzung der Denksprüche Sal. im Geist der Parallelen, mit einer vollständigen Einleitung, philologischen Erläuterungen und praktischen Anmerkungen*, Leipzig, 1791; * C. G. Henslers, *Erläuterungen des ersten Buches Samuels und der Salom. Denksprüche*, Hambourg et Kiel, 1796; * G. Holdens, *Attempt towards an improved translation of the Prov. of Salom. from the original Hebrew; with notes critical and explanatory, and a preliminary dissert.*, Londres, 1819; * C. Umbreit, *Philolog.-kritisch und philosoph. Commentar über die Sprüche Sal.*, Heidelberg, 1826; * Maurer, *Comment. gram. critic. in Proverbia*, 1841; * R. Noyes, *New translation of the Prov.*, 1846; * E. Bertheau, *Die Sprüche Salomo's*, Leipzig, 1847, revu par W. Nowack, Leipzig, 1883; * M. Stuart, *Comm. on the Book of Prov.*, 1852; * F. Hitzig, *Die Sprüche Salomo's übersetzt und ausgelegt*, Zurich, 1858; * O. Zöckler, *Comm. zu der Sprüche Salom.*, Leipzig, 1866; * H. F. Mühlau, *De proverbiorum quæ dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole*, Leipzig, 1869; A. Rohling, *Das Salom. Spruchbuch übersetzt und erklärt*, Mayence, 1879; * L. Strack, *Die Sprüche Salomo's*, Nordlingue, 1888, 2e édit., 1899; G. Frankenberg, *Die Sprüche*, Gœttingue, 1898.

J. MARIE.

2. PROVERBES (LIVRE DES), apocryphe. Voir APOCRYPHES (LIVRES), 3, t. I, col. 772.

PROVIDENCE (grec : πρόνοια; Vulgate : *providentia*), action par laquelle Dieu veille sur ses créatures. — L'idée de Providence est une idée abstraite et philosophique, qui était familière aux Grecs. Cf. Hérodote, III, 108; Sophocle, *Œd. Col.*, 1180; Euripide, *Phen.*, 640; Xénophon, *Memor.*, I, 4, 6, etc. Elle ne passa que tardivement chez les Latins. Cf. Sénèque, *Quæst. nat.*, II, 45; Quintilien, I, X, 7; XII, 19, etc. Le livre grec de la Sagesse est le seul livre inspiré où elle soit exprimée. L'auteur dit, en parlant du vaisseau qui flotte sur les eaux : « O Père, c'est votre Providence qui le gouverne. » Sap., XIV, 3. Il représente ailleurs les Égyptiens, pendant la plaie des ténèbres, « fuyant euxmêmes votre incessante Providence. » Sap., XVII, 2. — Les Hébreux avaient à un haut degré l'idée de la Providence, mais ils ne possédaient pas dans leur langue de mot spécial pour l'exprimer. Ils ne se représentaient l'action vigilante de Dieu que sous une forme concrète. Jéhovah est le Dieu de l'univers, mais en même temps leur Dieu particulier, qui prend soin d'eux, les bénit et les protège. Exod., XIX, 5-6; XXIII, 20-33; Deut., XXVII, 1-68, etc. Plusieurs Psaumes sont de véritables hymnes à la Providence. Ps. IV, VIII, XXIII (XXII), XXVII (XXVI), XLVI (XLV), LXV (LXIV), CIV (CIII), CVII (CVI), CXIII (CXII), CXXI (CXX), etc. D'autres célèbrent l'action de la Providence à travers l'histoire d'Israël. Ps. LXXVIII (LXXVII), CV (CIV); CVI (CV). Ces mêmes idées sont expri-

mées sous Néhémie. II Esd., IX, 6, 31. Dans le Nouveau Testament, la Providence est présentée comme le Père céleste, qui fait luire son soleil sur les bons et sur les méchants, Matth., V, 45, et qui prend soin de toutes ses créatures, Matth., VI, 25-34. — La Vulgate emploie le mot *providentia* dans plusieurs passages où il est question seulement de prévision divine, Judith, IX, 5; XI, 16; de prévoyance, Tob., IX, 2; Sap., VI, 17; IX, 14; de connaissance, Eccle., V, 5, ou de gouvernement. II Mach., IV, 6; Act., XXIV, 2.

H. LESÊTRE.

PRUDENCE (hébreu : *tebûnâh;* Septante : σύνεσις, φρόνησις; Vulgate : *prudentia*), vertu qui aide à choisir ce qu'il y a de meilleur et de plus sage, pour y conformer sa conduite. — Dans la Sainte Écriture, la prudence se confond fréquemment avec l'intelligence et la sagesse; c'est souvent en ce sens qu'il faut entendre le mot dans les versions. Les philosophes platoniciens faisaient de la prudence l'une des quatre vertus cardinales; le livre de la Sagesse, VIII, 7, se réfère à cette classification. — La prudence vient de Dieu, Prov., II, 6; Bar., III, 14, en face duquel il n'y a en réalité ni sagesse ni prudence, Prov., XXI, 30, les qualités humaines étant insignifiantes auprès de ses perfections. Ceux qui ont cherché la vraie prudence en dehors de Dieu ne l'ont pas trouvée. Bar., III, 23. Heureux qui a acquis la prudence, Prov., III, 13; qui vit selon la prudence aura le bonheur. Prov., XIX, 8. La prudence est aussi le fruit des années. Job, XII, 12. Elle apprend à veiller sur ses paroles, Prov., X, 19, et à ne pas attirer sottement l'attention sur soi. Eccli., XXI, 23 (20). Elle aide la femme à trouver un mari. Eccli., XXII, 4. L'homme prudent vaut mieux que l'homme robuste. Sap., VI, 1. Il plaît aux grands, Eccli., XX, 29 (26), est recherché dans les assemblées, Eccli., XXI, 20 (17), et, même esclave, sait s'imposer aux hommes libres. Eccli., X, 28 (24). — Notre-Seigneur recommande à ses disciples d'être prudents comme des serpents. Matth., X, 16. Voir SERPENT. Il fait l'éloge du serviteur prudent, toujours à son devoir, Matth., XXIV, 45; Luc., XII, 42, et des vierges prudentes, attentives à la venue de l'époux. Matth., XXV, 2, 4, 9. Il remarque que les fils du siècle ont beaucoup plus de prudence, dans leurs affaires temporelles, que les fils de lumière dans leurs intérêts spirituels. Luc., XVI, 18. Il remercie son Père de n'avoir pas réservé sa révélation aux sages et aux prudents. Matth., XI, 25; Luc., X, 21. Le Sauveur fut lui-même, pendant toute sa vie, un admirable exemple de prudence. Il la fit spécialement remarquer dans sa réserve à manifester sa divinité. Il défendait à ceux qui en avaient quelque idée, pendant sa vie publique, de dire ce qu'ils savaient ou ce qu'ils avaient vu, afin d'empêcher des manifestations et des oppositions qui auraient mis obstacle à son ministère évangélique. Il ne s'expliqua publiquement à ce sujet que dans les derniers jours de sa vie, alors que ses déclarations devaient hâter un dénouement, dont il avait lui-même fixé l'heure. Cf. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, Paris, 1905, p. 364-372. — Saint Pierre demande aux fidèles de se montrer prudents et sobres, afin de vaquer à la prière. I Pet., IV, 7.

H. LESÊTRE.

PSALTÉRION, PSALTÉRIUM (chaldéen : *pesanṭerîn, pesanterîn;* Septante : ψαλτήριον), instrument de musique, composé d'une table d'harmonie plate, en forme de trapèze allongé, portant un jeu de cordes tendu horizontalement. Les Septante ont traduit *nébel* par ψαλτήριον exceptionnellement; la Vulgate presque toujours par *psalterium*. *Kinnôr* est rendu ψαλτήριον dans les Septante, Ps. XLVIII, 5; CXLIX, 3; Ezech., XXVI, 13; par *psalterium*, Vulgate, Ps. XLVIII, 5; CXLIX, 3.

I. NOM. — ψαλτήριον, d'après son étymologie, ψάλλω, « tendre les cordes », ψαλμός, « percussion des doigts sur les cordes ». Voir Van Lennep, *Etymologicum linguæ græcæ*, Utrecht, 1808, p. 851. Comparer *mizmôr* de *zâmar*, voir MUSIQUE, t. III, col. 1137, qui désigne tout instrument à cordes joué par percussion manuelle. Gevaert, *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité*, Gand, 1875-1881, t. II, p. 243. Ce nom comprendrait par conséquent les harpes, lyres, cithares, sambuques, et même les instruments à manches. Il est à remarquer que Varron et Athénée appellent le nable un psaltérion droit, *orthopsallium*, ψαλτήριον ὄρθιον, *Deipnos.*, l. IV, p. 183, par opposition sans doute aux instruments de forme plate, comme le psaltérion proprement dit. — Cette signification générique justifierait en quelque manière les auteurs des anciennes versions grecques et les commentateurs ecclésiastiques latins et grecs, jusqu'aux lexicographes de la renaissance, d'avoir traduit par ψαλτήριον, *psalterium*, l'hébreu *nêbel* et même le nom de la harpe, *kinnôr*. Ezech., XXVI, 13. Cependant il est préférable d'admettre que par cette interprétation, ils nous ont représenté, au lieu de l'instrument hébreu, l'instrument grec en usage à Alexandrie sous la domination hellénique et qui avait remplacé à cette époque les anciens types d'instruments orientaux. Telle est aussi la valeur à donner aux textes des Pères, qui différenciaient la cithare du psaltérion par cette particularité, que la première a sa caisse sonore à la base; l'autre au contraire, à la partie supérieure. S. Basile : ψαλτήριον τὴν ἠχοῦσαν δύναμιν ἐκ τοῦ ἄνωθεν ἔχειν. *In Ps. XXXII*, t. XXIX, col. 328. Le *Breviarium in Psalmos*, publié dans les œuvres de saint Jérôme, *In Ps. CXLIX*, t. XXVI, col. 1266 : *Psalterium similitudinum habet citharæ sed non est cithara... Cithara deorsum percutitur, cæterum psalterium sursum percutitur*. S. Augustin : *Psalterium de superiori parte habet testudinem, illud scilicet tympanum est concavum lignum, cui chordæ innitentes resonant. Enarrat. in Ps. XLII*, t. XXXVI, col. 499. Voir col. 280, 671-672, 900, 1964. Cassiodore : *Psalterium est, ut Hieronymus ait, in modum Δ literæ formati ligni sonora concavitas obesum ventrem in superioribus habens. Præf. in Psalt.*, c. IV, t. LXX, col. 15; S. Isidore de Séville, *Etymol.*, III, 22, t. LXXXII, col. 168; Bède le Vénérable, *Interpretatio Psalterii*, t. XCIII, col. 1099. L'assimilation que ces auteurs font du psaltérion au nable provient de la version des Septante. Les dix cordes du psaltérion sont une erreur prise des textes où il est en réalité question du nable à dix cordes. Voir NABLE, t. IV, col. 1432. Le rapprochement entre la forme de l'instrument et celle du delta grec, Δ, loin d'être exclusivement propre au psaltérion, figurerait plus exactement les harpes antiques, et tout spécialement le trigone. Voir HARPE, t. III, col. 434. En somme, ces textes, où les auteurs s'inspirent d'un instrument de musique, fort éloigné de l'antiquité biblique et même de la tradition hellénique, ne nous fournissent pas de renseignements suffisants pour une identification. C'est à l'aide des monuments anciens, rapprochés des types encore en usage chez les Orientaux, que nous pourrons connaître le psaltérion antique.

II. DESCRIPTION DU PSALTÉRION ANTIQUE. — Le troisième musicien du bas-relief de Koyoundjik, fig. 382, t. IV, col. 1353, porte un instrument (fig. 183) dont la forme rappelle le *qanûn* ou le *santir* des modernes Orientaux. Cette représentation montre en effet une caisse plate, pourvue d'ouïes, avec un jeu de cordes tendu horizontalement. La caisse est bombée à la partie inférieure et se porte à plat devant la poitrine. Les cordes au nombre de dix, si la sculpture est exacte, décrivent une courbe, comme si elles étaient placées sur un rebord arrondi et tendues par des poids. Ces cordes étaient peut-être de métal, voir Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 62, et doublées pour augmenter la résonnance, comme dans les instruments plus modernes. Les

instruments de cette forme diffèrent de la harpe en ce que les cordes ainsi disposées sont accessibles sur une seule face, tandis que dans la harpe elles peuvent être touchées sur deux côtés par les deux mains. Ils diffèrent d'autre part des instruments à manche en ce que les cordes, bien qu'elles aient la même disposition, sont en nombre nécessairement restreint dans ceux-ci, par suite du manque d'espace.

Comme les autres instruments originaires d'Orient, le psaltérion, adopté par les Hellènes (fig. 184), retourna en Asie à la suite des conquêtes d'Alexandre; mais il y revint perfectionné et sous un nom grec. Nous n'avons pas le nom hébreu de l'ancien type asiatique qui devint le ψαλτήριον. On ne le trouve en effet que dans l'énumération des instruments babyloniens de Nabuchodonosor, et sous la transcription פְּסַנְתֵּרִין, *pesanterin*, Dan., III, 7, ou פְּסַנְטֵרִין, *pesanṭerin*, Dan., III, 5, 10, 15, où le changement de consonne, *l* pour *n*, n'est qu'une particularité dialectale et où le groupe final ין représente la terminaison grecque ιον plus complètement exprimée dans la transcription syriaque ܦܣܠܛܪܘܢ, *pesalṭerôn*. Toutefois les grammairiens ont traité פסנטרין, *pesanṭerîn*, comme un pluriel et consacré la forme du singulier פְּסַנְטֵר, *pesanṭêr*. Du même mot grec les Arabes ont fait postérieurement le mot سَنْطِير, *santir*, autrement *pisantir*, *santour*, et les Syriens modernes *samtur*.



183. — Musiciens de Suse.
D'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 58.

Le *santir* arabe et son dérivé le *qanûn* affectent une disposition pareille à celle de l'instrument babylonien, mais sans doute moins primitive. Le premier, dont le nom rappelle directement le psaltérion grec, se compose d'une table d'harmonie en forme de trapèze ou de triangle tronqué, portant trente-six cordes de métal retenues à une extrémité par des attaches et à l'autre par des chevilles pour régler l'accord. Ces cordes, mises à l'unisson deux à deux, fournissent dix-huit notes.

Le *qanûn*, قَنُون, κανών, « règle, type », offrant par ordre les toniques de chacun des modes arabes, est le développement plus complet du psaltérion. Il a de soixante-six à soixante-quinze cordes, accordées trois par trois, et vingt-deux, vingt-trois ou vingt-cinq notes. En Algérie, on ne lui donne parfois que soixante-trois cordes et vingt et une notes. La table de l'instrument est pourvue de sillets en os, à charnière, pouvant se lever pour régler l'accord et distinguer certaines tonalités. Les cordes sont en boyau, la caisse, en bois de noyer, a 3 mètres de long sur 0,40 de large et 0,05 de haut. Les cordes des notes élevées sont plus minces et plus courtes, et la série tout entière va en augmentant de longueur jusqu'aux notes graves. On accorde à partir de la corde basse (ré$_2$ substitué à l'ut par les musiciens turcs) et par succession de notes (non pas par quintes), la deuxième corde sur le premier sillet, la troisième sur le second et ainsi de suite. Le type ancien du *qanûn* est, suivant Al Farabi, le *djank* ou *šank*. Land, *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe*, Leyde, 1884, p. 52, 74.



184. — Psaltérion grec, d'après quelques archéologues.
Baumeister, *Denkmäler der klassischen Altertums*, t. III, p. 1345, fig. 1609. Peinture du jardin Farnèse.

Le joueur ne marche pas comme le musicien babylonien; assis à terre ou sur un tabouret bas, et les jambes croisées à la manière orientale, il porte l'instrument sur ses genoux écartés et l'appuie contre sa poitrine pour avoir les deux mains libres. Il touche les cordes au moyen de deux petits plectres, *mizdrab*, de corne, de baleine ou de becs de plume, fixés dans des anneaux portés au pouce et au médius de chaque main. Le son du *qanûn* est fort, vibrant, avec une résonnance étouffée dans les notes graves. Le *santir*, aux cordes de métal, est plus aigu et rappelle la mandoline. Le joueur oriental manie son instrument avec vivacité, en répétant rapidement les notes, suivant un procédé cher de tout temps aux exécutants orientaux. Voir Fontanes, *Les Égyptes*, Paris, 1882, p. 356-357. Le *qanûn* a supplanté le santir dans presque tout l'Orient. Sauf à Mossoul, Bagdad, Damas, les musiciens des villes l'abandonnent aux exécutants populaires. Le *qanûn* de Damas est très grand, il a cent sept cordes quadruples, sauf la dernière qui est triple, et donne vingt-sept notes. Enfin les Persans ont gardé pour la musique de chambre le *santir*, qu'ils appellent *ceintour*. Il a soixante-douze cordes en cuivre jaune, que l'on touche avec des baguettes d'os ou de métal appelées *mezrabe*. Advielle, *La musique chez les Persans en 1885*, Paris, 1885, p. 12-13.

De l'Orient, le psaltérion, qui avait passé à Rome sous les empereurs, revint en Occident après les croisades. On l'appela *psaltère, saltère,* de son nom biblique. Les sculpteurs le mirent parfois aux mains du roi David. L'instrument oriental resta en vogue pendant tout le moyen âge. On en perfectionna successivement la qualité, le mécanisme, on en augmenta les dimensions. Le *Cymbel* hongrois en est une dérivation. Finalement l'adjonction de marteaux fixes dépendant d'un clavier fit de l'ancien instrument le piano moderne. Mais le psaltérion subsiste de nos jours sous la forme de la *Zither* allemande. J. PARISOT.

1. PSAUMES (LIVRE DES), recueil de chants sacrés des Hébreux. Les livres historiques et prophétiques de la Bible en renferment un certain nombre; mais la plus grande partie de leurs chants religieux forme un recueil spécial désigné en hébreu sous le nom de סֵפֶר תְּהִלִּים, *Sêfér ṭehillim,* Ψαλτήριον, *Psalterium,* en grec et en latin. La désignation hébraïque est transcrite Σφαρ θελλείμ, βίβλος ψαλμῶν dans le Canon origénien en tête du Commentaire d'Origène sur le Ps. I, t. XII, col. 1084, et « SEPHAR THALLIM, *quod interpretatur* VOLUMEN HYMNORUM » dans S. Jérôme, *Præf. ad Sophronium in Ps.,* t. XXVIII, col. 1124. Dans le *Prologus galeatus,* t. XXVIII, col. 553, le même Père l'appelle du nom de *David,* et ajoute : *quem quinque incisionibus et uno Psalmorum volumine comprehendunt.* La désignation du même livre est abrégée dans les références juives sous les formes תִּלִּים, תִּלִּי, *ṭillim* et *ṭilli.*

I. PLACE DES PSAUMES DANS LA BIBLE. — Ce livre se trouve communément dans la Bible hébraïque massorétique en tête des *Keṭubim* ou *Hagiographes,* la troisième partie du recueil; saint Jérôme, dans son *Epist. ad Paulinum,* t. XXII, col. 547, le place de même; mais il n'en a pas toujours été ainsi; dans le *Prologus galeatus,* t. XXVIII, col. 555, il le fait précéder de Job; la liste talmudique du traité *Baba bathra* le fait précéder de Ruth; les manuscrits hébraïques espagnols, des Chroniques ou Paralipomènes. Quant au mot mnémotechnique אֱמֶת, désignant par abréviation les livres poétiques selon les Hébreux, Job, Proverbes, Psaumes, il donne précisément le renversement de l'ordre des manuscrits d'Allemagne, suivi par l'édition imprimée actuelle. Les Septante placent le Psautier dans la seconde partie de la Bible, en tête des livres sapientiaux, mais là encore on ne trouve pas d'uniformité : l'*Alexandrinus,* par exemple, le rejette, avec les autres livres sapientiaux, après les prophètes, dans la troisième partie. La Vulgate Clémentine le place au contraire dans la seconde partie après Job. L'habitude des auteurs du Nouveau Testament de citer la Bible sous la formule *in Moysi, prophetis et psalmis,* Luc., XXIV, 44, permet de conclure que de leur temps ce livre était placé comme dans la Bible massorétique, en tête de la troisième partie.

II. DIVISION DES PSAUMES EN CINQ LIVRES. — Le Psautier se subdivise en cinq livres, terminés chacun par une doxologie indépendante du Psaume final, sauf pour le CL et dernier : XL, 14; LXXI, 18-20; LXXXVIII, 53, et dans l'hébreu par une indication massorétique. Saint Jérôme dit dans son *Epist. ad Sophronium,* t. XXVIII, col. 1123 : *Nos Hebræorum auctoritatem secuti et maxime Apostolorum qui semper in Novo Testamento Psalmorum librum nominant, unum volumen asserimus.* Mais parlant avec plus de précision dans son *Epist.* XXVI *ad Marcellam,* t. XXII, col. 431, il dit : *In quinque volumina Psalterium apud Hebræos divisum est;* également *Epist.* CXL, t. XXII, col. 1168, et dans le *Prolog. galeat.,* t. XXVIII, col. 553 : *quinque incisionibus.* La plupart des Pères anciens mentionnent cette division du Psautier.

Le recueil total se subdivise en 150 morceaux, d'après l'hébreu actuel, le grec et la Vulgate : mais les anciens manuscrits hébreux n'étaient pas tous d'accord, certains n'en comptant que 149 ou même 147. La séparation des Psaumes n'étant pas indiquée dans les anciens textes hébreux, comme en témoigne encore Origène, et un bon nombre de Psaumes n'ayant pas de titre, les coupures ont été pratiquées quelquefois très arbitrairement, de sorte que, tout en arrivant au même total, l'hébreu d'une part, et les Septante et la Vulgate d'autre part, donnent des numérotations un peu différentes; l'accord se maintient de I à VIII; IX de l'hébreu forme IX et X dans les versions; XI à CXIII de l'hébreu correspond à X-CXII des versions; CXIV et CXV de l'hébreu à CXIII des versions; CXVI de l'hébreu à CXIV et CXV des versions; CXVII à CXLVI de l'hébreu à CXVI-CXLV des versions; CXLVII de l'hébreu donne CXLVI et CXLVII des versions; enfin l'accord est rétabli de CXLVIII à CL. En général donc l'hébreu l'emporte d'une unité sur les versions. La critique textuelle permet de constater que les coupures sont fautives en nombre de cas; on a souvent, dans l'original comme dans les versions, joint des fragments qu'il fallait séparer, par exemple CXLIII, 1-11 et 12-15; on a plus rarement séparé des fragments qui auraient dû être réunis, par exemple XLI et XLII. Les auteurs ecclésiastiques, appuyés sur certains manuscrits et sur les variantes des Actes, XIII, 33, ont souvent cité le Ps. II : *Quare fremuerunt gentes,* avec la référence ἐν πρώτῳ ψαλμῷ. Origène, *Fragm. in Psalm.,* t. XII, col. 1100; S. Hilaire, *In Psalm.,* t. IX, col. 262, 264.

III. NOMS DES DIVERS PSAUMES. — Les Psaumes portent des noms différents, qui indiquent différents genres poétiques : celui du recueil entier est *Sêfér ṭehillîm,* bien rendu par saint Jérôme, *Liber hymnorum,* exactement « Livre des louanges (de Dieu) » : le Ps. CXLV (CXLIV) est cependant le seul qui porte un pareil titre, *ṭehillâh,* αἴνεσις, *laudatio;* un titre plus ancien nous est donné pour une portion du recueil dans LXXI, 20, *ṭefillôṭ, orationes;* les Septante et la Vulgate ont dû lire *ṭehilloṭ,* car ils traduisent *laudes* (*David filii Jesse*); exactement, « prières »; le nom le plus courant est מִזְמוֹר, *mizmôr,* ψαλμός, *psalmus,* c'est-à-dire : chant destiné à être accompagné par les instruments, ou simple poème lyrique : de là vient le terme ψαλτήριον, *psalterium,* détourné de sa signification première « d'instrument à cordes », pour signifier tout le recueil, le Psautier. En hébreu 57 Psaumes ont le titre de *mizmôr,* mais il y en a davantage dans les versions. On trouve aussi le titre de שִׁיר, *šîr,* ᾆσμα, ᾠδή, *canticum, hymnus,* qui veut dire *chant,* XVII, XLIV et XLV, souvent préposé (5 fois) ou postposé (8 fois) au terme *mizmôr,* et traduit alors *canticum psalmi* ou *psalmus cantici,* mais apparemment simple doublet provenant des variantes de différents manuscrits; à noter en outre spécialement la série des *šîrê ham-ma'ălôṭ, canticum graduum,* ᾆσμα τῶν ἀναβαθμῶν ou ἀναβάσεων, « cantique graduel ou cantique des montées » (du pèlerinage liturgique à Jérusalem), de CXIX-CXXXIII. Les titres désignent en outre 13 *maskil,* מַשְׂכִּיל, terme traduit en grec par les Septante σύνεσις et par Aquila ἐπιστήμων, par la Vulgate *intellectus* et *intelligentia,* par saint Jérôme *eruditio,* dans le sens du verset *psallite sapienter,* psaumes de forme artistique, beaucoup ayant des strophes et des refrains; 6 *miktam,* מִכְתָּם, en grec στηλογραφία, dans la Vulgate *tituli inscriptio,* la plupart munis d'une indication de mélodie, de l'air sur lequel il les faut exécuter; enfin I *šiggayôn,* שִׁגָּיוֹן, le Psaume VII, traduit par les Septante simplement ψαλμός, par Symmaque et Aquila ἀγνόημα, ἀγνοία, par la Vulgate *psalmus* et par saint Jérôme *ignoratio,* sorte d'ode irrégulière analogue au dithyrambe avec vifs changements de rythme et de pensée. Voir tous ces noms. Il est à remarquer que la valeur précise de ces

termes techniques s'est vite perdue, on ne les rencontre plus guère dans le cinquième livre, et les Septante ne savent plus les traduire; les Pères de l'Église leur donnent des sens mystiques. Au point de vue de la forme, et abstraction faite des appellations anciennes, il faut distinguer les Psaumes à simple parallélisme, les Psaumes avec strophes, ceux avec refrain, et les Psaumes alphabétiques avec ou sans strophes.

IV. Origine et date des Psaumes. — 1° *Collections successives des Psaumes.* — L'origine (auteur et date) des Psaumes est assez difficile à préciser dès qu'on sort des opinions extrêmes, attribuant l'une tous les Psaumes à David, l'autre les renvoyant tous à l'époque qui suit le retour de la captivité. Théodoret, *Præfat. in Ps.*, t. LXXX, col. 862, se décide pour l'attribution générale des Psaumes à David; cette opinion, ajoute-t-il, est celle de la majorité des auteurs ecclésiastiques : mais Origène et toute son école sont d'avis différent; et c'est leur opinion qu'exprime saint Jérôme, *Epist. ad Sophron.*, t. XXVIII, col. 1123 : *Psalmos omnes eorum testamur auctorum qui ponuntur in titulis, David scilicet, Asaph et Idithun, filiorum Core, Eman Ezrahitæ, Moisi et Salomonis et reliquorum quorum Ezras uno volumine comprehendit* (*opera*). — D'autre part les additions évidentes datant de la captivité, telles que les deux derniers versets du *Miserere* et d'autres analogues, montrent bien que les Psaumes qui les ont reçues étaient d'origine notablement antérieure, et s'opposent à la composition récente du Psautier. La division du Psautier en cinq livres nous donne une chronologie approximative des Psaumes, pourvu qu'on n'oublie pas d'autre part que, pour des raisons diverses, les Hébreux ont pu insérer dans un recueil ancien un Psaume ou un fragment plus récent, ou inversement ajouter à une collection récente un poème plus ancien. — 1. Le premier livre et une portion du second semblent avoir formé le noyau primitif : les Psaumes y sont, par leur titre, attribués à David, ont généralement un caractère élégiaque ou méditatif personnel et non pas national, et trouvent une conclusion toute naturelle dans l'*explicit* ou note finale du Ps. LXXI, 20 : *Defecerunt laudes David filii Jesse.* Ce groupe n'est cependant pas d'une homogénéité parfaite, il renferme des Psaumes davidiques en deux recensions, jéhoviste et élohiste, tels que XIII et LII, XXXIX et LXX, et même un groupe lévitique XLI-XLIX; les Psaumes I et II sans nom d'auteur semblent aussi avoir été mis plus tard en tête du Psautier en guise de préface. — 2. Un second recueil a été superposé au premier, d'origine lévitique, formant le livre troisième : une tranche lévitique XLI-XLIX a même pénétré dans le livre deuxième, probablement par interversion des manuscrits; ce second recueil est nettement défini par les attributions d'auteurs, XLI-XLVIII les fils de Coré; XLIX et LXXII-LXXXII Asaph; LXXXIII-LXXXVIII les fils de Coré; par le choix des sujets généralement nationaux, cultuels ou dogmatiques, et par le style plus soigné, avec plus de recherches d'ornements poétiques, strophes et refrains, indications techniques et musicales. — Dans ces deux recueils composés des trois premiers livres, tout ce qui a trait à la captivité paraît sous forme d'antienne additionnelle, la royauté davidique avec sa perpétuité, l'inviolabilité du temple et de la cité sainte y sont nettement inculquées, par conséquent la composition en est antérieure à la première destruction de Jérusalem et à la captivité de Nabuchodonosor. — 3. Au contraire les quatrième et cinquième livres donnent l'impression d'une composition ou d'une compilation plus tardive : les allusions à la captivité paraissent non plus sous la forme d'additions, mais comme partie intégrante ou même sujet principal des Psaumes : le style en est aussi très différent, on y rencontre de ces longues énumérations ou des répétitions multiples, alignées souvent en groupe ternaire comme dans le cantique final de l'Ecclésiastique dans le texte hébreu, dans la Sagesse, dans le cantique deutérocanonique de Daniel; les indications techniques et musicales y font très communément défaut, la plupart des Psaumes sont anonymes, et les emprunts aux plus anciens y sont fréquents; la langue est plus teintée d'aramaïsme, *ki* pour *k*, pronom suffixe de la 2ᵉ personne du féminin singulier, שֶׁ pour אֲשֶׁר, pronom relatif : beaucoup ne sont que des compositions doxologiques à l'usage du culte public et privé, nourries de souvenirs historiques anciens, mais sans allusion aux événements contemporains. On y distingue même plusieurs petits recueils particuliers, les *Hallel*, le recueil des cantiques du pèlerinage ou Psaumes graduels, le Ps. CXVIII, recueil de strophes à la louange de la loi divine, et les séries d'*Alleluia*; l'ensemble forman un groupe plus considérable que les autres livres a été partagé en deux par une doxologie finale apposée à la fin du Ps. CV; et l'on a obtenu ainsi cinq sections du Psautier, analogues aux cinq sections du Pentateuque et disposées à peu près dans leur ordre chronologique. L'origine du recueil remonte donc aux plus hautes époques de la monarchie juive, les plus beaux morceaux lévitiques étant de la période littéraire d'Ézéchias, l'exil et le retour correspondant au quatrième livre, le reste s'espaçant durant deux ou trois siècles postérieurs.

2° *Psaumes dits Machabéens.* — Certains Psaumes descendent-ils jusqu'à l'époque des Machabées? La plupart des auteurs modernes l'admettent volontiers; et le contexte de Psaumes tels que XLIII, LXXIII, LXXVIII, LXXXII, semble leur donner raison. Toutefois il faut se garder de trop presser la conséquence, car en somme l'histoire juive dans ses détails nous est peu connue; les livres historiques de la Bible ne procédant que par extraits incomplets ou par référence à des ouvrages qui ne nous sont pas parvenus, il nous est impossible de dire si les faits narrés par les Psalmistes sont ceux de la persécution d'Antiochus Épiphane, ou ne datent pas d'une autre époque, si les invasions égyptiennes, assyriennes et babyloniennes n'ont pas amené de grands massacres; nos renseignements historiques sur la période pré-exilienne tiennent en quelques pages, ceux de la période post-exilienne sont plus défectueux encore.

En outre, Renan a fait valoir contre les Psaumes machabéens des raisons qui ne manquent pas de solidité et que Davidson a repris dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. IV, p. 152-153, contre les exagérations évidentes de Hitzig, Olshausen et Cheyne : « (Des poèmes machabéens) subsistent-ils dans le recueil actuel des Psaumes? C'est un des points sur lesquels il est le plus difficile de se prononcer : l'âme d'Israël n'était pas changée, mais sa langue était changée, et nous croyons que des prières composées au temps d'Antiochus ne seraient pas si difficiles à discerner des prières classiques plus anciennes : le siècle n'était pas littéraire, la langue était plate et abaissée... » Il ajoute en note : « Les Ps. XLIV, LXXIV, LXXIX, LXXXIII surtout conviennent parfaitement à ce temps : mais après tout rien ne s'oppose à ce qu'ils soient plus anciens, les *'ănavîm* (fidèles) s'étant souvent trouvés dans des situations analogues. Ces Psaumes sont de la plus belle langue classique, du style le plus relevé, souvent pleins d'obscurités et de fautes de copistes. Or, la langue à l'époque des Machabées était extrêmement abaissée, et le génie poétique perdu, le style est plat, prolixe à la façon araméenne, n'offrant jamais aucune difficulté quand l'auteur ne fait pas exprès de contourner sa pensée... Le Psautier de Salomon, peu postérieur aux Machabéens, a-t-il jamais pu être confondu avec les Psaumes davidiques?... Le Psaume qui paraît le plus machabaïque, le Ps. LXXIV, est cité dans le premier livre des Machabées, VII, 16-17, comme un vieux texte

prophétique. » *Histoire d'Israël,* t. IV, p. 316-317. Driver, *An introduction to the Litterature of the O. T.*, Édimbourg, 1838, p. 388, bien qu'un peu moins affirmatif, fait des constatations analogues. On peut ajouter à ces raisons littéraires que les idées des rétributions ultra-terrestres et messianiques sont en tels progrés dans les Psaumes de Salomon qu'on ne peut supposer qu'ils soient de la même époque que les Psaumes canoniques. Quant à l'acrostiche *Simon* (Machabée) obtenu par les initiales du Psaume CIX, 1 *b*, 2, 3, 4, suivant les indications de G. Bickell, il est pour le moins fort arbitraire et n'est nullement établi.

Il semble donc que nous n'avons guère de Psaumes postérieurs au IIIe siècle avant J.-C. La traduction des Septante, dont le Psautier est absolument homogène, est déjà utilisée par I Mach., VII, 16; l'original hébreu est déjà employé Ps. CIV, 1-15; XCV; CV, 1, 47-48, par le rédacteur des Paralipoménes avec la doxologie finale du IVe livre, en transportant ce verset du sens original optatif, à une application á un passé historique, I Par., XVI, 8-36; or les Psaumes présentés comme les plus certainement machabéens sont antérieurs á cette doxologie finale.

V. Auteurs des Psaumes. — La plupart des Psaumes — presque invariablement ceux des trois premiers livres, au contraire exceptionnellement ceux des deux derniers — portent en tête un nom d'auteur, David (73), Asaph (12), les descendants de Coré (11), Salomon (2), Héman (1), Éthan-Idithun (4), Moïse (1); la formule fréquente dans la Vulgate, *ipsi David,* doit être considérée comme un génitif, et n'est que la traduction de l'hébreu *le-David,* en grec, τοῦ Δαβίδ, *ipsius David;* l'hébreu laisse 50 Psaumes *orphelins,* c'est-á-dire sans nom d'auteur; les versions n'en ont qu'un nombre moindre, la Vulgate n'en compte que 35, car elles ont mis des auteurs á de simples fragments indûment séparés de leur contexte, cf. XLII, attribué á David, quoique formant la troisième strophe du Ps. XLI des fils de Coré. — Le fait qu'un bon nombre sont restés anonymes montre que les copistes n'ont pas donné des noms d'une façon arbitraire; une seconde observation, le style caractéristique de certains auteurs retrouvé d'une manière courante dans la plupart des morceaux qui leur sont attribués, par exemple le style élevé et souvent enflé des Psaumes d'Asaph, la perfection littéraire et poétique de ceux des fils de Coré, montre qu'il faut tenir compte de ces indications. Beaucoup sont originales ou du moins ont été placées très anciennement d'après des renseignements traditionnels; il y avait même des traditions divergentes, que l'on a recueillies simultanément dans certains exemplaires; ainsi s'expliquent les indications contradictoires trouvées surtout dans les versions grecques et latines, par exemple, CXXXVI, attribué à David et à Jérémie. Certains de ces noms doivent aussi être considérés plutôt comme familiaux que comme individuels, ce sont des noms de tribu ou d'école; ainsi Coré et Asaph sont-ils appliqués á des époques très différentes, au temps des luttes de Sennachérib et d'Ézéchias, et á celui de la conquête de la Palestine par Nabuchodonosor, Ps. LXXXII, XLIII, XLVIII, d'une part et d'autre part XLI, XLII, LXXIV, LXXIX, LXXXIV. Dans les cas douteux, le critique peut essayer, par les indices tirés du style, les renseignements historiques contenus dans le Psaume, les analogies de doctrine avec telle ou telle autre partie de la Bible, de préciser la date de la composition.

1° *David.* — Le roi David est le plus célèbre des Psalmistes et c'est pourquoi on a donné souvent son nom à la collection entière. L'absence de préoccupations politiques, la forme plaintive et élégiaque, le ton de pieuse mysticité d'un grand nombre de Psaumes attribués á David, en opposition avec le caractère de ce prince tel qu'il paraît se dégager des livres des Rois ou des Paralipomènes, sont les raisons qu'on allègue à l'encontre de la composition davidique; mais il faut se rappeler que l'énergie, la vaillance, et même la dureté á la guerre des Orientaux n'empêchent pas chez eux un sentiment de soumission, d'humilité, de confiance plus ou moins mystique vis-à-vis de la divinité : vis-á-vis de leurs dieux, les prières ou psaumes d'Assurbanipal et d'Asarhaddon ont également un ton plaintif des plus accentués qui forme grand contraste avec le récit qu'ils font ailleurs de leurs exploits. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient, les Empires,* p. 405; Knudtzon, *Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat,* p. 72-82; Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* p. 519; *Records of the Past,* new ser., p. XI-XIII. Il faut en outre se rappeler que nous n'avons des Psaumes qu'une rédaction liturgique, par conséquent parfois généralisée ou adaptée à des circonstances différentes, et nullement l'édition originale : par exemple le Psaume IX et X de l'hébreu, IX des Septante et de la Vulgate, en strophes alphabétiques dans la rédaction primitive, a été amalgamé avec un autre, d'un rythme différent et non alphabétique, à peu prés par moitié : on conçoit que le caractére primitif ait dû en souffrir, bien qu'on ait retenu le titre de *Psaume de David.* Tout le monde reconnaît que les deux versets ajoutés au *Miserere* en changent notablement le caractère moral et historique, la finale supposant la destruction de Jérusalem et le grand prix attaché par Dieu aux sacrifices liturgiques, tandis que la fin primitive donne une impression différente. Le Ps. CXLIII *Benedictus* attribué par le titre à David, abrégé du Ps. XVII, peut avoir un noyau davidique, que l'addition des ℣. 12-15 transporte dans des conditions historiques toutes différentes. Sous des réserves analogues, si les deux premiers livres du Psautier n'avaient pas un noyau vraiment davidique, on ne comprendrait pas pourquoi, á une date très ancienne, on y aurait donné la finale : « (Ici) finissent les priéres de David, fils d'Isaï, » Ps. LXXI, 18-19; que du recueil ainsi délimité ou de tout autre analogue le rédacteur du ch. XXII de II Reg. eût extrait le Ps. XVII comme document final, suivi de ses *novissima verba,* ch. XXIII, de style semblable à celui de beaucoup de Psaumes davidiques, et l'eût nommé lui-même *egregius psaltes Israël,* en hébreu : « aimable par les chants d'Israël. » Le rédacteur du règne de David dans les Paralipoménes I Par., XVI, 8-36, lui attribue de même les Ps. CIV, XCV, CV : tandis que le prophète Amos, VI, 5, dit des habitants de Samarie et de Jérusalem : *sicut David putaverunt se habere vasa cantici,* ou plus exactement d'aprés l'hébreu : *sicut David excogitant sibi vasa cantici;* les deux élégies conservées de lui sur la mort de Saül et de Jonathas et sur celle d'Abner ne suffisent pas á justifier toutes ces appréciations : la réputation littéraire de Salomon n'a pas suffi á lui faire attribuer plus de deux Psaumes, bien que les rédacteurs des Rois et des Paralipomèmes aient grandement glorifié son œuvre religieuse.

Ewald concluait, d'après le critérium trés subjectif du goût, de l'originalité, de la vivacité et du coloris, de la dignité et de la noblesse des sentiments exprimés, á l'origine davidique des Ps. III, IV, VII, XI, XV (XIV), XVIII (XVII), XIX (XVIII), 1re partie, XXIV (XXIII), XXIX (XXVIII), XXXII (XXXI), CI (C) et d'un bon nombre de fragments. Cette liste n'est pas définitive; d'autant moins que certains de ces Psaumes ou fragments davidiques sont répétés, ou abrégés, ou développés, dans d'autres parties du Psautier. Renan estime ancienne et davidique par exemple la strophe LX-LIX, 8 (14), répétée dans le Ps. CVIII (CVII). Nöldeke tient pour authentique le Ps. XVIII (XVII) abrégé dans CXXXI : or, la longueur extrême du premier Psaume, la description du secours de Dieu sous l'allégorie d'une théophanie accompagnée

de tempête et de tremblement de terre, sembleraient plutôt faire incliner à un jugement contraire : mais il ajoute, sans qu'on puisse vraiment le contredire : « Connaissons-nous donc si exactement le style de David? Est-ce qu'un chant de fête, composé peut-être par un vieillard, doit reproduire le style concis et simple d'une œuvre de jeunesse comme l'élégie sur Saül et Jonathan? » Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'A. T.*, trad. H. Derenbourg et J. Soury, Paris, 1873, p. 185-186; Driver, *op. cit.*, p. 379, 385. Enfin il est certain que le culte se développa en même temps que la royauté, sous David et Salomon, et aussi sous l'influence extérieure égyptienne et phénicienne, peut-être aussi dés lors assyrienne ou babylonienne; il dut donc y avoir des chants religieux analogues à ceux de l'Égypte et de l'Assyrie, et il n'est pas vraisemblable qu'on les ait laissés de côté plus tard.

Il faut reconnaître par contre que ces traditions anciennes de l'époque davidique ont pu occasionner plus d'une attribution arbitraire, et même évidemment erronée : par exemple les manuscrits utilisés par les Septante ont attribué, comme d'ailleurs aussi la Vulgate, une composition davidique au Ps. XLII, *Judica me,* qui n'est qu'une strophe détachée du Ps. précédent non davidique; cf. aussi Ps. CXXXVII, *Super flumina Babylonis.* Inversement le Ps. CXXIV, *Nisi quia Dominus erat in nobis,* porte dans l'hébreu une attribution davidique, que les Septante et la Vulgate ont justement laissée de côté, apparemment pour nous montrer ce qu'il fallait faire en présence du caractère si évidemment postexilien d'un tel morceau ou de tout autre analogue.

2° *Les fils de Coré.* — La série attribuée aux « Fils de Coré » comprend 11 Psaumes en deux groupes XLI (XLII) (avec XLII (XLIII); XLIV (XLIII) jusqu'à XLVIII (XLIX), puis LXXXIII (LXXXIV) jusqu'à LXXXVII (LXXXVIII) à l'exception de LXXXV (LXXXVI); ce sont les plus beaux morceaux du Psautier, distingués par leur simplicité, leur délicatesse, leur forme à la fois étudiée et parfaite au point de vue poétique, d'une strophique très régulière et avec emploi fréquent et heureux du refrain : au point de vue des sentiments on y distingue un grand amour du Temple et de la cité sainte. La tradition rattachait l'origine de cette famille au Coré du désert; leur activité littéraire fut marquante durant la période d'Ézéchias et jusqu'après le retour de la captivité, comme le montrent les allusions historiques de leurs Psaumes : leurs idées théologiques ou messianiques sont analogues à celles d'Isaïe : voir par exemple Ps. LXXXVI (LXXXVII) et Isaïe, XIX, 19-25; leurs fonctions dans le Temple sont indiquées dans les livres historiques depuis David jusqu'à la restauration d'Israël, gardiens des portes du temple, I Par., IX, 19; XXVI, 1-19; puis chantres. II Par., XX, 19.

3° *Asaph.* — Douze Psaumes portent l'indication « Asaph » et sont par conséquent aussi de l'école lévitique : XLIX (L) et LXXII (LXXIII) jusqu'à LXXXII (LXXXIII). Sous ce nom comme sous le précédent se cache une famille de lévites dont l'activité littéraire s'espace sur plusieurs siècles : par exemple LXXXII (LXXXIII) appartient à l'époque de la lutte contre l'Assyrie; LXXIII (LXXIV) et LXXVIII (LXXIX) à l'invasion babylonienne; ce sont toujours des Psaumes nationaux, et non personnels : le style, moins parfait que ceux des Fils de Coré, est communément d'une grande autorité et d'une grande véhémence, qui approche souvent du sublime, mais qui aussi le dépasse quelquefois; ils renferment beaucoup d'allusions à l'histoire et aux vieux souvenirs d'Israël, et d'imitations des allégories des prophètes : voir par exemple la belle allégorie de la vigne LXXIX (LXXX). Leur langue recherchée a été souvent mal traduite par les Septante et la Vulgate. Voir ASAPH, t. I, col. 1056.

4° *Éthan.* — Éthan, auteur du Psaume LXXXVIII (LXXXIX), est peut-être par une faute de transcription ou de lecture de l'*aleph* initial, le même qu'Idithun auteur de XXXVIII (XXXIX), LXI (LXII), LXXVI (LXXVII). Voir ces noms. Ces Psaumes sont par conséquent aussi d'origine lévitique, et très beaux; voir par exemple LXXXVIII (LXXXIX) élégie messianique sur la dynastie de David, en en séparant les ℣. 6-19, qui forment un Psaume différent et fort beau, également inséré dans le premier.

5° *Salomon, Moïse, Psaumes anonymes.* — Salomon est donné comme auteur des Psaumes LXXI (LXXII) et CXXVI (CXXVII) : cette dernière attribution est plus que contestable. Le Psaume de la vieillesse LXXXIX (XC) est attribué à Moïse, mais saint Augustin, *In Ps. LXXXIX*, t. XXXVII, col. 1141, en disait déjà : *Non enim credendum est ab ipso omnino Moyse istum Psalmum fuisse conscriptum,* et il en donne pour raison que s'il eût eu cette origine, on l'eût joint au Pentateuque. Saint Jérôme, *Epist. CXL ad Cyprianum*, t. XXII, col. 1167, admet l'origine mosaïque de ce Psaume et des dix suivants, où il est cependant parlé de choses bien postérieures et même de Samuel, Ps. CXVIII, 6. Les versions ajoutent encore des noms d'auteurs à quelques Psaumes; mais ces additions sont généralement fort arbitraires. Il reste plusieurs Psaumes anonymes, comme on l'a vu plus haut. Quelques-uns des plus beaux du Psautier sont compris dans cette catégorie, tels que CIII-CIV, tableau de la création, et CVI-CVII, action de grâces pour le retour de la captivité; la plupart se trouvent dans les deux derniers livres du recueil.

VI. INDICATIONS HISTORIQUES, LITURGIQUES ET TECHNIQUES DES TITRES. — 1° *Indications historiques.* — Les titres ajoutent quelquefois au nom de l'auteur des indications de circonstances historiques. Elles semblent n'être plusieurs fois que des conjectures du recenseur; le contenu ne les justifie pas toujours; un mot a quelquefois suffi pour qu'on rattachât tout un Psaume à la vie de David. Par exemple Ps. III, quand David fuyait devant Absalom son fils; VII, à l'occasion des paroles de Chusi le Benjamite; XXXIII(XXXIV), quand David contrefit l'insensé en présence d'Abimélech; LI(LII), quand Doëg l'Iduméen vint dire à Saül que David était chez Achimélech; LIII (LIV) quand les Ziphéens vinrent dire à Saül : « David est caché parmi nous; » LV (LVI), quand les Philistins le saisirent à Geth; LIX(LX), à l'occasion de la guerre contre les Syriens de Mésopotamie et de Soba, etc. Dans ce dernier cas, par exemple, il est question des Philistins, des Iduméens comme encore à vaincre, et nullement des Syriens; dans le Psaume LXII (LXIII), la mention repose sur le ℣. 2, *in terra deserta et invia et inaquosa,* qui est lui-même vraisemblablement pour *sicut terra... inaquosa, sic in sancto apparui tibi,* « comme » étant à restituer au lieu de « dans ».

2° *Indications liturgiques.* — D'autres additions sont des indications liturgiques remontant à l'emploi des Psaumes dans le Temple, dans le culte public ou dans le culte privé : XXIX(XXX) pour la dédicace du Temple; XCI(XCII) pour le jour du sabbat; de CXIX(CXX) jusqu'à CXXXIII(CXXXIV) cantique des montées ou du pèlerinage à Jérusalem, *canticum graduum;* XXXVII(XXXVIII) et LXIX(LXX) pour la commémoraison (des bienfaits), *in rememorationem;* CXIX(C), pour (le sacrifice d') action de grâces, *in confessione.* Les Septante et la Vulgate en ont d'autres encore : XCV, pour la reconstruction du Temple après la captivité, *quando domus ædificabatur post captivitatem;* XCII, *quando fundata est terra;* XXXVII, *de sabbato;* XXIII le lendemain du sabbat, *prima die sabbati;* XLVII, *secunda sabbati,* le second jour de la semaine; XCII, *quarta sabbati,* le quatrième jour; XCII, *in die ante sabbatum, quando fundata est terra,* la veille du sabbat, le jour où fut achevée (la création) de la terre. Les Septante, la Vulgate et aussi le Syriaque contiennent également des indications de circonstances historiques ou une seconde série de noms d'auteurs inconnus à l'hébreu actuel, et généralement

peu soutenues par le contexte : Septante, (*Psalmus David*) *filiorum Jonadab et priorum captivorum;* CXXXVI, de David et de Jérémie; LXIV, *Jeremiæ et Ezechielis populo transmigrationis, cum inciperent exire:* CXI, *reversionis Aggæi et Zachariæ*, en tête du *Beatus vir* qui n'a aucun rapport à la sortie d'exil; CXXV, *Canticum ad Assyrios*, qui semble au contraire une note marginale bien appropriée; XXVI, *David priusquam liniretur;* XXVIII, ψαλμὸς τῷ Δαυίδ ἐξοδίου σκηνῆς, *in consummatione tabernaculi*, etc.

3° *Indications techniques.* — Ils contiennent encore des indications techniques, poétiques ou musicales; par exemple l'espèce particulière de chaque Psaume : *mizmôr, šir, maskil, miktam, šiggâyôn, tefillâh; šir yedidôt*. Voir col. 808.

Quant à la mélodie ou air connu indiqué, nous trouvons les formules suivantes : *'almûṭ labbên*, ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ Υἱοῦ, *pro occultis Filii*, c'est-à-dire sur l'air *'almûṭ labben* (peut-être : *la pâle mort*), Ps. IX ; *'al 'ayyélét haš-šaḥar*, ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς, *pro susceptione matutina*, sur l'air : « la biche de l'aurore »; Ps. XXI(XXII), *'al-yônaṭ 'êlèm reḥôqîm*, ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου, *pro populo qui a sanctis longe factus est*, sur l'air : « colombe des lointains térébinthes »; Ps. LV(LVI), *'al-ṭašḥêṭ*, μὴ διαφθείρῃς *ne disperdas*, sur l'air : « ne détruis pas », Ps. LVI(LVII) jusqu'à LVIII(LIX); *'al-šûšan 'êdûṭ*, τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι, *pro iis qui immutabuntur* (*adhuc*), sur l'air : « lis, témoin de... » Ps. LIX(LX), ou encore avec variante *šôšannîm* XLIV(XLV), LXVIII(LXIX), LXXIX(LXXX). Il faut y ajouter quelques autres indications qui ont un sens vraisemblablement analogue, *'al-'ălâmôṭ*, ὑπὲρ τῶν κρυφίων, *pro arcanis*, c'est-à-dire *super puellarum* (*vocem* ou *modulum*), sur (l'air) : « Jeunes filles... » ou « pour voix de jeunes filles, de soprani », Ps. XLV (XLVI); *'al-gittîṭ*, ὑπὲρ τῶν ληνῶν, *pro torcularibus*, « sur la Géthéenne », sur la (lyre ou le ton) de Geth, ville philistine où résida David durant la persécution de Saül, Ps. LXXX (LXXXI) et LXXXIII (LXXXIV); *'al-maḥălaṭ*, ὑπὲρ Μαελέθ, *pro maeleth*, sur un air ou un instrument de musique dont on ignore la nature, peut-être la flûte qui guide le chœur, ce qui s'accorde assez bien avec la traduction d'Aquila, ἐπί χορείᾳ, et de saint Jérôme (*su*)*per chorum*; Ps. LII(LIII) et LXXXVII(LXXXVIII), voir MAELETH, t. IV, col. 537; *be-negînôt*, ἐν ψαλμοῖς, sans doute pour ἐν ψαλτηριοῖς : Vulgate : *in carminibus;* saint Jérôme : *in psalmis*, sur les « psaltérions », sur les « instruments à cordes », Ps. IV; *'él han-neḥîlôṭ*, Septante ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης, Vulgate : *pro ea quæ hæreditatem consequitur*, saint Jérôme : *super hæreditatibus*, c'est-à-dire « sur les flûtes », Ps. V; voir ces mots, *'al-haš-šeminiṭ*, ὑπὲρ τῆς ὀγδόης, *pro octava*, c'est-à-dire pour « la lyre à huit cordes » (ou peut-être « à l'octave » si l'on admet pour les anciens orientaux une échelle musicale semblable à la nôtre), Ps. VI. Enfin la plupart de ces indications ou rubriques sont adressées à un lévite ou officiant dont le nom hébreu est *menaṣṣeaḥ*, terme rendu par les Septante : Εἰς τὸ τέλος, par la Vulgate, *In finem*, par saint Jérôme : *Victori*, et qui doit être traduit par « Au maître de chœur ». Voir CHEF DES CHANTRES, t. II, col. 645. On a remarqué que tous ces termes techniques étaient déjà devenus inusités lors de la rédaction des deux derniers livres du Psautier; il furent même totalement incompris des Septante, qui les traduisirent en les décomposant ou en les remplaçant par des termes de prononciation semblable mais de sens très différent, pris dans le vocabulaire qui leur était familier; de sorte que les premiers interprètes des Psaumes et les Pères de l'Église, ne trouvant dans ces titres que des mots incompréhensibles, abandonnèrent le sens littéral pour chercher des explications allégoriques plus ou moins étranges, telles que l'explication de saint Ambroise : *In Luc.*, V, c. 6, t. XV, col. 1649 : *Pro octava enim multi inscribuntur Psalmi... spei nostræ octava perfectio est;... octava summa virtutum est.* Tous les autres termes analogues sont expliqués de même, en y cherchant des sens dogmatiques, mystiques ou moraux. Origène voyait dans les titres des Psaumes « la clef pour en pénétrer le sens, » mais il avouait ensuite que « les clefs avaient été mélangées et qu'il était devenu fort difficile de retrouver celle qui donnait entrée dans chacun des Psaumes. » *In Ps. I*, n. 3, t. XII, col. 1080. D'après l'analyse que nous en avons donnée, ce sont des indications littéraires, poétiques, musicales et liturgiques, de date suffisamment ancienne mais qui méritent vérification; on peut les comparer aux rubriques du bréviaire et du missel. Saint Thomas d'Aquin, *In Psalm. VI, Opera omn.*, Parme, 1863, t. XIV, p. 163, reconnaît qu'elles ne remontent pas aux auteurs des Psaumes : *Sciendum est quod tituli ab Esdra facti sunt.* Par conséquent on ne peut les considérer comme nécessairement inspirées. L'Église ne les a jamais regardées comme faisant partie intégrante des Psaumes; dom Calmet, *Sur les titres des Psaumes*, dans le *Commentaire litteral, Psaumes*, t. I, p. XXXIV, 1713; Noël Alexandre, *Histoire de l'Anc. Testament*, diss. XXIV, a. I, q. I, ont nié leur inspiration. Certains d'entre ces titres ont même été ajoutés aux Septante par une main chrétienne, pour passer de là dans la Vulgate, et même dans l'Éthiopien, comme Ps. LXV, ψαλμὸς ἀναστάσεως, *Psalmus Resurrectionis;* enfin la Peschito les a généralement rejetés et remplacés par des indications chrétiennes : ainsi en tête du Ps. CIX, *Dixit Dominus*, nous lisons : *De solio Domini deque virtute ejus gloriosa : et prophetia de Christo et victoria de hoste.*

VII. CARACTÈRE DES PSAUMES; LEUR SUPÉRIORITÉ PAR RAPPORT AUX CHANTS RELIGIEUX DES AUTRES PEUPLES ORIENTAUX. — Le Psautier est évidemment un recueil d'hymnes, de prières, de méditations et même de compositions didactiques, histoire, dogme, prophétie, morale; il appartient à la poésie lyrique, et les Psaumes hébreux peuvent être comparés, quoique infiniment supérieurs quant au fond et généralement aussi quant à la forme, aux psaumes assyriens ou babyloniens, conservés dans les textes cunéiformes; aux chants religieux de l'Égypte, papyrus ou monuments; aux Gâthâs de l'Avesta et aux Vêdas de la littérature sanscrite. Bien que les sections ou coupures pratiquées entre les Psaumes ne soient pas toutes certaines, les titres maintenus dans le texte nous montrent que la plupart sont des poèmes de peu d'étendue — à part le Ps. CXVIII(CXIX) qui est plutôt un recueil de maximes de morale religieuse, groupées en strophes alphabétiques — les uns servant à la récitation et au culte publics, les autres à la lecture ou récitation privée : les uns étaient destinés à louer Dieu dans le Temple, dans les assemblées religieuses, comme le *Confitemini Domino*, les autres à la prière privée tels que le *Miserere mei;* d'autres aux cérémonies religieuses, tels que l'*Exurgat Deus*, Ps. LXVIII; d'autres à l'instruction d'Israël, comme les *Confitemini*, CIV et CV (CV et CVI); beaucoup devaient leur origine à un événement particulier et se récitaient dans des circonstances analogues.

D'autres instruisaient Israël de son passé et de l'avenir que lui prédisaient les prophètes : il y a en outre un grand nombre de Psaumes de caractère individuel, relatifs à toute sorte d'épreuves, maladie, persécution, calomnies, vieillesse, etc. C'est une exagération évidente que celle de Reuss qui voit partout des Psaumes nationaux, où Israël est toujours caché sous la personnification du Psalmiste; bien qu'il soit suivi par la plupart des critiques contemporains, tels que Duhm, Cheyne, Smend, il suffit de s'en tenir au texte de Psaumes tels que III, IV, VI, et même XXI(XXII) ou autres semblables pour se persuader du contraire, l'auteur y parlant de circonstances personnelles qu'on ne peut

évidemment appliquer à Israël, son « père », sa « mère », sa « naissance », son « vêtement », etc. ; il y a cependant certains Psaumes primitivement individuels qui sont devenus ensuite des Psaumes nationaux, soit par simple accommodation, soit même grâce à des changements ou des modifications pratiquées dans le texte primitif : le Ps. IX(X) en est un exemple caractéristique.

VIII. FORME POÉTIQUE DES PSAUMES. — Leur caractère poétique, non seulement quant au fond, mais encore quant à la forme, est absolument évident, et si les Psautiers du temps d'Origène ont pratiqué la *scriptio continua*, source de mauvaises lectures et de fausses coupures fréquentes, à l'origine et pour la psalmodie primitive, la séparation des vers et des strophes a dû être conservée, comme elle l'était dans la poésie assyrienne et les papyrus égyptiens. Les déplacements du *sélah*, διάψαλμα, qui indique la strophique dans beaucoup de Psaumes, et qui a été parfois copié un vers trop haut ou un vers trop bas, ne peut avoir d'autre origine qu'un texte hébreu où les vers étaient séparés ligne par ligne. Beaucoup de manuscrits grecs anciens ont tâché de reconstituer la disposition primitive. Le parallélisme qui constitue l'essence de la poésie hébraïque rendait cette reconstitution relativement facile. Voir POÉSIE HÉBRAÏQUE, t. III, col. 489. Il y a cependant dans les Psaumes des endroits dont la forme poétique est très peu accentuée, et où le parallélisme est peu régulier, tels que le Ps. I ; d'autres où les copistes lui ont fait subir des altérations en supprimant ou en ajoutant un membre, comme Ps. VIII, 3 *b, c.;* enfin certains Psaumes ont été composés en rythme ternaire, et l'habitude de mettre deux membres du parallélisme par verset, les a rendus totalement méconnaissables, comme XCII (XCIII) où il faut rétablir ainsi les versets :

Etenim firmavit orbem terræ...
Parata sedes tua ex tunc,
A sæculo tu es.
Elevaverunt flumina, Domine,
Elevaverunt flumina vocem suam,
Elevaverunt flumina fluctus suos;
A vocibus aquarum multarum
Mirabiles elationes maris,
Mirabilis in altis Dominus;
Testimonia tua credibilia facta sunt nimis,
Domum tuam decet sanctitudo, Domine,
In longitudinem dierum.

Le parallélisme sous ses différentes formes, synonymique, antithétique, synthétique, produit naturellement en hébreu l'égalité du nombre des mots et par conséquent un rythme facilement perceptible. Sur le vers hébreu, voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 490. Mais il faut noter que dans les Psaumes la régularité du vers est loin d'être constante et absolue : parce que les règles n'en étaient pas peut-être exactement fixées, bien connues ou bien observées, et parce que les copistes ne nous ont pas toujours conservé fidèlement le texte. Cf. Ps. XVIII (XVII), XVI (XCV), CV (CIV), avec II Sam. Reg., XX, 2-51, et I Par., XVI, 8-36. Bien qu'entre ces passages il y ait un grand nombre de divergences, il faut constater néanmoins qu'elles n'ont qu'une influence fort restreinte au point de vue rythmique et de la poésie. D'ailleurs on ne peut guère supposer dans les Psaumes des altérations prosodiques très nombreuses ni très graves durant la période où le Psautier demeura partie intégrante de la liturgie juive, ou élément principal des chants d'Israël : par conséquent toute théorie sur la poésie hébraïque qui suppose trop d'altérations et exige de trop fréquents remaniements du texte doit être considérée comme suspecte.

Le caractère lyrique des Psaumes, l'usage où l'on était de les chanter couramment, amène à supposer dans un grand nombre l'existence de strophes : il en est cependant où l'on ne découvre aucune strophique, tels le Psaume moral CXII (CXI), *Beatus vir,* les Psaumes historiques CXI (CX), *Confitebor,* LXXVIII (LXXVII), *Attendite, popule meus.* D'autres ont plutôt des divisions logiques que des strophes proprement dites, l'égalité des fragments n'étant que très approximative; mais dans le plus grand nombre on découvre une strophique très intentionnelle, reconnaissable au développement égal attribué à chaque pensée du Psaume, souvent même cette strophique est accusée par des indications spéciales, l'alphabétisme en tête de chaque strophe ou de chaque vers, le nom de Jéhovah, placé dans chaque premier vers, ou au contraire le terme technique *sélah,* διάψαλμα (voir SÉLAH), ou la présence d'un refrain à la fin de chaque strophe.

La division la plus simple, et probablement la plus ancienne, est le partage du Psaume en deux parties, la *strophe* et l'*antistrophe,* sorte de parallélisme qui oppose non pas vers à vers ou membre à membre, mais tableau à tableau dans un même poème : ainsi le Ps. I donne successivement le sort du juste et celui du méchant; le Ps. XVI (XV) le choix de Jéhovah comme Dieu unique, puis les heureuses conséquences de ce choix; le Ps. XIX (XVIII) la lumière physique, puis la lumière morale; le Ps. XXII (XXI) la souffrance du Serviteur de Jéhovah, puis l'action de grâce pour sa délivrance, etc. Cette habitude de joindre la strophe et l'antistrophe pousse même à juxtaposer et à réunir totalement quelquefois deux Psaumes primitivement distincts, par exemple on juxtapose les deux Psaumes royaux XX (XIX) et XXI (XX), *Exaudiat te Dominus* et *Domine in virtute tua;* on réunit dans l'hébreu CXV (CXIV) *Dilexi quoniam exaudiet* et *Credidi propter quod locutus sum.* Et même dans les Psaumes d'une strophique plus étudiée, on maintient la division générale en deux parties, Ps. XIX (XVIII), *Cæli enarrant gloriam Dei;* XLV (XLIV), *Eructavit cor meum.* Avec ou sans cette division binaire très fréquente, on trouve souvent des strophes moins longues et plus nombreuses de différents modèles, quelquefois avec de légères différences de longueur dont la responsabilité incombe à l'auteur primitif ou bien au copiste ; il est évident par exemple que le Ps. II, *Quare fremuerunt gentes,* se subdivise en quatre strophes d'une égalité approximative : révolte des nations, réponse de Jéhovah, consécration du Messie, conclusion du Palmiste; au contraire le Ps. III, *Domine, quid multiplicati sunt,* se divise naturellement en quatre strophes égales marquées en hébreu et en grec par les termes *sélah* et διάψαλμα. La strophe la plus ordinaire se compose de quatre membre parallèles deux à deux : Ps. XXIV (XXIII), A et B; XXXIII (XXXII), CXIV (CXIII) *In exitu* jusqu'à *Non nobis,* etc. On trouve moins fréquemment la strophe de huit membres parallèles : Ps. XVIII (XVII), XXXII (XXXI), etc. La strophe de seize membres est d'un emploi très rare à cause de sa longueur : voir Ps. CXIX (CXVIII) qui est plutôt un recueil de maximes sur la loi de Dieu enchaînées par ordre alphabétique qu'un Psaume véritable. — Le rythme ternaire a donné naissance à la petite strophe de trois membres : Ps. XCIII (XCII), et CXXXVI (CXXXV) à la strophe de six membres; Ps. XXII (XXI); XLVI (XLV); Ps. CXV *b, Non nobis; Domine, non nobis,* dans l'*In exitu;* CXVIII (CXVII), etc.; enfin à la strophe de douze membres, dont le modèle le plus achevé est le Ps. CXXXIX (CXXXVIII), *Domine, probasti me.* — On rencontre aussi, mais fort rarement, une strophe de dix membres parallèles : Ps. CXXXII (CXXXI), *Memento Domine David.*

Un bon nombre de Psaumes, ceux surtout destinés au chant public, font usage du refrain. Dans les cas les plus simples il paraît seulement au commencement et à la fin du Psaume, et alors c'est plutôt une sorte de cadre donné au poème qu'un refrain véritable, Ps. VIII ;

CIII (CII), CIV (CIII); souvent le refrain est répété régulièrement après chaque strophe : Ps. XLII (XLI) en y joignant le suivant qui en donne la dernière strophe; XLVI (XLV) en rétablissant le refrain supprimé après le ℣. 4, *Dominus virtutum nobiscum; susceptor noster Deus Jacob;* XLIX (XLVIII) *homo cum in honore esset non intellexit;* CVII (CVI) refrain modifié après chaque strophe : *clamaverunt ad Dominum... Confiteantur Domino misericordiæ ejus...*; CXVI *b* (*Credidi*), *vota mea reddam...* etc. Dans le seul Psaume CXXXVI (CXXXV) le refrain *quoniam in æternum misericordiæ ejus* est actuellement répété après chaque vers : comparer CXVIII (CXVII) qui se chantait peut-être de même. Le même verset servait de répons et était repris par tout le chœur dans les solennités religieuses. I Par., XVI, 41; I Esd., III, 11.

Enfin un certain nombre de Psaumes rentrent dans la catégorie des poèmes alphabétiques. Voir ALPHABÉTIQUES (PSAUMES), t. I, col. 416. Dans ce cas chaque vers, chaque strophe ou chaque distique, commence successivement par chacune des lettres de l'alphabet : ce genre d'acrostiche, que la poésie dédaigne chez nous, est hautement prisé au contraire par les poètes arabes ou syriaques, qui recherchent en ce genre les plus extraordinaires complications. Voir R. Duval, *Ancienne littérature syriaque,* p. 26-28. On serait porté à attribuer aux Psaumes alphabétiques une date récente : mais la présence de ces poèmes dans Nahum et les Lamentations prouve qu'ils étaient goûtés même des anciens Hébreux. On pourrait supposer aussi que les Psalmistes s'en servent pour grouper des versets qui n'ont pas entre eux d'enchaînement logique bien étroit : cette explication est admissible pour le *Beati immaculati in via,* CXIX (CXVIII) et d'autres semblables; mais les Lamentations et le début de Nahum ne manquent pas d'unité et n'avaient pas besoin de ce lien factice : dans certains cas il brise même la suite logique ou la chronologie, comme dans le Ps. CXI (CX) où il bouleverse la série régulière des événements de la sortie d'Égypte et du séjour au désert. Saint Jérôme l'avait déjà signalé, *Epist. XXX ad Paulam,* t. XXII, col. 442; suivant le goût de son temps il voit à chaque lettre une raison mystique ou allégorique qu'il explique dans *Epist. XXX,* t. XXII, col. 443. Harre s'en est servi pour les études de la poésie hébraïque, comme le rapporte Lowth, *De sacra poesi Hebræorum,* édit. Rosenmüller, 1821, p. 39, 365, 629; et Koester pour l'étude des strophes hébraïques *Die Strophen und der Parallelismus der hebräischen Poesie,* dans *Studien und Kritiken,* 1831, p. 40. — Dans le Ps. IX-X, Vulgate, IX de l'hébreu, chaque strophe de deux vers ou quatre membres commence successivement par une des lettres de l'alphabet hébreu, mais les strophes manquantes ont été remplacées par d'autres non alphabétiques : ד, ה, כ, מ, נ, ס, ע, פ, צ. Les Ps. XXV (XXIV) et XXXIV (XXXIII) sont semblables, une lettre par vers, avec addition au poème d'une antienne non alphabétique relative aux épreuves d'Israël; Ps. XXXVII (XXXVI) une lettre tous les deux vers; CXI (CX) et CXII (CXI) une lettre pour chaque hémistiche; CXIX (CXVIII), chaque lettre répétée huit fois en tête des huit vers de chaque strophe : noter en outre que dans chaque strophe la loi de Dieu est désignée par huit termes synonymes, que chaque strophe ramène dans un ordre différent; enfin Ps. CXLV (CXLIV), une lettre par vers. Les irrégularités qui se remarquent — à part l'interversion de ע et פ qui est ancienne et se rencontre déjà dans les Lamentations — sont de date postérieure, et proviennent d'altérations, de suppressions et d'additions au texte : à noter la perte du נ dans le Ps. CXLV texte hébreu, alors que le verset correspondant est conservé dans les Septante, la Vulgate et le syriaque. D'autres Psaumes ont un alphabétisme incomplet, le premier mot y commence par *aleph* et le dernier commence ou finit par *thav,* peut-être pour indiquer que le poème est complet et qu'il n'y a rien à y ajouter, qu'il comprend depuis la première lettre jusqu'à la dernière; tels sont I, V, LXX (LXIX), LXXIX (LXXVIII); CXII (CXI) commence aussi par *ašrê* et finit par *ṭobed* comme le Ps. I.

Il faut enfin noter comme derniers ornements accessoires la *rime, assonance, monorime :* III, rime proprement dite; CXXI (CXX) assonance en *a,* CXXIV (CXXIII) assonance en *nu;* CXXXII (CXXXI); CXLIII (CXXLII); — le *rythme graduel* ou gradation qui prend la finale d'un vers pour en faire le commencement du vers ou de l'hémistiche suivant, dont on trouve un modèle dans Isaïe, XXVI, 1-9, et une imitation dans le début du IVe Évangile; Exemple : Ps. CXV (*Non nobis Domine*).

nequando dicant gentes :
ubi est *Deus* eorum?
Deus autem noster in cælo...
Benedicti vos a Domino
Qui fecit *cælum et terram*
Cælum cæli Domino,
Terram autem dedit filiis hominum.

Cette construction avait pour résultat de faciliter la mémoire : aussi la retrouve-t-on fréquemment dans les Psaumes de caractère populaire, spécialement les Cantiques du pèlerinage CXX-CXXXIV, nommés psaumes graduels, *canticum graduum, šir ham-ma'alôṭ.* Les *jeux de mots,* formant dans la poétique orientale un ornement très recherché, se retrouvent naturellement aussi dans les Psaumes; par exemple : *ire'û ve-irâû, videbunt* (*multi*) *et timebunt,* XL (XXXIX), 4LII (LI), 8; *videbunt* (*justi*) *et timebunt,* XL (XXXIX), 18; *'anî 'anî, miser* (*sum*) *ego,* LXIX (LXVIII), 30; LXX (LXIX), 6, etc. Voir JEUX DE MOTS, t. III, col. 1525.

IX. CONTENU ET DOCTRINE DES PSAUMES. — *I. SUJET DES PSAUMES.* — Il est impossible de donner une classification logique des Psaumes, un seul touchant souvent à des sujets fort divers, ainsi le Ps. I nous donne le sort du juste et celui de l'impie; XIX (XVIII) la lumière matérielle et la loi de Dieu; XXIV (XXIII) portrait du juste et cérémonie religieuse XXXIII (XXXII) invitation à louer Dieu, sa justice, sa puissance créatrice, châtiment des nations, triomphe final du juste; LXXXIX (LXXXVIII) promesses de Dieu à David, puissance infinie de Dieu, sa fidélité à son peuple, promesses de perpétuité à la race davidique, ses abaissements, prière en sa faveur. Quoi qu'il en soit *Dieu,* son infinité, sa puissance, sa justice, sa miséricorde, en face de l'*homme,* sa dépendance, sa faiblesse, ses fautes, ses épreuves, son besoin du secours divin, les dons divins qu'il a reçus et ceux qu'il réclame, tout cela forme le sujet général du Psautier, soit comme *contemplation,* soit comme *louange,* soit dans un but de *prière,* et presque toujours sous la forme d'un entretien *personnel* du psalmiste avec Dieu ou sous la forme d'un hymne *liturgique.* En ne tenant compte que de l'élément principal de chaque Psaume, on peut s'arrêter à la classification suivante :

1° *Psaumes dogmatiques :* Dieu créateur : VIII, création abrégée (Gen., I); tableau développé, CIV (CIII); XIX (XVIII A); chaque créature doit louer Dieu CXLVIII; beauté des différentes œuvres de Dieu, XXVIII (XXVII), orage (à comparer avec XVIII (XVII), 8-17); grandeur du créateur, XCIII (XCII); omniscience et immensité divines, CXXXIX (CXXXVIII); néant des idoles ou des faux dieux, LXXXI (LXXX), CXV*b* (CXIV); CXXXV (CXXXIV); sa bonté et sa miséricorde, LI (L), CIII (CII); CXXX (CXXIX); CXLV (CXLIV).

2° *Psaumes moraux :* la loi de Dieu, XIX (XVIII*b*), CXIX (CXVIII); portrait du juste, XV (XIV); XXIV (XXIII); LXII (LXI); CXII (CXI); l'impie, XII (XI), XIV (XIII); XLIX (XLVIII) (mauvais riche); LVIII (LVII) et LXXXII (LXXXI) mauvais juge); LII (LI) (calomniateur); L (XLIX) (hypocrite); sanctions divines, I, XCII (XCI), XXXVII (XXXVI), LXXIII (LXXII); XIV (XIII) = LIII (LII), LXXXI (LXXX).

3° *Psaumes historiques :* LXVIII (LXVII), LXXVII (LXXVI), LXXVIII (LXXVII), CXV (CXIV), CXI (CX), CXXXV, (CXXXIV), CXXXVI (CXXXV) (sortie d'Égypte, désert, conquête de Palestine); période des Juges, CV (CIV), CVI (CV); davidique, LX (LIX), CVIII (CVII); période assyrienne, XLIV (XLIII), LXXXIII (LXXXII), XLVI (XLV), XLVIII (XLVII), LXXVI (LXXV); période babylonienne, LXXIV (LXXIII), LXXIX (LXXVIII), LXXX (LXXIX): exil, CXXXVII (CXXXVI); retour, LXXXV (LXXXIV), CVII (CVI), CXXVI (CXXV).

4° *Psaumes relatifs à Jérusalem au Temple :* XXVI (XXVI), XLII (XLI), XLIII (XLII), XLVIII (XLVII), LXXXIVI (LXXXIII), LXXXVII (LXXXVI), CXXII (CXXI), CXXXII (CXXXI) ; cérémonies religieuses : XXIV (XXIII *b*), LXVIII (LXVII), CXVIII (CXVII), CXVI, *b* (CXV).

5° *Psaumes royaux :* XX (XIX), XXI (XX), CI (C), CXXXIII (CXXXVII *b*); messianiques, LXXXIX (LXXXVIII); promesse : CXXXII (CXXXI); son règne universel, II, LXXII (LXXI), CX (CIX); sa gloire XLV (XLIV); le Serviteur de Jéhovah souffrant, LXXXVIII (LXXXVII), XXII (XXI); le règne de Jéhovah sur les nations, XLVII (XLVI), LXVII (LXVI), XCXVI (XCXV), CXLIX, etc.

6° *Psaumes personnels :* contre ennemis et persécuteurs III, V, VII, XIII (XII), XIV (XIII) etc.; pardon du péché, LI (L), CXXX (CXXIX), etc.; la souffrance suite du péché, VI, XXXVIII (XXXVII), XLI (XL), CII (CI); la vieillesse, XXXIX (XXXVIII), XC (LXXXIX); confiance en Dieu, XVI (XV), XXIII (XXII), CXXI (CXX), XCI (XC), CXII (CXI).

II. DOCTRINE DES PSAUMES. — La doctrine générale des Psaumes est l'abrégé de toute la Bible, sous la forme la plus imagée et la plus brillante. Les Psalmistes nous donnent, dans leurs chants, une image grandiose du monde et du créateur, naturellement sous des images proportionnées à la capacité intellectuelle et aux formes du langage des Hébreux. Le monde est comme une vaste demeure bâtie par Jéhovah, créateur, ordonnateur du chaos primitif, sorte d'océan immense et ténébreux. Les restes de cet océan entourent encore le monde actuel, c'est le grand fleuve, la mer des confins du monde jusqu'où le Messie devra étendre son règne; la terre s'élève par dessus, et ses plus hautes montagnes soutiennent le firmament qui sépare le ciel du monde visible. Au ciel, Dieu trône éternellement sur sa montagne sainte, entouré de la milice des armées célestes, et de là il gouverne le monde matériel et le monde humain. Au dessus du firmament sont accumulés, prêts à exécuter ses ordres, les trésors des eaux, de la neige, de la grêle, des foudres et des tempêtes. Au firmament se balancent ou se meuvent les astres, les étoiles, la lune, le soleil qui forment une seconde armée céleste : c'est dans ces deux sens que Jéhovah s'appelle le Dieu des armées, *Dominus Deus Sabaoth, Deus virtutum, Deus exercituum ;* tous ces termes ont le même sens. — Quand Jéhovah vient juger les hommes, c'est-à-dire sanctionner ses lois par des récompenses et des châtiments, ou soutenir ses fidèles et anéantir les méchants, il est représenté descendant sur son char, traîné par les chérubins, lançant la foudre autour de lui, caché derrière un voile de nuées, faisant entendre sa voix qui est le tonnerre, faisant trembler la terre et desséchant les abîmes. Le monde a une troisième partie, la terre des morts, le *šeôl,* sorte de grand tombeau souterrain où les défunts viennent successivement prendre place : c'est l'abîme de la nuit, du silence, et de l'oubli : Jéhovah n'y est pas loué. Les Psaumes les plus anciens ne sont guère plus explicites sur cette existence ultra-terrestre et n'y distinguent pas le sort du juste de celui de l'impie. Dans ces descriptions, il n'est pas toujours facile de discerner le sens du fond d'avec ce qui est simple formule poétique et pure métaphore, ou bien allusion aux croyances de l'Orient ancien : les Babyloniens, les Égyptiens employaient souvent un langage analogue; la science du temps avait groupé sous cette série d'images l'ensemble des phénomènes observés par elle : les termes mêmes du dictionnaire hébreu renfermaient des mots qui faisaient allusion à ces opinions, le tonnerre ou la voix de Jéhovah, les armées célestes ou les étoiles, etc. Les Psalmistes hébreux devaient parler comme leurs contemporains.

Mais le contraste est frappant quand de la forme, on passe au fond : sans langue philosophique, sans raisonnements métaphysiques, ils nous donnent une telle idée de Jéhovah que nulle part nous ne trouvons une notion de Dieu plus élevée ni plus exacte : tandis que les dieux des nations sont des vanités, des abominations dépourvues de sentiment, d'intelligence et de vie, Jéhovah est le créateur et le maître de tous les êtres célestes et terrestres : tout change et passe, seul Jéhovah est immuable : sa pensée pénètre l'avenir comme le passé et le présent; son regard voit partout, jusqu'au fond des abîmes et des ténèbres : nul ne peut fuir sa présence : où qu'on soit, sa main nous soutient. Sa puissance est telle que la création et ses merveilles ne lui ont coûté qu'un mot : c'est lui qui conserve à tout la vie et l'existence, s'il détourne sa face, tout rentre dans le néant; sa justice est incorruptible, et rien n'y échappe : la sainteté est sa nature, son essence : seule sa miséricorde et sa bonté la surpassent, le pardon habite avec lui, et il aime les enfants des hommes : sans doute il a une affection paternelle pour Israël, mais il veut aussi le bien de tous les peuples de la terre, il prend soin d'eux dès maintenant, et il les amènera tous un jour à reconnaître sa royauté. Il aime l'homme et il prend soin de lui, il l'a fait à son image et comme le Dieu visible de la terre.

La loi qu'il a donnée à Israël est une lumière qui réconforte l'âme, par ses enseignements et par ses préceptes : les sacrifices qu'il exige ne sont pas son aliment à lui, il n'a besoin de rien, rien ne lui manque ; les pratiques rituelles doivent surtout être accompagnées de justice, de rectitude morale, de confiance en Jéhovah : il aime mieux le cœur repentant que les holocaustes; les sacrifices lui sont insupportables quand ils sont accompagnés de l'homicide, de l'oppression des faibles, du déni de justice aux opprimés : quant aux sacrifices offerts aux idoles, surtout le sacrifice humain des cultes chananéens et phéniciens, ils souillent la terre, Jéhovah les abhorre, et doit les punir.

A la vérité le Psalmiste rend ces idées relevées par toute sorte d'anthropomorphismes, mais cela tient aux nécessités mêmes de la langue hébraïque : d'ailleurs, ils sont très bien choisis pour nous donner une haute idée de Jéhovah tout en nous rapprochant de lui; Jéhovah est notre salut, notre bouclier, notre citadelle, notre rocher, tous termes du reste adoucis par les Septante et la Vulgate; il trône dans les cieux et la terre est l'escabeau de ses pieds : ses yeux toujours ouverts sondent les cœurs des hommes, sa main les soutient, ses ailes les couvrent de leur ombre tutélaire, son bras châtie les impies, ses flèches les transpercent, sa colère les anéantit.

Plusieurs points de la doctrine des Psaumes exigent cependant des éclaircissements spéciaux : 1° *Immortalité de l'âme.* — La Providence, la justice de Dieu, son amour du bien et sa haine du mal soulèvent dans le Psautier le même problème que dans le livre de Job : le pécheur est souvent heureux, et le juste dans l'épreuve : l'auteur l'explique par la doctrine des rétributions terrestres : puis il suggère des moyens de justifier la providence divine : tout cela est passager, et le juste et le pécheur finissent toujours par obtenir le traitement auquel ils ont droit, en eux-mêmes et dans leur descendance : telle est la solution commune. A d'autres endroits, le psalmiste va plus loin et trouve une solution plus haute : Dieu seul est une récompense suffisante, le juste sera toujours avec Dieu, dont la main le conduira et l'introduira dans la gloire. Dieu sera son partage à jamais, LXXIII (LXXII), 23-26; XVI (XV), 10-11, assure

que le juste ne demeurera pas dans le *še'ôl,* qu'il vivra devant la face de Jéhovah y trouvant plénitude de joie et des délices éternelles; XVII (XVI), 14-15, exprime le même espoir presque dans les mêmes termes; le juste se trouve plus heureux que le méchant, rassasié de richesses, comblé d'enfants et de petits-enfants; XLIX (XLVIII), 15, représente les impies conduits au *še'ôl* par la mort qui sera leur berger : tandis que le juste sera racheté par Jéhovah de l'étreinte du *še'ôl,* et que Jéhovah le prendra avec lui. C'est l'acheminement à la croyance à l'immortalité de l'âme, sinon déjà une pleine profession de cet article de foi, mis par l'Évangile seul dans toute sa lumière. Les Psaumes VI, XXX (XXIX), XXXIX (XXXVIII), LXXXVIII (LXXXVII), sont moins précis : ils nous représentent le *še'ôl* comme la terre de l'oubli, de l'éternel silence et de l'éternelle nuit que la pensée et la louange de Jéhovah n'interrompent jamais, sorte d'état, non d'anéantissement total, mais d'effacement et de semi-inconscience, analogue aux croyances babyloniennes, mais dont les mythes babyloniens eux-mêmes, tels que la descente d'Istar aux enfers, nous montrent qu'on ne doit pas prendre toutes les expressions au pied de la lettre, pas plus qu'il ne faudrait le faire dans les textes hébreux. Quand nous-mêmes nous disons d'un mourant qu'il a cessé de vivre, qu'il n'est plus, nous sommes loin de faire une profession de foi matérialiste; il n'en faut pas voir davantage dans les formules des Psaumes : *et amplius non ero :* « (donne-moi un peu de repos) avant que je cesse d'être (parmi les vivants), » sans préjudice à l'existence subséquente, dont les seules conditions d'eux connues, n'avaient à leurs regards et avant toute révélation plus précise, rien de particulièrement attrayant. Présentement bien des croyants, persuadés cependant de la vie future, parlent encore de la sorte.

2° *Psaumes imprécatoires :* XVIII (XVII), 38-40; XXXV (XXXIV), LII (LI), LIX (LVIII); LXIX (LXVIII), 3-29; CIX (CVIII), 6-20; CXXXVII (CXXXVI), 7-9. — La justice de Dieu, dont le principe tient si fort à cœur aux Psalmistes, s'exerce sur les nations comme sur les individus : par conséquent, les nations idolâtres ne peuvent prévaloir définitivement contre Israël croyant et fidèle à Dieu : *Effunde iram tuam in gentes quæ te non noverunt!* Ps. LXXXVIII, 6; bien plus les ennemis d'Israël sont aussi les ennemis de Dieu même, puisqu'Israël est seul à connaître et louer le vrai Dieu : leur ruine ou leur châtiment est donc certain à ses yeux. Ceci n'est pas seulement une certitude de foi, c'est aussi un objet de désir de la part d'une partie des Psalmistes, désir d'autant plus grand que plus grand est leur amour pour Jéhovah et son règne. C'est ce désir qui fait le fond des Psaumes dits imprécatoires, dont la plupart sont non des Psaumes individuels, mais des Psaumes nationaux : Israël est sûr que Dieu triomphera de ses ennemis; ce jour de Jéhovah, le Psalmiste l'appelle de tous ses vœux, dans lesquels se mêlent à la fois l'amour de Jéhovah et le sentiment national. Quant aux formules que révètent ces sentiments et à ce qu'elles paraissent avoir d'exagéré et de cruel, il ne faut pas oublier que le style de ces morceaux est poétique ou même prophétique, c'est l'hyperbole qui lui donne sa couleur, sa vivacité et sa chaleur, et le sens réel en doit être beaucoup adouci. Du reste, les termes sont empruntés au vocabulaire courant de l'époque, et aussi aux terribles droits de la guerre d'alors : ceux-là seuls s'en étonnent qui ignorent comment les vainqueurs anciens traitaient leurs vaincus, se faisant même gloire de leur cruauté, comme on peut le voir dans les Annales des rois d'Assyrie, en particulier d'Assurnasirpal et d'Assurbanipal. Dans le *Super flumina Babylonis,* le Psalmiste, sous une forme optative dictée par sa conviction du triomphe final par son amour pour le règne de Dieu et par son attachement à sa patrie, la Jérusalem terrestre, ne fait que dépeindre d'une manière poétique comment on traitait trop souvent les villes prises d'assaut; on traitera Babylone comme celle-ci a traité la ville sainte : ami comme il est de la justice, Jéhovah ne doit pas vouloir moins! Les mêmes principes d'explication doivent prévaloir dans les Psaumes certainement individuels : le véritable Israélite se considère comme le représentant du vrai Dieu, de la justice et de la religion sur la terre : il est sûr de son triomphe final, et il le décrit sous une forme optative ou prophétique : ses ennemis lui en veulent parce qu'il est le serviteur de Jéhovah, et à ce titre il est sûr que Dieu prendra en main sa défense, qu'il réduira à néant les projets de ses ennemis, qu'il châtiera tous leurs crimes. Ici, de plus, nous devons rappeler que les sentiments de charité que la loi chrétienne nous oblige d'avoir pour nos ennemis, rendant le bien pour le mal, et priant pour ceux qui nous persécutent, sont d'origine exclusivement évangélique : là aussi, comme dans la question de la vie future, l'Évangile a mis dans notre foi et notre conscience des données nouvelles; c'est en cela que consiste le principal progrès de la révélation morale.

3° *Psaumes messianiques.* — Ils tiennent une place particulièrement importante dans la collection : il en faut distinguer deux espèces, les uns nationaux, les autres personnels. Le but final des deux espèces est le même, c'est d'annoncer et de préparer le règne de Dieu, sur les nations infidèles jusqu'aux extrémités du monde : les Psalmistes saluent bien souvent, spécialement de XC (LXXXIX) à CI (CI), cet avenir messianique. « Les idoles seront renversées et les dieux du monde, c'est-à-dire ses princes, avec leurs peuples, se joindront au dieu d'Abraham, ils deviendront des citoyens de Jérusalem; » termes et idées analogues à Isaïe XIX et toute la seconde partie du même prophète; outre ce groupe, on les rencontre encore dans des Psaumes isolés tels que XLVII (XLVI), XCVII (XCVI), LXVIII (LXVII), 29-36, etc.

Mais la diversité commence où l'on étudie l'instrument de cette conversion du monde; dans certains Psaumes on ne mentionne qu'Israël en général, c'est Israël qui soumettra les nations, enchaînera leurs princes, et chantera la gloire de Jéhovah (Ps. CXLIX); c'est donc une formule de messianisme ethnique, un royaume des Saints, analogue à celui des Visions de Daniel, VII, 17-18, 25-27. D'autres Psaumes sont plus précis. Il y est question d'un personnage particulier, d'un roi qui étendra partout le culte de Jéhovah, qui fera cesser l'injustice, qui donnera au monde la paix, dont la puissance sera partout reconnue; on en fait différents portraits, les uns le représentent surtout comme un conquérant, d'autres accentuent davantage sa mission religieuse, l'iniquité et la violence disparaîtront à son avènement, il sera d'une façon particulière fils de Dieu. Ce portrait du Messie revient souvent dans les Psaumes comme dans les prophètes; Ps. II, CX (CIX); LXXII (LXXI) on y joint des annonces de prospérité temporelle qu'il faut, également comme dans les prophètes, Isaïe, XI, 6-9, prendre au sens allégorique : LXXII (LXXI), 16-18; CXXXII (CXXXI), 14-16; CXLIV (CXLIII), 12-15. Un trait particulier du Messie qui ressort de plusieurs passages, c'est que l'établissement du royaume de Dieu sur la terre sera le résultat de ses souffrances; l'humiliation et les souffrances du Serviteur de Dieu, suivies de sa glorification, amèneront le monde à croire à cette puissance de Jéhovah; en certains endroits, comme dans Isaïe, LIII, et dans le Psaume XXII, le caractère individuel de la victime, de ses souffrances et de cette délivrance est précisé; et la fidélité de la peinture du sacrifice de la Croix a frappé tous les lecteurs, au point que les Évangélistes n'ont pas manqué de la souligner, que le Christ lui-même sur la croix a voulu montrer cette prophétie réalisée dans sa personne. Voir JÉSUS-CHRIST, *prophéties,* t. III, col. 1433.

Pour saisir le sens de ces Psaumes messianiques, il faut évidemment les préciser par les textes prophétiques parallèles : les Psaumes n'ont pas de cadre historique, et trop souvent le titre ne nous fournit presque aucune lumière : c'est alors l'analogie des Écritures, et l'ensemble de la révélation messianique qui doivent servir de guide et de lumière : toutes les pensées d'Israël, tous les battements de son cœur ont leur répercussion dans le Psautier, de même que ses épreuves et ses triomphes, en un mot toute son histoire, sa religion, sa morale, ses croyances de tout ordre : naturellement aussi ses espérances et les grandes annonces des prophètes doivent y trouver leur écho; il est donc très logique d'éclaircir les uns par les autres; et quand les titres des Psaumes ne sont pas suffisamment clairs, ou indiscutablement datés, comme c'est souvent le cas, les textes correspondants des prophètes nous donnent un commentaire à la fois littéraire, chronologique et exégétique sur lequel on peut s'appuyer en toute sécurité. On ne peut nier le caractère messianique des Psaumes que si l'on nie également l'existence de toute prophétie messianique dans la Bible. Cependant il faut bien se garder de traiter comme vraiment messianiques certains passages détachés ordinairement de leur contexte et expliqués indépendamment du reste du Psaume : ce sont alors des accommodations plus ou moins ingénieuses, mais qui n'ont pas de valeur rigoureusement exégétique ou théologique. Quelques Pères de l'Église, pour l'instruction des fidèles, ont appliqué à Notre-Seigneur la plupart des Psaumes, comme on le voit dans le commentaire de saint Augustin; saint Jean Chrysostome, bien que plus attaché au sens littéral, le fait aussi quelquefois et cherche même à s'en justifier par le style général des prophéties. *In Psalm.* CXVII, t. LV, col. 336.

Les Pères ne faisaient en cela que suivre l'usage des Juifs qui avaient alors coutume d'appliquer à la venue du Messie bien des textes qui n'ont pas d'application directe à Jésus-Christ, mais dont on pouvait se servir à leur égard comme d'arguments *ad hominem* ou comme moyen d'édifier les chrétiens.

X. TEXTE DES PSAUMES. — 1° *Texte hébreu.* — Tel que nous le connaissons par l'hébreu actuel et les versions anciennes, le texte des Psaumes n'est pas toujours correct : les versions ou de simples conjectures permettent de le corriger en certains endroits, mais le plus grand nombre des altérations échappe à toute retouche. Comme plus ancien témoin du texte, nous avons la traduction grecque dite des Septante, deux siècles environ avant Jésus-Christ; nous avons au IIe siècle les versions grecques citées dans les Héxaples d'Origène, principalement Aquila, Théodotion et Symmaque, malheureusement nous n'en possédons que quelques fragments; enfin vers le commencement du Ve siècle, nous trouvons la traduction de saint Jérôme adressée *ad Sophronium* ou Psautier *secundum veritatem hebraicam*. Quant au texte hébreu actuel dit *massorétique*, il se présente à nous avec fort peu de variantes, mais il bénéficie d'une unité factice, les éditeurs juifs ayant supprimé impitoyablement toutes les divergences des manuscrits. On peut ajouter à cette liste les citations du psautier dans le Nouveau Testament; seulement la plupart sont faites non d'après l'hébreu mais d'après les Septante, et très souvent sans l'exactitude verbale absolue que réclamerait la critique; enfin la version syriaque, faite sur le texte hébreu mais avec des leçons ou des retouches dans le sens des Septante, et dont l'origine est incertaine; les *Targum* et le *Talmud* ont peu aidé la critique textuelle.

On peut constater que le texte dont saint Jérôme s'est servi pour sa traduction était substantiellement identique au nôtre, bien qu'il offrît quelques divergences accidentelles : par exemple Ps. CX (CIX), 3, au lieu du *tecum principium* des Septante et de la Vulgate, il traduit *populi tui spontanei,* ce qui correspond à l'hébreu actuel *'ammekā nedâbôṭ* dont il a lu le premier mot *'amméyka,* le pluriel pour le singulier : au lieu de *haderêy, in splendoribus,* de l'hébreu et des versions, il a lu *harerêy, in montibus;* avant *ex utero* il intercale *ke, quasi* (*de vulva*); au lieu de *mišḥar, aurora, lucifer,* il lit *izraḥ, orietur;* pour le reste il le lit comme l'hébreu actuel, de sorte qu'il traduit tout le verset *: populi tui spontanei erunt in die fortitudinis tuæ in montibus sanctis : quasi de vulva orietur tibi ros adolescentiæ tuæ,* conformément à l'hébreu actuel, au lieu de la traduction des Septante et de la Vulgate : *Tecum principium in die virtutis tuæ in splendoribus sanctorum, ex utero ante luciferum genui te;* Ps. IV, 3, au lieu de *usquequo gravi corde, utquid* (*diligitis vanitatem*), il lit à peu près comme notre texte hébreu : *Usquequo inclyti mei ignominiose*, avec la légère différence de *kebôdî* pour *kabedaï;* Ps. XI (X), 1, il lit contre l'hébreu et suivant les Septante et la Vulgate : (*Transmigra in*) *montem ut* (*avis*), *har kemô ṣippôr* pour *harkêm ṣippôr;* Ps. XVI (XV), 10 : (*Non dabis*) *sanctum tuum* (*videre corruptionem*), ce qui paraît du reste la leçon primitive de l'hébreu que les massorètes n'ont pas rejeté totalement, au lieu de *sanctos tuos, ḥasidka* pour *ḥasidêka;* Ps. XIX-XVIII, 14, il lit avec l'hébreu, *mizzedim, a superbis* au lieu de *ab alienis, mizzarim* des Septante et de la Vulgate; Ps. XXII (XXI), 17, il lit *fixerunt* ou *vinxerunt* (*pedes meos et manus meas*) au lieu de *fodientes* (*pedes meos*), *ka'arû* pour *ka'arê* ou *ka'ari, sicut leo ;* XXIX (XXVIII), 6, il lit avec l'hébreu *Sariun,* le mont Sirion, au lieu de *yešûrûn, dilectum* des Septante et de la Vulgate; XLIX (XLVIII), 13, il lit avec l'hébreu *lin, commorabitur,* contre les Septante et la Vulgate *bîn, intellexit,* etc. De même pour les séparations et les titres des Psaumes, S. Jérôme confirme l'hébreu massorétique; par exemple XLIII (XLII) il omet avec raison l'attribution *psalmus David* puisque c'est une strophe séparée du Psaume précédent des Fils de Coré : dans le *Cod. Amiatinus* on trouve même rétablie la suscription *filiis Chore;* de même encore contre les Septante et la Vulgate, et en suivant l'hébreu il supprime au CXXXVII (CXXXVI), le *Super flumina Babylonis* le titre étrange *Psalmus David, Jeremiæ.* On doit donc conclure que depuis saint Jérôme le texte des Psaumes n'a guère subi d'altération.

La même conclusion s'impose quand on compare l'hébreu actuel avec les traducteurs grecs du IIe siècle cités dans les Hexaples d'Origène : par exemple IV, 3, ils lisent contre les Septante et la Vulgate et avec saint Jérome et l'hébreu massorétique, οἱ ἔνδοξοί μου ou ἡ δόξα μου; IV, 8, ἀπὸ καιροῦ, *a tempore,* pour *a fructu* (*frumenti*); XI-X, 1, ils lisent cependant avec les Septante, la Vulgate et saint Jérôme (*transmigra in montem*), ὡς πετεινόν, *ut avis,* la leçon massorétique étant une faute évidente; XIX (XVIII), 14, ἀπό τῶν ὑπερηφάνων, *a superbis* avec saint Jérôme et le texte actuel; XXIX (XXVIII), 6. Σεριών ou Σαριών, le mont *Sirion,* au lieu de *dilectum* (*quemadmodum filius unicornium*), etc. Voir Field, *Origenis Hexapl.*, 1875, t. II, p. 90, 91, 102, 115, 129 : CX (CIX), 3, *ex utero auroræ,* σοι δρόσος παιδιότητός σου ou ἡ νεότης σου, *tibi ros juventutis tuæ* au lieu de πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε, *ex utero ante luciferum genui te* des Septante et de la Vulgate. *Ibid.*, p. 266. En somme les traductions du IIe siècle sont presque toujours favorables au texte massorétique : du reste on sait que saint Jérôme, qui lui est favorable également, n'a guère fait que suivre presque partout Aquila, le premier de ces traducteurs, à qui il ne trouve à reprocher que sa littéralité exagérée et son manque de goût. On peut dire d'une façon générale que le Psautier hébreu était au temps de Notre-Seigneur sensiblement ce qu'il est aujourd'hui. Quant au Nouveau Testament, la plupart de

ses citations du Psautier étant prises aux Septante, il n'y a guère de conclusion spéciale à en déduire.

Le Psautier est un des livres de l'Ancien Testament le plus souvent reproduit dans les manuscrits grecs : mais c'est aussi un de ceux dont le texte a reçu le plus grand nombre d'altérations : les travaux critiques d'Origène, loin de lui conserver sa pureté primitive, ont souvent même contribué à augmenter la confusion, car on a parfois substitué aux Septante, ou même on leur a superposé les différentes traductions grecques des Hexaples, supprimant les signes diacritiques, astérisques et obèles, et mélangeant dans une même phrase des versions différentes : ainsi au début de XXII (XXI) nous lisons ὁ Θεός, ὁ Θεός μου, πρόσχες μοι, traduit dans la Vulgate exactement : *Deus Deus meus, respice in me :* or ce sont deux traductions juxtaposées des mêmes mots hébreux : *'Êlî 'Êlî*, qu'on peut entendre *Deus meus, Deus meus*, ou bien *in me, in me* (sous entendu *respice*). Dans l'Évangile, Notre-Seigneur le cite selon l'hébreu et la traduction qui y est jointe omet le *respice in me* des Septante. Eusèbe, *In Psalm.*, t. XXIII, col. 204, fait aussi remarquer que πρόσχες μοι n'a pas d'équivalent dans l'hébreu. Saint Jérôme avait soigneusement indiqué ces signes critiques dans son Psautier *ex Origenis Hexaplis* ou *gallican ;* mais là aussi les copistes les supprimèrent comme il s'en plaint souvent, par exemple *Epist.*, CVI, 55, t. XXII, col. 857 : *Quæ signa dum per scriptorum negligentiam a plerisque quasi superflua relinquuntur, magnus in legendo error exoritur.* Toute cette lettre de saint Jérôme est pleine de remarques critiques analogues qui s'appliquent aussi bien au Psautier grec qu'au latin. Au Ps. CXXXII (CXXXI), 4, on lit un doublet d'origine analogue : τοῖς βλεφάροις μου νυσταγμὸν καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς κροτάφοις μου, (*si dedero*) *somnum oculis meis, et palpebris meis dormitationem,* la seconde partie étant une deuxième traduction des mêmes mots hébreux empruntée à Théodotion. Dans le même Psaume nous lisons, ℣. 15, τὴν χήραν (αὐτῆς εὐλογῶν εὐλογήσω) *viduam* (*ejus benedicam benedicam*), qui est une altération subséquente pour τὴν θήραν : « *Ubi enim nostri legunt viduam ejus benedicens benedicam... in hebræo habet* Seda *id est* cibaria ejus. » S. Jérôme, *Quæst. hebraic. in Gen.*, XLV, 21, t. XXIII, col. 1000.

Mais les altérations les plus nombreuses et les plus profondes sont antérieures à la traduction grecque : les scribes d'alors transcrivaient les textes hébreux, et le Psautier particulièrement, avec des négligences qui contrastent vivement avec le soin dont leurs successeurs commencèrent à faire preuve après l'ère chrétienne. Dans le Ps. IX-X (IX des Septante et de la Vulgate), qui est alphabétique, on n'a conservé que la moitié des strophes primitives, les autres appartiennent à une composition différente et sans alphabétisme : les autres Psaumes alphabétiques sont copiés plus exactement, mais il y a aussi des lacunes, et souvent addition d'un verset final non alphabétique. Le début du Psaume VIII est évidemment altéré de même que le ℣. 3, *lema'an ṣorarêka lehašbît 'ôyeb u-mitnaqêm, propter inimicos ut destruas inimicum et ultorem ;* le texte du Psaume XVIII (XVII) est fort différent de la reproduction qui en est donnée dans II Sam. (Reg., XXII), où le texte semble meilleur; le Ps. XXIV (XXIII) a une finale ℣. 7-10 étrangère au sujet, le portrait du juste ; la finale de XXXIX (XXXVIII) paraît écourtée : XLII-XLI et XLIII-XLII sont séparés sans raison ; XLVI (XLV) a perdu son premier refrain après ℣. 4; LIII (LII) et XIV (XIII) identiques offrent des variantes multiples; LX (LIX) et CVIII (CVII) dans leur partie identique présentent des variantes nombreuses; LXXX (LXXIX) a perdu son troisième refrain ; LXXXVIII (LXXXVII) a perdu sa conclusion; CVIII (CVII) offre des variantes inattendues de LX et LVIII qu'il copie; les deux parties de CXVI, séparées dans les Septante et la Vulgate, sont réunies à tort dans l'hébreu, etc. Grætz a raison de dire que le Psautier, précisément à cause de son caractère populaire, est l'un des livres les plus altérés de la Bible, *Kritischer Kommentar zu den Psalmen,* Breslau, 1882, t. I, p. 145; mais il exagère outre mesure quand il ajoute que « très peu de Psaumes sont demeurés totalement intacts, tandis que beaucoup fourmillent de tant de fautes qu'il sont devenus totalement incompréhensibles. » Les altérations qu'a subies le texte des Psaumes sont d'ailleurs sans importance grave au point de vue doctrinal. Elles intéressent surtout les critiques et l'on en trouve d'analogues dans tous les livres anciens qui ont été fréquemment transcrits.

2° *Traduction des Septante.* — Quant à la version grecque dite des Septante, elle a été faite au deuxième siècle avant Jésus-Christ, en un temps où l'hébreu était un peu moins altéré que le texte massorétique, mais où il avait déjà perdu en très grande partie son intégrité primitive. En outre, les interprètes à qui l'on doit la version des Psaumes sont de beaucoup inférieurs aux traducteurs du Pentateuque ; ils connaissent l'hébreu vulgaire de leur temps, fortement aramaïsé, mais paraissent fort peu au courant de la langue littéraire classique; ils distinguent rarement entre les différentes significations d'un mot; et dans les passages difficiles, fréquents dans les Psaumes à cause de leur caractère poétique, ils se contentent de traduire isolément chaque terme hébreu par un mot grec, sans se préoccuper du sens, ou de l'absence de sens, qui en peut résulter pour l'ensemble. Les relations des mots entre eux, quand elles sont exprimées en hébreu, le sont souvent par des particules fort différentes des conjonctions ou prépositions grecques par lesquelles ils essaient de les traduire, le *vav* conjonctif hébreu par exemple, signifiant à lui seul suivant les cas, *et, mais, ou, alors, au contraire, parce que, quoique,* etc. : or, ils le traduisent presque toujours par καὶ, qui donne un sens fort différent; enfin le verbe hébreu exprime la modalité, certaine et incertaine, absolue ou conditionnée, et nullement la division du temps, présent, passé ou futur ; or, ils ont rendu presque invariablement la modalité certaine par le passé, l'incertaine par le futur. Il faut ajouter que le texte hébreu alors n'était pas ponctué de voyelles, que les mots n'y étaient pas séparés, non plus que les phrases ni les Psaumes eux-mêmes. S'ils n'ont pas commis plus d'erreurs, il faut l'attribuer à une certaine connaissance traditionnelle qui leur restait de la signification des Psaumes et de leur emploi dans le culte judaïque. C'est à eux que l'on doit faire remonter la responsabilité des nombreux passages étranges que renferme la Vulgate.

3° *Traduction latine des Psaumes dans la Vulgate.* — La version latine en effet est une traduction très littérale des Septante; sa forme primitive nous est connue par les citations des Pères et quelques rares manuscrits; outre les particularités de la *lingua rustica* qu'elle partage avec tous les textes bibliques antérieurs aux travaux de saint Jérôme, elle a les qualités et les défauts de la version grecque du Psautier : texte hébreu plus ancien que la recension massorétique, et multiples imperfections des premiers traducteurs, auxquelles vinrent se joindre beaucoup de fautes de copistes et de multiples interpolations. Ce texte servit de base au premier travail de saint Jérôme pendant son séjour à Rome sous le pape saint Damase ; il fut fait vraisemblablement sur l'*Itala,* qu'il revit, non sur l'hébreu, mais sur la Κοινή ou Vulgate grecque : ce fut une revision partielle et hâtive : *Psalterium Romæ dudum positus emendaram... ; et juxta Septuaginta interpretes cursim,... magna ex parte,* dit-il lui-même; il ajoute que le texte ainsi expurgé fut bientôt altéré de nouveau : *Scriptorum vitio depravatum, plusque antiquum errorem, quam novam emendationem valere.*

Praef. in Psalterium sec. Septuaginta edit., t. XXIX, col. 117-118. Ce premier travail forme le *Psalterium romanum*, employé autrefois à Rome jusqu'à saint Pie V, maintenu dans le Missel et dans une partie du Bréviaire, ainsi que dans l'office capitulaire de Saint-Pierre de Rome; saint Jérôme en décrit le principal caractère, *ubicumque sensus idem est* (non dans l'hébreu mais dans le grec), *veterum interpretum consuetudinem mutare noluimus, ne nimia novitate lectoris studium terreremus. Epist. CVI*, t. XXII, col. 844, et plus loin : *nos antiquam interpretationem sequentes, quod non nocebat, mutare noluimus.* Il fit ce premier travail vers 384. Voir Jérôme, t. III, col. 1307. De retour à Béthléhem, entre 386-391 selon le P. Van den Gheyn, *ibid.*, sa première édition étant déjà fort corrompue, il en entreprit une seconde, où il prit pour texte l'édition hexaplaire des Septante, avec astérisques et obéles, les premiers destinés á indiquer ce que les Septante omettaient de l'hébreu et dont lui-même emprunta la traduction á Théodotion, les autres signalant au contraire ce qu'ils y avaient ajouté : saint Jérôme dit lui-même qu'il avait fait cette seconde traduction « avec beaucoup de soin, » *Epist. ad Sophron.*, t. XXVIII, col. 1126; il l'appelle « une version nouvelle » dans l'*Epist. ad Sunniam et Fretelam*, t. XXII, col. 838; c'était donc un travail critique où l'on pouvait voir d'un seul coup d'œil la version des Septante et sa comparaison avec le texte hébreu dans les passages qu'elle avait en plus ou en moins : il n'y manquait que la retouche des endroits où les Septante avaient traduit d'une façon insuffisante ou inexacte. Malheureusement la transcription de tous ces signes critiques exigeait trop de soins; et malgré les prières réitérées du saint docteur, on les omit dans la plupart des manuscrits, de sorte qu'on cessa de distinguer ce qui venait des Septante, ou de Théodotion, ou qui était surajouté au texte hébreu. Dans cet état, et avec les altérations encore subies depuis, elle constitua le *Psalterium gallicanum* qui est celui de l'édition officielle de la Vulgate et du Bréviaire, et dont le nom rappelle sa diffusion rapide dans les églises de France et de Germanie : dom Martianay remarque en effet que la plupart des manuscrits du Psautier avec astérisques et obéles proviennent de France, et que l'Italie n'en a conservé que très peu, t. XXVIII, col. 66. Saint Jérôme ne dit pas qui l'engagea dans sa première retouche; il composa la seconde à la prière de sainte Paule et d'Eustochium ; enfin, sur les instances de Sophronius, il donna une troisième traduction.

4° *Traduction nouvelle de saint Jérôme.* — Elle fut faite exclusivement sur le texte hébreu vers 390-391, en tout cas avant la lettre à Domnion, t. XXVIII, col. 53-54. Il donne les raisons de cette nouvelle traduction dans sa lettre à Sophronius, t. XXVIII, col. 1124 : la nécessité de donner á la controverse contre les Juifs une base solide, ceux-ci rejetant les prophéties tirées des Septante comme ne rendant pas l'original hébreu : ensuite la science des Écritures qui n'est véritable que si elle est établie sur les originaux. Autant que nous en pouvons juger par le peu de fragments qui nous en restent, Aquila lui servit surtout de guide pour le sens de l'original; quant á la forme, il s'éloigna le moins possible des traductions connues jusqu'alors. Dans cette dernière œuvre, il s'écarte quelquefois de la version qu'il avait cru devoir donner de l'hébreu dans d'autres ouvrages; ainsi Ps. II, il traduit *adorate pure* au lieu de *apprehendite disciplinam* des autres versions et de *adorate filium* comme lui-même avait traduit précédemment; il répond même aux critiques que ce changement avait excitées, dans son Apologie contre Rufin, I, 19, t. XXIII, col. 413; en cela il s'accommode encore á la traduction d'Aquila qui lisait καταφιλήσατε ἐκλεκτῶς, ou á Symmaque προσκυνήσατε καθαρῶς; de même dans le titre du Psaume XXII, il traduit d'aprés la plupart des manuscrits : *pro cerva matutina*, tandis que dans le commentaire d'Osée, l. II, t. XXV, col. 867, il veut qu'on lise *pro cervo matutino*, qu'il applique au Christ. Le nom du maître de chœur, *menasseah*, est souvent traduit par *victori*, tandis que dans le commentaire sur Daniel, *Præfat.*, t. XXV, col. 492, il le rend par *pro victoria ;* Ps. XLV, il rend *de domibus eburneis*, ce qu'il traduit *de templo dentium* dans son *Epist.*, LXV *ad Principiam*, t. XXII, col. 633; Ps. LVI, il traduit *pone lacrymam meam in conspectu tuo*, bien qu'il traduise ailleurs le même mot *no'd* par *outre*, ce qui est exact; Ps. LXIII, il traduit *sitivit te*, bien qu'il prétende qu'il faille traduire *tibi* dans l'Épître XXXV, *ad Sunniam et Fretelam*, t. XXII, col. 850; Ps. XCI, 1, *Šaddaï* est traduit *in umbraculo Domini*, tandis que le même mot est rendu *Deum sublimem* dans Ézéchiel et *robustum et sufficientem ad omnia* dans l'*Epist.*, XXV, *ad Marcellam*, t. XXII, col. 429; Ps. CII, 7, il traduit *quasi bubo*, et dans l'*Epist. ad Sunniam et Fretelam*, t. XXII, col. 859, *quasi noctua ;* Ps. CIV, il traduit *petra refugium herieiis*, et dans la même lettre *refugium cuniculi*. — D'une façon plus générale on doit lui reprocher d'admettre trop facilement et trop universellement l'intégrité absolue du texte hébreu, de l'*hebraica veritas*, ainsi qu'il s'exprime après Origéne et Eusèbe : de la sorte il essaie de donner un sens á des passages altérés qui en sont dépourvus, comme Ps. VIII, 3 ; CXLI, 5-7; il traduit dans les titres *canticum psalmi* ou *psalmus cantici*, les deux appellations *cantique, psaume*, juxtaposées comme variantes et entre lesquelles il faut seulement choisir; il se montre trop attaché aux traductions de ses devanciers, surtout du juif Aquila, rendant comme lui les termes techniques d'une façon étrange, *miktam*, ode, par (David) *humble et parfait, sélah*, pause aprés les strophes, par *toujours*, joint à la phrase précédente; beaucoup de noms propres sont traités comme noms communs, et rendant la phrase inintelligible : tels dans le Ps. LXVIII, *Šaddaï*, nom divin, *Basan*, montagne, devenus *robustissimus* et *pinguis ;* il faut enfin lui reprocher trop de servilité dans la traduction des modes du verbe hébreu, qu'il fait trop régulièrement correspondre au prétérit ou au futur latins, et trop d'uniformité dans celle des particules : ainsi Ps. CX, il traduit : *percussit in die furoris sui reges, judicabit in gentibus, implevit valles, percutiet caput in terra multa ;* or c'est une description dont tous les verbes devraient être au même temps; Ps. CXVI il traduit : *credidi propter quod locutus sum*, au lieu de *confidebam etiam quando dicebam*, etc. Toutefois ces critiques de détail ne doivent pas faire méconnaître la valeur de cette version du Psautier : elle est au contraire ce qu'il y a de plus parfait comme traduction dans l'œuvre du saint docteur, et même les commentateurs protestants comme Delitzsch en font le plus juste éloge : ils en ont même donné plusieurs éditions critiques, telles que celle de P. de Lagarde, Leipzig, 1874, et celle de Tischendorf, Baer et Frz. Delitzsch, Leipzig, 1874. On la trouve aussi dans les éditions des œuvres de saint Jérôme. Voir le tableau col. 831-832.

XI. Canonicité. — Le Psautier est l'un des livres bibliques dont la canonicité est la plus facile à établir : ou plus exactement, elle n'a jamais été contestée, hormis par les sectes qui ont nié la divinité de l'Ancien Testament, gnostiques ou manichéens. Les Psaumes sont cités, exactement comme les autres textes bibliques, dans I Machabées, IV, 24; VII, 16; dans II Machabées on rappelle qu'ils eurent place dans la bibliothèque sacrée de Néhémie, II, 13. Dans le prologue de l'Ecclésiastique, ils sont évidemment compris dans les formules générales qui désignent les hagiographes ou troisième partie de la Bible hébraïque, τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων, et sont explicitement désignés dans le précis historique qui forme la seconde partie de ce livre, XLVII, 8-11. Le

TABLEAU COMPARÉ DU PS. IV DANS LES REVISIONS ET TRADUCTION DE SAINT JÉRÔME

PSALTERIUM ROMANUM. IN FINEM, PSALMUS DAVID, CANTICUM.	PSALTERIUM GALLICANUM. IN FINEM, IN CARMINIBUS, PSALMUS DAVID.	PSALTERIUM JUXTA HEBRAICAM VERITATEM. VICTORI IN PSALMIS, CANTICUM DAVID.
Cum invocarem te, exaudisti me, Deus justitiæ meæ : in tribulatione dilatasti mihi.	Cum invocarem, exaudivit me Deus justitiæ meæ : in tribulatione dilatasti mihi.	Invocantem me exaudi me, Deus justitiæ meæ, in tribulatione dilatasti mihi :
Miserere mihi, Domine, et exaudi orationem meam.	Miserere mei : et exaudi orationem meam.	Miserere mei: et exaudi orationem meam.
Filii hominum, usquequo gravi corde? utquid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium? DIAPSALMA.	Filii hominum, usquequo gravi corde? ÷ ut quid ‡ diligitis vanitatem, ÷ et ‡ quæritis mendacium? DIAPSALMA.	Filii viri, usquequo inclyti mei ignominiose diligitis vanitatem quærentes mendacium? SEMPER
Scitote quoniam magnificavit Dominus sanctum suum : Dominus exaudiet me, dum clamavero ad eum.	※ Et ‡ scitote quoniam mirificavit Dominus sanctum suum : Dominus exaudiet ÷ me ‡ cum clamavero ad eum.	Et cognoscite quoniam mirabilem reddidit Dominus sanctum suum, Dominus exaudiet cum clamavero ad eum.
Irascimini, et nolite peccare : quæ dicitis in cordibus vestris, et in cubilibus vestris compungimini. DIAPSALMA.	Irascimini et nolite peccare : ÷ quæ ‡ dicitis in cordibus vestris, in cubilibus vestris compungimini. DIAPSALMA.	Irascimini et nolite peccare, loquimini in cordibus vestris super cubilia vestra et tacete. SEMPER.
Sacrificate sacrificium justitiæ, et sperate in Domino.	Sacrificate sacrificium justitiæ, et sperate in Domino :	Sacrificate sacrificium justitiæ et fidite in Domino.
Multi dicunt : quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.	multi dicunt : quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.	Multi dicunt : quis ostendit nobis bonum? leva super nos lucem vultui tui, Domine.
Dedisti lætitiam in corde meo : a tempore frumenti, vini et olei sui multiplicati sunt.	dedisti lætitiam in corde meo. A fructu frumenti et vini ÷ et olei ‡ sui : multiplicati sunt	Dedisti lætitiam in corde meo a tempore frumentum et vinum eorum multiplicata sunt.
In pace in idipsum obdormiam et requiescam : quoniam tu Domine singulariter in spe constituisti me.	In pace in idipsam, dormiam et requiescam : Quoniam tu, Domine, singulariter in spe constituisti me.	In pace simul requiescam et dormiam. quia tu, Domine, specialiter securum habitare fecisti me.

La première colonne comprend le Ps. IV d'après la première recension hiéronymienne ; la seconde le même psaume avec les astérisques et obèles : les astérisques indiquent les passages que Théodotion avait déjà ajoutés aux Septante, et qui étaient dans l'hébreu sans être dans leur version ; saint Jérôme les lui emprunte et les traduit : par exemple *Et scitote.* Les obèles marquent au contraire les mots qui n'ont pas d'équivalent dans l'hébreu, tels que *utquid,* et *olei,* etc., et qu'il veut faire considérer comme non existants. Son texte de la seconde colonne correspond assez généralement au texte officiel de notre Vulgate, avec cette notable différence qu'on en a éliminé les astérisques et les obèles dont il écrivait : *Quæ diligenter emendavi, cum cura et diligentia transcribantur. Notet sibi unusquisque vel jacentem lineam vel signa radiantia : id est vel obelos, vel astericos.* Aussi cette suppression des signes critiques donne-t-elle parfois un sens tout opposé à celui qu'avait en vue le traducteur. — La troisième est celle du *Psalterium ad Sophronium* ou *juxta hebraicam veritatem,* où il faut remarquer la traduction des versets : *Filii viri, loquimini in cordibus, leva super nos, a tempore* [*quo*] *frumentum, etc.* qui sont très exactement rendus. Toutefois les termes techniques ne sont pas exactement traduits, *le maître de chœur* par *victori, pause* par *semper.* Saint Jérôme a emprunté ces traductions au Juif Aquila.

II livre des Rois (Samuel), XX, 2-31, avait déjà cité comme davidique le Psaume XVIII, en ajoutant, XXI, 2, que « l'Esprit de Jéhovah avait parlé par [lui] et que sa parole était sur [ses] lèvres ; » I Par., XVI, 8-36, fait aussi au Psautier un long emprunt, mais sans formuler aucune appréciation sur sa canonicité ; il témoigne seulement qu'ils servaient aux usages liturgiques, II Par., VII, 6, XXIX, 30 : voir de même I Esd., III, 10, et II Esd., XII, 45. Les Psaumes ne suscitèrent jamais chez les Juifs les doutes qui parurent au sujet du Cantique, de l'Ecclésiaste, etc. Quant au Nouveau Testament, il ne fait que continuer la tradition juive : il cite souvent le Psautier comme portion de l'Écriture et fait même du nom des Psaumes une désignation pour tous les hagiographes : *in prophetis et psalmis,* Luc., XXIV, 44 ; outre les références générales il en est de spéciales pour Notre-Seigneur, Luc., XX, 42 ; les Apôtres, saint Pierre, Act., I, 20 ; XIII, 33 ; saint Jean, II, 17 ; saint Paul, Rom., III, 13-18 ; Heb., I, 5-II, 9 etc. ; elles forment plus de la moitié des citations de l'Ancien Testament par le Nouveau.

Aussi figurent-ils dans tous les canons, même les plus exclusifs, de l'antiquité : Meliton de Sardes, Origène, Athanase ; ils se trouvent dans tous les Pères, cités ou commentés ; ils forment le livre de l'Ancien Testament qu'on rencontre le plus fréquemment, et de beaucoup, dans les manuscrits ; ils se trouvent dans toutes les listes conciliaires et versions officielles de l'Orient, de l'Église grecque et de l'Église latine.

Quant aux attaques dont ils ont été l'objet, elles venaient de l'erreur générale des gnostiques ou des manichéens qui attribuaient l'Ancien Testament en entier au mauvais principe, créateur de la matière : c'est pourquoi ce livre fut rejeté par eux et les nicolaites. Philastre, *Hæres.,* t. XII, col. 1199, 1259. Théodore de Mopsueste fut condamné, non parce qu'il les rejetait, mais parce qu'il avait exagéré, au sujet de quelques Psaumes, le littéralisme historique dont il faisait profession dans l'explication de l'Écriture, spécialement des Ps. XXII (XXI) et XLV (XLVI) : *Codicem in prophetiam Psalmorum conscripsit, omnes de Domino prædictiones abnegantem... Judaicæ impietatis viaticum.* Mansi, *Collect. concil.,* 1763, t. IX, 212-213. Cf. *Patr. gr.,* t. LXVI, col. 30, 32, 111-112, 663. C'est pourquoi il fut condamné par le IVe Concile de Constantinople.

Quant aux Psaumes que Paul de Samosate remplaça par des cantiques à sa louange personnelle, ce pour quoi il fut condamné par le concile d'Antioche, c'étaient

des compositions liturgiques récentes, et non le Psautier biblique. Eusèbe, *H. E.*, VII, 30, t. XX, col. 713. Dans les deux derniers documents conciliaires où l'on affirme la canonicité de ce livre, il faut noter la différence des désignations : le concile de Florence l'avait désigné sous le titre de *Psalterium Davidis ;* le Concile de Trente, reproduisant le même décret, changea ces termes en *Psalterium davidicum* pour éviter de paraître enseigner l'origine exclusivement davidique du Psautier, tandis qu'il ne voulait qu'attester sa canonicité. Theiner, *Acta conc. Tridentini*, t. I, p. 79 sq.

XII. Usage des Psaumes dans l'Église chrétienne. — Pour les chrétiens, le fait indubitable que les Psaumes ont été souvent récités par le Christ donne à ce recueil une autorité et un attrait tout particuliers : dans sa passion il répète le *Deus Deus meus, quare dereliquisti me?* et *In manus tuas commendo spiritum meum,* comme des textes absolument familiers, et presque les seules paroles qu'il ait prononcées alors. Dans sa vie mortelle, bien que l'Évangile n'en dise rien, il dut souvent réciter les Psaumes à la synagogue, au temple, aux fêtes juives, aux pèlerinages à Jérusalem : la narration de la Cène nous atteste qu'il y dit l'*Hallel* de la Pâque. Il s'en sert également dans sa prédication : le *Beati mites quoniam ipsi possidebunt terram,* est l'abrégé du Psaume XXXVII (XXXVI); le *Dixit Dominus* lui sert pour enseigner sa filiation divine; le *Lapidem quem reprobaverunt ædificantes,* pour expliquer l'aveuglement des Juifs; le *Benedictus qui venit in nomine Domini* est appliqué par Jésus au retour final des Juifs; le *Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem* est appliqué à son entrée triomphale dans le Temple. Ce livre, outre l'inspiration qui lui est commune avec tous les livres de l'Écriture, a donc eu le privilège d'être la prière même du Christ, et il est encore pour ainsi dire tout imprégné des sentiments mêmes de Jésus : il n'y a que l'Oraison dominicale à quoi on puisse le comparer. On comprend que l'Église ait toujours cherché à s'unir aux pensées et aux affections du Fils de Dieu, en reprenant le Psautier comme sa principale prière. Elle ne faisait du reste que continuer les usages de la Synagogue. Voir Hallel, t. III, col. 404. Saint Paul l'y engage instamment dans deux textes parallèles : *Loquentes vobismetipsis in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus, cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino,* Eph., V, 19 ; *Commonentes vosmetipsos psalmis, hymnis et canticis spiritualibus, in gratia cantantes in cordibus vestris Deo.* Col., III, 16. Les *psalmi idiotici* ou de composition nouvelle et chrétienne, s'y ajoutent peu à peu sans les supplanter, ce sont les *hymnis et canticis spiritualibus* de saint Paul, et il semble même qu'on en retrouve des restes dans ses propres Épîtres. I Tim., III, 16. Tertullien, *De anima*, IX, t. II, col. 660, rapporte qu'une visionnaire de son temps dont la mention revient plusieurs fois dans ses écrits, avait des extases en correspondance avec les différentes parties de l'office public, selon que *Scripturæ leguntur, psalmi canuntur, allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur.* On constate que le peuple prit peu à peu une place, mais généralement modérée, à cette récitation, comme autrefois chez les Juifs où il répondait : *Quoniam in æternum misericordia ejus;* les séries de Psaumes étaient interrompues par quelque oraison, ou par quelque antienne ou doxologie dite en chœur par l'assistance : dans certaines Églises comme Alexandrie et Rome, c'était une récitation plutôt qu'un chant; ailleurs c'était un chant véritable. De même la fréquence des versets redits en chœur était différente : soit après plusieurs Psaumes, soit après chaque Psaume, soit même après quelques versets. Saint Basile emploie le terme de ἀντιψάλλειν ἀλλήλοις, « psalmodier en deux chœurs. » *Epist.*, CCVII, t. XXXII, col. 764. Saint Ambroise institua une psalmodie analogue à Milan. Notre office romain a conservé la trace de ces trois récitations. L'alternance proprement dite, par deux chœurs qui lisent successivement tous les versets du Psaume, introduite d'abord en Syrie, passa de là dans les églises d'Égypte, de Palestine, à Antioche, à Césarée, puis à Constantinople et en Occident, en commençant par Milan, au temps de saint Ambroise. Voir Batiffol, *Histoire du Bréviaire romain,* 1893, p. 5, 23; Bäumer, *Histoire du Bréviaire,* trad. Biron, 1905, t. I, p. 12, 52, 170-178, etc.; (Bacuez,) *Du saint-Office,* Paris, 1872, p. 89-109.

Outre la récitation liturgique, l'Église, surtout dans les siècles passés, a toujours grandement estimé, conseillé et pratiqué la récitation privée des Psaumes, divins par leur origine, sanctifiés par l'usage qu'en ont fait les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, et surtout Jésus-Christ. Les lettres de saint Jérôme nous montrent l'usage qu'on en faisait de son temps : dans son *Éloge de sainte Paule,* t. XXII, col. 894-896, on voit combien les paroles de ce livre lui étaient familières; elle s'en servait contre ses ennemis, ou pour s'exciter à la patience, pour se consoler dans la tristesse, pour se résigner à la perte des siens, pour exciter ses désirs du ciel; « elle désira même d'apprendre l'hébreu, ajoute-t-il; et elle vint tellement à bout de son dessein qu'elle chantait les Psaumes en hébreu, et le parlait sans y rien mêler de la prononciation latine; ce que nous voyons faire à sa sainte fille Eustochium. » Dans une lettre de sainte Paule à Marcelle, t. XXII, col. 491, elle écrit elle-même qu'« à Bethléhem il n'y a que le chant des Psaumes qui rompe le silence, le laboureur guidant sa charrue chante Alleluia, le moissonneur tempère le poids du jour et la chaleur par le chant des Psaumes; le vigneron en taillant la vigne a toujours à la bouche quelque passage de David. » Saint Jérôme, écrivant à Læta, *Epist.*, CVI, t. XXII, col. 871, 876, pour l'éducation de sa fille, lui recommande « de ne lui laisser apprendre aucune chanson profane, mais seulement à chanter les Psaumes; » il veut ensuite que « au lieu de perles et de riches habits, elle recherche surtout les livres sacrés, non pas les mieux enluminés, mais les plus corrects et les plus capables de fortifier la foi; qu'elle commence par apprendre le Psautier, qu'elle prenne plaisir à le chanter. » Écrivant à Gaudentius sur l'éducation à donner à Pacatule, il conseille de même : « Quand elle sera parvenue à sa septième année, qu'elle apprenne le Psautier par cœur. » *Epist.*, CXXII, t. XXII, col. 1098. Saint Ambroise, à la même époque, écrit « qu'un homme sensé aurait honte de terminer sa journée sans la récitation de quelque Psaume; » qu'à l'église, « alors qu'il est si difficile d'obtenir le silence pendant qu'on lit les leçons ou que l'orateur essaye de parler, dès qu'on lit le Psaume, cela suffit à faire faire le silence : la psalmodie réunit les âmes divisées, réconcilie dans la discorde, apaise le ressentiment des offenses... On éprouve autant de joie à le chanter qu'on gagne de science à l'apprendre. » S. Ambroise, *In Psalm. I,* t. XIV, col. 925. Ce chant des Psaumes à Milan avait produit une profonde impression sur saint Augustin qui paraît même se reprocher le plaisir qu'il prenait à entendre les mélodies ambrosiennes. *Confess.*, IX, VI-VII; X, XXXIII, t. XXXII, col. 769-770, 800. Son peuple d'Hippone était si familier avec le texte sacré qu'il ne voulut pas corriger les fautes de latin de la version africaine, et qu'il laissait chanter dans le Psaume CXXXII-CXXXI : *Super ipsum autem floriet* (pour *efflorebit*) *sanctificatio mea. De doctr. christiana,* XIII, t. XXXIV, col. 45. L'Église orientale les avait en égale estime et en faisait le même usage : le texte cité de saint Ambroise est pris presque textuellement à saint Basile, *Homil. in Ps. I,* t. XXIX, col. 212, qui ajoute : « Les plus indolents, c'est-à-dire le grand nombre, ne retiennent même pas un verset des prophètes ou des Épîtres; mais pour les

Psaumes, ils les chantent aussi bien chez eux qu'en public... Et quel enseignement n'y puisons-nous pas? l'éclat de la force, la perfection de la justice, la gravité de la tempérance, la plénitude de la prudence, la manière de faire pénitence, la juste mesure de la patience, en un mot toute sorte de biens! Là se trouve une théologie parfaite, là les prophéties de l'Incarnation, la menace du jugement, l'espérance de la résurrection, la crainte du supplice, les promesses de la gloire, la révélation des mystères; tout cela se trouve dans le Psautier comme dans un grand et riche trésor. » Théodoret s'exprime d'une façon presque identique dans la Préface de son Commentaire, t. LXXX, col. 857.

XIII. Beauté des psaumes. — Sur ce fond tout divin fourni par l'inspiration, les auteurs du Psautier ont jeté leur empreinte personnelle, en le colorant des pensées et des sentiments les plus variés, les plus grandioses, les plus vifs, les plus profonds et les plus humains vis-à-vis de Dieu, de son temple, de sa cité sainte, de sa loi, de sa création tout entière, du peuple croyant, des nations infidèles, des destinées du monde ou des nécessités de l'existence personnelle. A la vérité la langue hébraïque manque de nuances et de précision, elle n'a pas la souplesse et la logique de nos idiomes : mais les Psaumes n'y perdent guère, ils y prennent plutôt un caractère d'universalité et de grandeur hiératique d'où est banni tout ce qui est trop personnel et trop étroit, trop étudié ou trop mesquin : leur rythme poétique, grâce au parallélisme, à la strophe ou au refrain, est facilement traduisible en nos langues; et leur grandeur un peu abstraite permet à chacun de se les appliquer. Rien n'est beau, dans aucune poésie, comme les Psaumes messianiques : *Quare fremuerunt gentes; Deus judicium tuum regi da; Misericordias Domini; Dixit Dominus;* rien n'est grandiose, recueilli, coloré et varié comme les tableaux de la création dans *Domine Dominus noster; Cæli enarrant; Benedic anima mea Domino;* comme la peinture de la tempête dans le *Diligam te* et *Afferte Domino :* rien n'est sublime comme la description des attributs de Dieu dans le premier *Benedic anima mea*; le *Domine probasti me*. Aucun sanctuaire vénéré, aucune des cités du monde antique n'ont été aimés, chantés, glorifiés et pleurés comme Jérusalem et son temple dans les Psaumes religieux, triomphants, prophétiques ou élégiaques des fils de Coré et d'Asaph. Le groupe des cantiques graduels (Psaumes du pèlerinage hiérosolymitain) est plein de vie, de fraîcheur, de naïveté, d'enthousiasme; il donne les leçons de la foi la plus sublime et de la morale la plus pure dans une langue simple, animée et populaire. Aucune littérature n'a rien qui égale le sentiment de confusion, de repentir, de confiance aussi dans le pardon divin des Psaumes de la pénitence, surtout du *Miserere* et du *De profundis*. Aucune histoire n'a été décrite comme celle d'Israël dans les trois Psaumes *Confitemini*, l'*Exurgat*, l'*In exitu Israel;* nulle religion, nulle philosophie n'a été exposée, développée, méditée et surtout exaltée et aimée comme la loi de Jéhovah dans les Psaumes moraux I, CXIX (CXVIII). Aussi saint Jérôme pouvait-il écrire dans sa *Præf. in Chronic. Euseb.*, t. XXVII, col. 36 : *Quid Psalterio canorius, quod in morem nostri Flacci et Græci Pindari nunc iambo currit, nunc alcaïco personat!* L'impression de beauté et de perfection ne fait que s'accroître si l'on met en face des Psaumes hébreux les chants religieux des autres peuples, Vêdas, Gathas, textes égyptiens, psaumes assyriens et babyloniens : ces derniers sont ceux qui se rapprochent le plus de nos Psaumes; mais malgré des coïncidences partielles, ils en demeurent encore séparés de toute la distance de l'humain au divin.

XIV. Les psaumes et la récitation du bréviaire. — La récitation du Bréviaire crée pour ceux qui y sont obligés, une véritable nécessité de faire une étude spéciale du Psautier, non seulement abstraite et purement scientifique, mais encore au point de vue spécial de la prière. Il est incontestable que cette étude doit être basée sur le sens littéral des Psaumes, sur celui que le Saint-Esprit, leur auteur, avait en vue, et non pas sur les accommodations plus ou moins arbitraires par lesquelles on s'évite la peine de pénétrer jusqu'au sens véritable. Le reproche de saint Jean Chrysostome, dans son commentaire sur les Psaumes, serait plus grave, s'il s'appliquait aux ecclésiastiques, qu'il ne l'était adressé aux fidèles qu'il instruisait : *Vos qui ab infantia ad extremam usque senectutem Psalmum hunc meditantes, nihil aliud quam verba tenetis, quid aliud facitis nisi quod thesauro absconso assidetis, et obsignatam crumenam circumfertis? In Ps. CXL*, t. LV, col. 427. Ce serait négliger une portion obligatoire et principale de la science ecclésiastique, se priver du vrai moyen de dire pieusement le saint office et renoncer à une véritable jouissance spirituelle non moins qu'intellectuelle. Il faut donc, principalement pour le nombre relativement restreint des Psaumes de récitation fréquente, s'appliquer à en saisir le sens général, en bien préciser le sujet, à voir surtout l'enchaînement des idées, souvent indiqué par la division strophique, sans vouloir néanmoins que dans la récitation l'esprit s'attache à tous les détails, ni même exiger que dans l'étude préalable il en approfondisse d'abord toutes les obscurités. Il ne faut pas quitter ce sens littéral dans la récitation des Psaumes théologiques, messianiques ou moraux du Bréviaire. Les premiers nous dépeignent Dieu, ses attributs, la création, son gouvernement du monde, sa justice, sa miséricorde et finalement sa royauté établie sur toute création; les secondes décrivent les gloires du Messie, ses souffrances, son empire sur les nations et nous servent à nous unir à la prière qu'il fait lui-même à son Père : *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam.* Ps. II, 8. C'est l'accomplissement de sa loi en nous et dans les autres que nous devons demander dans les Psaumes moraux, tels que I, XVIII (XIX), et surtout CXVIII (CXIX), dont chaque verset est comme la répétition des demandes du *Pater, adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua.* Les Psaumes relatifs à Jérusalem, à sa beauté, à ses épreuves, à ses triomphes, aux destinées glorieuses que Dieu lui réserve, sont des chants prophétiques qui ont bien plus en vue l'Église et la Jérusalem céleste que celle de la terre, comme on le voit dans LXXXVI (LXXXVII), CXXI (CXXII), CXLVII, et autres. Les Psaumes historiques, outre leur sens propre déjà suffisant à remplir l'esprit des pensées de la puissance, de la bonté et de la justice de Dieu dans la conduite d'Israël, ont en outre un sens figuratif ou spirituel, suivant la doctrine de saint Paul et de toute l'Écriture : *Hæc omnia in figura contingebant illis.* I Cor., X, 11. C'est ainsi que le Psaume CX (CXI) relatif à la sortie d'Égypte, aux prodiges du désert, à la promulgation de la loi, à la prise de possession de la Palestine est appliqué par les Pères à la conversion des nations, à leur évangélisation, aux biens spirituels de l'Église, à la patrie céleste; on peut dire que c'en est l'interprétation générale dans saint Augustin, *Enarrationes in Psalm.*, t. XXXVII, col. 67-1966. Enfin les Psaumes personnels sont rédigés de telle sorte que leur texte, loin d'être particulier à David, à Asaph ou aux autres Psalmistes, trouve une application facile à la vie intime de chacun des lecteurs, comme déjà on en voit la remarque dans saint Athanase, *Epist. ad Marcellin.*, t. XXVII, col. 19 : *Hoc sibi proprium et admirandum habet quod etiam uniuscujusque animi motus eorumque mutationes et castigationes in se descripta et expressa contineat... singulis in rebus quisque reperiet divina cantica ad nos nostrosque motus motuumque temperationes accommodata.* Les Psaumes de la pénitence, ceux de recours à Dieu au milieu des

adversités, de la maladie, de la vieillesse, des ennemis, des calomniateurs, conviennent merveilleusement à l'Église, et à chaque âme chrétienne au milieu de ses épreuves intérieures et extérieures, péchés, tentations, misères de toute espèce. On trouvera le développement de ces indications générales dans Bacuez, *Du Saint-Office*, 1872, p. 101-109; Vigouroux, *Manuel biblique*, 1895, t. II, p. 358-363; Bossuet, *Explication du Psautier;* dom Martianay, *Les Psaumes de David et les Cantiques de l'Église*, 1705; Wolter, *Psallite sapienter*, 1883; Ad. Schulte, *Die Psalmen des Breviers*, 1907.

XV. BIBLIOGRAPHIE. — Une bibliographie des commentaires du Psautier absolument complète serait d'une longueur démesurée et sans utilité : nous nous bornerons à mentionner les principaux, et pour l'époque des Pères d'après l'ordre de la patrologie de Migne. — 1° S. Hippolyte, *In Psalmos fragmenta*, t. X, col. 606-616, 711-724; Origène, *Selecta in Psalmos*, t. XII, col. 1043-1685; *Homiliæ in Ps. XXXVI-XXXVIII a Rufino translatæ et excerpta e catenis*, t. XII, col. 1319-1410; t. XVII, col. 105-149; ce sont les restes de ses τόμοι, σχόλια et des ὁμιλίαι sur les Psaumes; y joindre pour le texte et sa critique Field, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt*, t. II, p. 83-305. Eusèbe et Théodoret chez les Grecs, saint Hilaire et saint Ambroise chez les latins, lui ont beaucoup emprunté, c'est ce qui explique les coïncidences verbales qu'on remarque entre eux. Eusèbe de Césarée, *Commentarii in Psalmos*, t. XXIII, col. 65-1396; t. XXIV, col. 9-76; commentaire utile et nullement influencé par les idées un peu ariennes de l'auteur; S. Athanase, *Epist. ad Marcellinum*, t. XXVII, col. 11-46; *Exegeses in Psalmos*, t. XXVII, col. 55-546; *De titulis Psalmorum* t. XXVII, col. 645-1344; l'une et l'autre d'authenticité douteuse; Fragments, t. XXVII, col. 547-590; S. Basile, *Homiliæ in Psalmos*, t. XXIX, col. 209-494; Pseudo-Basile, t. XXX, col. 72-117; Apollinaire de Laodicée, *Explication métrique des Psaumes* (fragments), t. XXXII, col. 1313-1537; S. Didyme d'Alexandrie, *Explication des Psaumes* (fragments), t. XXXIX, col. 1155-1615; Astérius d'Amasa, *Homélies sur les Psaumes* V-VII, t. XL, col. 389-477; S. Grégoire de Nysse, *Sur le titre des Psaumes*, t. XLIV, 431-608; *Explication du Psaume VI* (fragment), *ibid.*, col. 608-615; S. Jean Chrysostome, *Expositio Psalmorum* (incomplet), long, moral, mais aussi littéral et intéressant, t. LV, col. 35-528; fragments douteux, t. LV, col. 527-784; Théodore de Mopsueste, Fragments, t. LXVI, col. 641-696; (voir aussi Batiffol, *Littér. grecque*, 1897, p. 297); S. Cyrille d'Alexandrie, *Interpret. Psalmorum* (incomplet), t. LXIX, col. 699-1274; Théodoret, *Interpretatio Psalm.*, t. LXXX, col. 857-1998 (le plus utile parmi les Grecs, avec S. Jean Chrysostome); Euthymius de Zigabène, *Comment.*, t. CXXVIII, col. 41-1326 (formé d'extraits). — Pères latins : S. Hilaire de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* : c'est Origène abrégé, traduit et expurgé, t. IX, col. 231-908; S. Ambroise, *Enarrationes in XII Psalmos* (XXXV-XL, XLIII, XLV, XLVII, XLVIII, LXI) et *Expositio in Psalmum CXVIII*, t. XIV, col. 921-1526; oratoire et moral plus qu'exégétique; S. Jérôme, *Liber Psalmorum juxta hebraicam veritatem*, traduction soignée sur l'hébreu, t. XXVIII, col. 1123-1240; *Excerpta de Psalterio* ou *Enchiridion beati Hieronymi in Psalmos*, publié par D. Morin sous le titre : *Sancti Hieronymi, qui deperditi hactenus putabantur, commentarioli in Psalmos*, Maredsous, 1895; *Epistolæ*, t. XXII, col. 433, 441, 837; *Breviarium in Psalmos* (non authentique, mais formé d'extraits de saint Jérôme et autres); t. XXVI, col. 821-1300, trop allégorique; S. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, t. XXXVII, col. 67-1966 (commentaire moral et pieux : tout y est appliqué au Christ et à l'âme chrétienne; il est abrégé dans S. Prosper d'Aquitaine, *Expositio in Psalmos C-CL*, t. LI, col. 277-426); Cassiodore, *Expositio in Psalterium*, t. LXX, col. 9-1056; et un inconnu placé parmi les œuvres de Rufin, *In LXXV Davidis Psalmos commentarius*, t. XXI, col. 641-960.

2° Le moyen âge ne fit que compiler les Pères, quelques-uns en y ajoutant des raisonnements et une forme scolastique : on peut citer Bède, Richard de saint Victor, Pierre Lombard, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, Denys le Chartreux; Nicolas de Lyre et Paul de Burgos emploient des sources rabbiniques, l'un dans ses *Postillæ*, l'autre dans ses *Additiones* éditées avec la *Biblia Maxima cum glossa* du moyen âge; on y retrouve assez confusément les opinions de Raschi de Troyes, Aben-Ezra et David Kimchi. Sur les commentaires des Juifs médiévaux, voir Frz. Delitzsch, *Kommentar über den Psalter, Einleitung*, 1873, t. I, p. 41, ou la traduction anglaise, 1895, t. I, p. 55-57.

3° Auteurs modernes : M. A. Flaminius : *In librum Psalmorum brevis expositio*, 1545; Jansenius Gandavensis, *Paraphrasis in omnes Psalmos Davidicos*, 1614; Génébrard, *Commentarius in Psalmos*, 1582 (dans Migne, *Cursus Completus S. Sacræ*, t. XIV-XV); Agelli, *Commentarius in Psalmos*, 1611; Bellarmin, *Explanatio in Psalmos*, 1611; Simon de Muis, *Commentarius in omnes Psalmos cum versione nova*, 1630; Bossuet, *Liber Psalmorum*, 1690; *Notæ in Psalmos cum dissertatione in libr. Psalmorum*, Lyon, 1691; *Supplenda in Psalmos*, Paris, 1693; Bellenger, *Liber Psalmorum cum notis*, 1629; Reinke, *Die Messianischen Psalmen*, 1857-1858; Scheg, *Die Psalmen*, 1857; Rohling *Die Psalmen*, 1871; Thalhofer, *Erklärung der Psalmen*, Ratisbonne, 1880; Wolter, *Psallite Sapienter*, 1883; Bickell, *Der Psalter*, 1884; Van Steenkiste, *Commentarius in librum Psalmorum*, 1870; Patrizi, *Cento Salmi tradotti e commentati*, 1875; Minocchi, *I Salmi tradotti dal testo ebraico*, 1895, 1902; H. Laurens, *Job et les Psaumes*, 1839; de la Jugie, *Les Psaumes d'après l'hébreu*, 1863; Mabire, *Les Psaumes traduits en français sur le texte hébreu* 1868; Le Hir, *Les Psaumes traduits de l'hébreu en latin avec la Vulgate en regard*, Paris, 1876; Lesêtre, *Le livre des Psaumes*, Paris, 1883; Fillion, *Les Psaumes commentés selon la Vulgate et l'hébreu*, 1893; Crampon, *Le livre des Psaumes, traduction sur la Vulgate avec sommaire et notes*, 1889; Flament, *Les Psaumes traduits en français sur le texte hébreu*, 1898; Boulleret, *Les Psaumes selon la Vulgate, leur véritable sens littéral*, Paris, 1902; M.-B. d'Eyragues, *Les Psaumes traduits de l'hébreu*, Paris, 1904; E. Pannier, *Les Psaumes d'après l'hébreu en double traduction*, Lille, 1908. — Hétérodoxes : *Rosenmüller, *Scholia in Psalmos*, 1821-1823; *de Wette, *Commentar über die Psalmen*, 4e édit., 1836; *Hitzig, *die Psalmen*, 1863-1865; *Hengstenberg, *Commentar über die Psalmen*, 2e édit., 1845-1852; *Ewald, *Poet. Bücher des A. B.*, t. II, 2e édit., 1886; *Hupfeld-Riehm, *Die Psalmen*, 4e édit., 1867-71; *Hupfeld-Nowack, 1888; *Graetz, *Kritischer Kommentar zu den Psalmen*, 1882-1883; *Frz. Delitzsch, *Commentar über den Psalter*, 1859-60; 5e édit., 1894; Delitzsch-Bolton, traduction anglaise revisée, 1895; *Duhm, *Die Psalmen erklärt*, 1899, dans le *Hand-Commentar* de Marti; *Perowne, *The Book of Psalms*, 1878; *Cheyne, *The Book of Psalms*, 1888.

E. PANNIER.

2. PSAUMES APOCRYPHES. Indépendamment des « Psaumes de Salomon » (col. 840), on connaît quelques Psaumes apocryphes, peu importants. — Leur forme extérieure est en gros celle des Psaumes canoniques. Les pensées sont pour la plupart littéralement extraites des écrits, poétiques et autres, de l'Ancien Testament. Le plus connu de ces Psaumes est celui qu'on trouve dans les Septante, à la fin du Psautier, sous le chiffre CLI. D'après son titre, il aurait été composé par David, en souvenir de son combat avec Goliath; il est désigné en propres termes, dans

ce même titre, comme étant « en dehors du nombre » canonique de 150. C'est une composition pseudépigraphique, qui a pour base les récits de I Reg., XVI, 1-13, et XVII, 1-51. Saint Jérôme l'a traduit en latin, comme les autres Psaumes. Voir *Psalterium juxta Hebræos Hieronymi*, édit. de Lagarde, 1874, p. 151-152; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, 12e édit., p. 476. Le voici traduit en français, d'après la version syriaque publiée par M. Wright; elle contient quelques variantes intéressantes.

1. J'étais le plus jeune parmi mes frères
Et un jeune homme dans la maison de mon père.
2. Je faisais paître le troupeau de mon père;
Et je trouvais un lion et un loup,
Et je les tuais et les mettais en pièces.
3. Mes mains firent une flûte,
Et mes doigts fabriquèrent une harpe.
4. Qui me montrera mon Seigneur?
Lui, mon Seigneur, est devenu mon Dieu.
5. Il m'a envoyé son ange,
Et il m'a pris derrière le troupeau de mon père,
Et il m'a oint avec l'huile d'onction.
6. Mes frères, eux, beaux et grands,
Le Seigneur ne s'est pas complu en eux.
7. Et je sortis à la rencontre du Philistin,
Et il me maudit par ses idoles.
8. Mais je tirai son épée et je coupai sa tête,
Et j'enlevai l'opprobre des fils d'Israël.

En 1887, M. William Wright, a publié dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archeology*, t. IX, Londres, p. 256-266, en syriaque et en anglais, sans notes ni commentaires, cinq Psaumes apocryphes, découverts par lui dans un manuscrit syriaque qui appartient actuellement à la bibliothèque de l'Université de Cambridge. A part le premier, qui reproduit le Ps. CLI, ces poèmes étaient inédits jusqu'ici. Le manuscrit dont ils font partie contient un traité de théologie composé par un évêque nommé Élie, qui vivait vers l'an 920 de notre ère. Voir Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, 1re part., p. 258-259. Ce manuscrit ne remonte guère au delà de 1700. On trouve aussi les cinq Psaumes dans un autre manuscrit du même ouvrage, daté de l'an 1703, conservé à la bibliothèque du Vatican. Les titres qui les précèdent en attribuent trois à David, y compris le premier d'entre eux, qui correspond au Ps. CLI; un autre est attribué à Ézéchias; un autre est sans nom d'auteur.

Le second a pour titre : « Prière d'Ézéchias, lorsque ses ennemis l'entouraient; » ce qui fait évidemment allusion à la situation décrite IV Reg., XVIII, 13-XIX, 37, et Is., XXXVI, 1-XXXVII, 38. — Le troisième morceau de la petite collection syriaque publiée par M. Wright mériterait une attention spéciale. Il est intitulé : « Lorsque le peuple reçut de Cyrus la permission de rentrer dans la patrie. » Quoique l'auteur parle à la première personne du singulier, c'est moins en son nom personnel qu'en celui de toute la nation théocratique qu'il présente à Dieu sa prière et sa reconnaissance anticipée. Voir W. Baethgen, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Gœttingue, 1892, p. IV et XL. C'est le plus long de tous; il a vingt versets. — Du quatrième, il est dit qu'il fut « prononcé par David, lorsqu'il luttait avec le lion et le loup qui ravissaient une brebis de son troupeau. » Il n'est pas sans quelque couleur locale :

1. O Dieu, ô Dieu, viens à mon secours.
Aide-moi et sauve-moi;
Délivre mon âme de l'égorgeur.
2. Irai-je dans le séjour des morts par la gueule du lion?
Ou le loup me couvrira-t-il de confusion?
3. N'est-ce pas assez pour eux d'avoir tendu des embûches au troupeau de mon père,
Et mis en pièces une brebis du troupeau de mon père?
(Faut-il) qu'ils désirent aussi détruire ma vie?
4. Aie pitié, Seigneur, et sauve ton saint de la destruction,
Afin qu'il puisse raconter tes louanges dans tous les temps
Et qu'il puisse louer ton grand nom,
5. Lorsque tu l'auras délivré des mains du lion destructeur et du loup furieux.
Et lorsque tu auras délivré ma captivité des mains des bêtes fauves.
6. Vite, ô mon Seigneur, envoie devant moi un sauveur,
Et tire-moi de la fosse béante qui m'emprisonne dans ses profondeurs.

Le cinquième Psaume fut « prononcé par David lorsqu'il rendit grâces à Dieu, qui l'avait délivré du lion et du loup, après qu'il les eut tués l'un et l'autre. » Il a également six versets. « Toutes les nations » sont invitées à louer Dieu de cette délivrance.

Personne ne s'est prononcé, que nous sachions, sur l'origine de ces cinq Psaumes. Le premier, ou CLIe des Septante, est assez ancien. Les quatre autres pourraient bien appartenir à la même époque. Mais les documents font défaut, de sorte qu'on ne saurait se prononcer avec certitude à ce sujet.

J. A. Fabricius a publié depuis longtemps déjà, en latin, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, 2e édit., Hambourg, 1822, t. I, p. 21-26, deux prétendus « Psaumes d'Adam et d'Ève. » Ces deux pièces ne méritent guère d'attirer l'attention. Comme le dit Fabricius, *loc. cit.*, p. 21, c'est un franciscain portugais, nommé Amodéus, né en 1474, qui les mit par écrit à la suite d'une révélation qui les lui aurait fait connaître. Le premier aurait été composé par Adam, après la création d'Ève. C'est un développement assez peu poétique de Gen., II, 20b-24; on y annonce indirectement la naissance du Messie : *Filius ex matre sine patre orietur*. — Le second Psaume, qui est censé avoir été composé après la chute de nos premiers parents, contient sept strophes assez étendues, qui sont attribuées, la première à Adam, la seconde à Ève, la troisième, la quatrième et la cinquième à Adam, la sixième et la septième à Ève. Il exprime les gémissements, les sentiments de contrition, la demande de pardon d'Adam et d'Ève après leur péché. Chaque strophe commence par les mots : *Adonai, Domine Deus, secundum magnam misericordiam tuam miserere mei*.

L. FILLION.

3. PSAUMES DE SALOMON, livre apocryphe. — I. HISTOIRE ET NATURE DE CE RECUEIL. — On désigne par ce titre (Ψαλμοὶ Σολομῶντος) une petite collection pseudépigraphique, qui se compose de dix-huit poèmes rédigés sous la forme des anciens psaumes, et qui compte parmi les meilleurs et les plus intéressants des écrits apocryphes de l'Ancien Testament.

1° *Transmission et éditions principales*. — L'antiquité chrétienne mentionne très rarement ce psautier. Nous ne possédons même à son sujet aucune citation patristique bien nette. Lactance, *De divin. instit.*, IV, 12, t. VI, col. 479, signale un texte emprunté, dit-il, à la « 19e ode de Salomon, » mais qui n'a rien de commun avec le contenu de nos dix-huit psaumes, quoiqu'il semble supposer leur existence. Plus tard, il est question de ce recueil d'une manière directe dans plusieurs listes du canon chrétien de l'Ancien Testament. On le range tantôt parmi les *Antilegomena*, avec les livres des Machabées, la Sagesse de Salomon, l'Ecclésiastique, Judith, Tobie, etc. — c'est le cas pour la *Synopsis* du pseudo-Athanase, t. XXVIII, col. 450, et pour la Stichométrie de Nicéphore, cf. *Nicephori opuscula*, éd. de Beer, Leipzig, 1880, p. 134, et T. Zahn, *Geschichte des neutestamentl. Kanons*, t. II, p. 299 — tantôt parmi les apocryphes proprement dits, avec le livre d'Hénoch, le Testament des douze patriarches, les apocalypses de Moïse et d'Esdras, etc. Il est encore cité par deux auteurs byzantins du XIIe siècle, Zonaras et T. Balsamon. Voir Beverngius, *Pandectæ canonum*, Oxford, 1672, t. I, p. 481, T. Zahn, *loc. cit.*, t. II, p. 288-289.

Au moyen âge, il n'est plus question des Psaumes de Salomon, et ils avaient depuis longtemps disparu, lorsqu'ils furent publiés à Lyon, en 1626, d'après un manuscrit de la bibliothèque de Vienne (Autriche), par le jésuite J.-L. de la Cerda, comme appendice à son ouvrage intitulé *Adversaria sacra*, in-4°. Voir O. von Gebhardt, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XIII, fasc. 2, p. 1-8.

Il ne faut pas confondre ces psaumes avec les cinq « odes de Salomon » que l'auteur de l'écrit gnostique *Pistis Sophia* a incorporées à son livre; elles en diffèrent essentiellement. Voir Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, t. I, col. 955-958; Münter, *Odæ gnosticæ Salomoni tributæ*, Havniæ, 1812; A. Harnack, *Texte und Untersuchungen*, t. VII, fasc. 2, 1891, p. 35-49; Ryle et James, *Psalms of the Pharisees*, p. XXIII-XXVII, 155-161.

Pendant très longtemps, on se contenta de l'édition *princeps*, fort imparfaite, publiée par le P. de la Cerda. Celle de J. A. Fabricius, imprimée en 1713 dans le *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, in-8°, t. I, p. 914-999, n'en est guère que la reproduction tant soit peu modifiée. La première édition scientifique fut celle de A. Hilgenfeld, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1868, p. 134-168, et dans le *Messias Judæorum*, in-8°, Leipzig, 1869, p. 1-38; mais elle n'avait pareillement pour base que le manuscrit de Vienne, corrigé d'après des conjectures plus ou moins heureuses. Il en est de même des deux suivantes, préparées l'une par un savant catholique, Ephrem Geiger, *Der Psalter Salomo's herausgegeben und erklärt*, in-8°, Augsbourg, 1871, l'autre par le Dr Fritzsche, *Libri apocryphi Veteris Testamenti græce*, in-8°, Leipzig, 1871, p. 569-589. Une sixième édition, par M. B. Pick, fut insérée dans la *Presbyterian Review*, 1883, p. 775-812. Celle de MM. H. E. Ryle et M. R. James, Ψαλμοὶ Σολομῶντος, *Psalms of the Pharisees, commonly called the Psalms of Solomon*, in-8°, Cambridge, 1891, réalise de sérieux progrès, car ces savants purent collationner des manuscrits nouvellement découverts. Vint ensuite celle du Dr H. B. Swete, dans l'ouvrage *Old Testament in Greek according to the Septuagint*, in-12, t. III, Cambridge, 1894; 2e édit., 1899, p. 765-787. La plus récente et la meilleure de toutes est celle d'O. von Gebhardt, qui a pu consulter des manuscrits plus nombreux encore, découverts au mont Athos et ailleurs; elle a paru dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. XIII, fasc. 2, in-8°, Leipzig, 1895, sous ce titre : *Die Psalmen Salomo's zum ersten Male mit der Benutzung der Athoshandschriften und des Codex Casanatensis herausgegeben*.

2° *Forme extérieure*. — La forme de ces poèmes est celle des Psaumes canoniques qu'ils imitent très ostensiblement sous le rapport des pensées, du style, de la marche générale, du genre poétique. Ils font de fréquents emprunts à l'Ancien Testament, dont on entend sans cesse l'écho en les lisant. Ils sont très simples pour la plupart et dépourvus d'originalité, d'élévation poétique, bien qu'ils renferment quelques beaux passages. Voir en particulier les psaumes II, IV, VIII, XI, XVII et XVIII. Chacun d'eux a son unité, son plan bien déterminé. Le parallélisme des membres, ce trait essentiel de la poésie hébraïque, y apparaît avec toutes ses nuances; mais il manque habituellement d'art et de distinction. — A part le Ier, les Psaumes de Salomon sont munis, comme ceux du Psautier canonique, d'une petite inscription, qui en désigne l'auteur prétendu, τῷ Σολομῶν; le sujet, « sur Jérusalem, contre la langue de ceux qui sont opposés à la loi, » etc.; la nature, « psaume », « parmi les hymnes », « dithyrambe ». On trouve aussi, XVII, 31, et XVIII, 10, l'expression διάψαλμα, qui, dans les Septante, représente l'hébreu *sélah* et qui paraît supposer un emploi liturgique des Psaumes qu'elle accompagne.

II. Sujet. — Le sujet traité par ces poèmes a aussi une grande analogie, dans son ensemble, avec celui des psaumes et des cantiques de l'Ancien Testament. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire le sommaire de quelques-uns d'entre eux : I, Les péchés et le châtiment de Jérusalem; III, Contraste entre les justes et les pécheurs; IV, Description et dénonciation de ceux qui cherchent à plaire aux hommes; X, Les avantages de l'affliction; XI, La future restauration d'Israël. Mais il a beaucoup moins d'ampleur, puisque les psaumes de Salomon sont si peu nombreux et qu'ils furent composés, on le dira bientôt, en vue d'une situation très particulière. Ils reviennent souvent sur les humiliations infligées au peuple juif, d'abord par un parti national puissant, anti-théocratique, puis par un envahisseur étranger qui a profané la capitale et le temple, et ils présentent ces humiliations, ces souffrances, comme autant de châtiments que les Juifs avaient mérités par leurs fautes. Sous ce rapport, ce petit psautier rappelle les psaumes canoniques de l'époque chaldéenne, qui décrivent les peines analogues endurées par Israël. A ce thème douloureux est rattaché l'éloge perpétuel de la justice divine, et aussi l'ardent désir de voir luire des jours meilleurs, et surtout de voir apparaître bientôt le libérateur promis, le Messie. Voir Wittichen, *Die Idee des Reiches Gottes*, in-8°, 1872, p. 155-160.

Le portrait que les psaumes XVII et XVIII tracent du rédempteur si impatiemment attendu a pour type les oracles messianiques de l'Ancien Testament. Il est remarquable en maint endroit, et dépasse tout ce que la littérature apocryphe contient en ce sens. Cf. A. Bousset, *Die jüdische Apokalyptik*, in-8°, Berlin, 1903, p. 12-13; H. Monnier, *La Mission historique de Jésus*, in-8°, Paris, 1906, p. 20-21. Le Christ, le Χριστὸς Κύριος, comme il est nommé à deux reprises, XVII, 36, et XVIII, 8, cf. Luc., II, 11, appartiendra à la race de David; il exercera lui-même la royauté, non-seulement sur les Juifs, mais aussi sur les païens, qu'il soumettra à son sceptre très puissant. Il viendra à l'époque fixée par Dieu, XVII, 23, à la suite de grandes épreuves subies par la nation choisie, qu'il délivrera et purifiera de ses péchés. Il rétablira les douze tribus d'Israël et rendra à Jérusalem sa gloire antique, matériellement et spirituellement, XVII, 26-29. Il régnera par la sainteté et la justice, par la sagesse et par la puissance. Néanmoins, dans ces psaumes comme au livre d'Hénoch, le Messie ne semble pas être autre chose qu'un délégué de Dieu, bien qu'il porte lui-même le titre de « Seigneur ». Il y a donc une différence étonnante entre ce Christ et celui des Évangiles, qui, d'ailleurs, sauve les hommes avant tout par ses souffrances et par sa mort. — Relativement à Dieu, nos psaumes enseignent le plus pur monothéisme. Par rapport à la vie future, leur doctrine ne s'écarte pas non plus de l'Ancien Testament : les justes seront à jamais récompensés; les méchants subiront une damnation sans fin.

Il existe une ressemblance frappante, assez souvent littérale, entre le Ps. XI de Salomon et le chap. V de la prophétie de Baruch. Plusieurs critiques protestants, entre autres MM. Ryle et James, *The Psalter of the Pharisees*, p. LXXII-LXXVII, et le Dr Schürer, *Gesch. des jüdisch. Volkes*, 3e édit., t. III, p. 154, en ont conclu que celui qu'ils nomment le pseudo-Baruch aurait connu et utilisé notre recueil. C'est le contraire qui aurait plutôt eu lieu, puisque le livre de Baruch est authentique et contemporain des oracles de Jérémie. Voir Baruch, t. I, col. 1475; E. Geiger, *Der Psalter Salomo's*, p. 137. D'ailleurs, la ressemblance en question est de telle nature, qu'elle peut s'expliquer fort bien aussi par une source commune, c'est-à-dire quelque prière liturgique déjà en usage à l'époque de Baruch.

III. Date de la composition. — Elle était, il y a cin-

quante ans, l'objet de discussions très vives. — 1° D'assez nombreuses critiques, à la suite du Dr H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel,* in-8°, t. IV, 3e édit., p. 392, attribuaient aux psaumes de Salomon une date assez reculée, celle du règne d'Antiochus Épiphane (175-164 avant J.-C.), et plus spécialement celle de la prise de Jérusalem par ce prince (170 avant J.-C.). Naguère encore, le Dr W. Frankenberg essayait de faire revivre ce sentiment dans l'ouvrage *Die Datierung der Psalmen Salomo's,* in-8°, Giessen, 1896. Comme preuves, ces savants allèguent en particulier les passages I, 8; II, 3; VIII, 12-14, où il est parlé de la profanation du temple et de l'autel. Mais c'est à plusieurs reprises que des profanations de ce genre eurent lieu, à des époques très diverses, et rien n'indique que l'auteur de nos psaumes ait eu en vue celles qui se rattachent à la persécution d'Antiochus Épiphane. Tout au contraire, il affirme que l'oppresseur sacrilège d'Israël était venu des extrémités de l'Occident, VII, 26, tandis qu'Antiochus venait seulement de la Syrie pour attaquer les Juifs.

2° D'autres, notamment Frz. Delitzsch, *Commentar über den Psalter,* in-8°, t. II, Leipzig, 1860, p. 381, et T. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara,* t. I, p. 243, retardaient la composition de ces poèmes jusqu'à l'époque d'Hérode le Grand (40 avant J.-C. - 1 après J.-C.), également sans raison suffisante. Suivant eux, ce prince serait « l'homme étranger » qui s'éleva contre la dynastie alors régnante en Palestine. Cf. XVII, 9. Mais c'est là une erreur manifeste d'interprétation, car « l'homme étranger » ne diffère pas en réalité de l'envahisseur ennemi qui s'empara de Jérusalem et emmena captifs des Juifs nombreux, XVII, 14; ce qui ne fut nullement le cas pour Hérode.

3° L'historien juif H. Grätz, *Geschichte der Juden,* 2e édit., in-8°, Leipzig, t. III, p. 439, est allé encore plus loin, en affirmant que le psautier de Salomon aurait eu une origine chrétienne, et en lui assignant comme date la fin du premier siècle de notre ère; mais il a abandonné son opinion dans une édition subséquente. On ne trouve pas, dans ce recueil, le plus léger détail qui trahisse la main d'un chrétien.

4° On admet très généralement aujourd'hui que ces dix-huit poèmes furent composés vers l'époque de la conquête de Jérusalem par Pompée, en 63 avant J.-C.; quelques-uns peut-être avant cette date, quelques autres certainement un peu plus tard, de sorte que les années 80-40 avant notre ère peuvent servir de date moyenne. En effet, les psaumes de Salomon, surtout les psaumes II, VIII, XVII, supposent la situation suivante: Les Juifs sont gouvernés par des rois qui n'appartiennent pas à la race de David, XVII, 5-8, mais à une famille d'usurpateurs qui se sont emparés de la couronne, et sous l'administration desquels toute la nation est tombée dans le péché, XVII, 7-8, 21-22. Le Seigneur renversera ces mauvais princes; contre eux s'est levé un envahisseur étranger, qui, conduit par Dieu, est arrivé des extrémités de la terre, déclarant la guerre à Jérusalem et à la nation entière, XVII, 8-9. Les chefs du peuple sont allés au devant de lui et lui ont ouvert les portes de la ville, de sorte qu'il y est entré comme dans sa propre maison, VIII, 15-20. Après s'être installé dans la cité, il a massacré de nombreux habitants, choisis parmi les plus distingués, et il a renversé les remparts au moyen du bélier. Cf. II, 1, 20; VIII, 21-24. L'autel du Seigneur n'a pas été épargné, II, 2. En grand nombre aussi, d'autres citoyens ont été emmenés captifs dans l'Occident, et les princes ont subi d'odieux outrages. Cf. II, 6; VIII, 24; XVII, 13-14. Mais finalement, le « dragon » qui avait humilié Jérusalem a péri lui-même, égorgé près des montagnes d'Égypte, sur la mer, et son cadavre a été privé d'une sépulture honorable, II, 29-31. Or, il est évident que ces différentes circonstances se rapportent à la conquête de Jérusalem par Pompée, puis à sa mort (48 avant J.-C.). « Les princes qui s'étaient arrogé la royauté en Israël et s'étaient emparés du trône de David sont les Hasmonéens, qui, depuis Aristobule Ier, portaient le titre de rois... L'homme étranger, qui frappe avec force, que Dieu a amené de l'extrémité de la terre, c'est Pompée. Les princes qui vont au devant de lui sont Aristobule II et Hyrcan II. Les partisans de ce dernier ouvrirent les portes de la ville à Pompée, qui s'empara ensuite par la force du reste de la ville, où le parti d'Aristobule s'était retranché. Tous les autres détails, la violation du temple par les envahisseurs, le massacre des citoyens les plus distingués, la déportation des prisonniers en Occident, et aussi des princes pour qu'ils servissent au triomphe du vainqueur, tous ces détails correspondent à l'histoire, » telle qu'elle nous est racontée par les anciens historiens. Schürer, *Geschichte des Volkes Israel,* 3e édit., t. III, p. 152. Le transport des prisonniers en Occident, XVII, 14, est une circonstance décisive en cet endroit, car, indépendamment de la conquête de Jérusalem par Titus, de laquelle il ne saurait être question ici, ce trait ne convient à aucune autre victoire que celle de Pompée. S'il restait encore quelque doute, il disparait dès qu'on lit les détails relatifs à la mort du conquérant, tant ils correspondent à la lettre avec ce que les anciens auteurs nous racontent de la fin tragique de Pompée. Cf. Plutarque, *Pompée,* LXXX, 1-2; Tacite, *Hist.,* V, 9; Strabon. XVI, II, 40; Dion Cassius, XXXVIII, 15-16; XLII, 3-8. Voir aussi Josèphe, *Bell. jud.,* I, VI-XIX; *Ant. jud.,* XIV, III-IV; Orose, *Hist. Eccl.,* VI, 6, t. XXXI, col. 1004-1006. En somme, les Psaumes de Salomon appartiennent à la dernière période de l'histoire de l'ancienne théocratie.

IV. Esprit religieux de ces psaumes. — Il confirme ce que nous venons de dire au sujet de l'époque de leur composition. Il ne diffère pas de l'esprit légal, de l'esprit pharisaïque, tel qu'il est si bien décrit dans nos évangiles; aussi, plusieurs des savants qui se sont occupés de ce petit psautier, entre autres MM. Ryle et James, l'ont-ils nommé assez justement « le psautier des pharisiens. » Voir col. 841. Une très grande importance y est attachée aux œuvres légales; c'est d'elles que nos psaumes font dépendre la résurrection pour la vie éternelle ou l'éternelle condamnation. La δικαιοσύνη προσταγμάτων, c'est-à-dire l'accomplissement intégral, non pas précisément de la loi divine, mais surtout des prescriptions pharisaïques, y apparaît comme le comble de la vertu. Cf. III, 16; IX, 9; XIV, 1, etc. Les psaumes de Salomon doivent donc avoir été composés dans le cercle des pharisiens, qui luttait alors de toutes ses forces contre le parti sadducéen. Ces cantiques insistent fréquemment sur le contraste qui existe entre les hommes pieux et les impies, les justes et les pécheurs. Mais ces dénominations sont prises surtout par le dehors : les hommes pieux sont ceux qui pratiquent les observances pharisaïques; par contre, les impies ne diffèrent pas des Sadducéens. — On voit par ces détails que les Psaumes de Salomon sont d'une grande utilité pour nous faire connaître le judaïsme de l'époque à laquelle ils appartiennent, avec ses sentiments religieux, son idéal politique et historique.

V. Auteur. — Le P. de la Cerda, qui admettait l'authenticité du titre général, « Psaumes de Salomon », et des titres spéciaux placés en tête de la plupart de ces dix-huit cantiques, « de Salomon », etc., croyait que Salomon était réellement l'auteur de notre collection. Mais cette opinion, condamnée, nous venons de le voir, par le contenu même des poèmes, fut réfutée de bonne heure et ne trouva dès lors aucun défenseur sérieux. Cf. Huet, *Demonstr. evangel.,* IV; Neumann, *De Psalterio Salomonis,* Wittemberg 1687. Aucun dé-

tail, en effet, ne contient la plus petite allusion au roi Salomon. Peut-être est-ce le passage III Reg., IV, 32, qui a suggéré le titre « Psaumes de Salomon », ajouté, non par l'auteur lui-même, mais plus tard, sans qu'on puisse dire à quelle époque.

On ne peut désigner l'auteur que d'une manière générale et approximative. Il était Juif, et appartenait au parti pharisaïque, comme le montre sa vive polémique contre les Sadducéens, qui sont pour lui les « pécheurs » et les « transgresseurs » par excellence, tandis que les Pharisiens sont les « justes » et les « saints ». Ces derniers ont actuellement le dessous; leurs adversaires sont au pouvoir, riches et puissants. L'auteur devait habiter la Palestine, comme le prouvera ce que nous dirons de la langue primitive du livre; peut-être résidait-il à Jérusalem. Son œuvre donne de lui une idée favorable; c'était un homme pieux et humble. — On a parlé quelquefois de plusieurs auteurs distincts pour le recueil; mais cela ne paraît pas vraisemblable, tant il y a d'unité dans le style, l'esprit et les pensées.

VI. La langue primitive. — On ne possède aujourd'hui les Psaumes de Salomon qu'en grec. Auraient-ils été composés dans cet idiome? C'est ce qu'a pensé l'évêque d'Avranches, Huet, *loc. cit.* D'autres encore l'ont fait à sa suite, spécialement le Dr Hilgenfeld, qui leur attribue l'Égypte comme lieu d'origine. Mais il est, aujourd'hui, à peu près seul de son avis, car c'est presque à l'unanimité que les critiques déclarent qu'on doit regarder l'hébreu, ou tout au moins l'araméen, et non pas le grec, comme la langue originale. Le grec actuel n'est donc qu'une traduction faite de très bonne heure, ou pour les Juifs dispersés, ou pour les chrétiens, qui ne tardèrent pas à prendre goût à ces psaumes. A l'appui de ce fait, on allègue plusieurs preuves, « avec une entière certitude, » dit le Dr Kittel, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testam.*, Fribourg, 1899, t. II, p. 129. La première, qui est aussi la meilleure, consiste dans un coloris hébraïque très sensible. Le texte grec est tellement « maladroit », Reuss, *Gesch. der heiligen Schriften des A. T.*, 1881, p. 652, que l'hébreu apparaît pour ainsi dire à travers. Les temps des verbes, en particulier, ont été souvent mal rendus; parfois, dans un seul et même passage, on trouve de curieux exemples de cette confusion. Cf. III, 8-10; XVII, 8-12, etc. Il faut recourir à l'hypothèse d'un texte hébreu primitif pour expliquer ces difficultés. Voir Ryle et James, *loc. cit.*, p. LXXVII-LXXXVII. Il n'est donc pas possible de dire que nous avons ici de simples hébraïsmes, comme dans la traduction des Septante. En second lieu, nous avons vu que ces Psaumes avaient très probablement une destination liturgique; or, ce fait suppose aussi que l'hébreu était la langue originale.

VII. Bibliographie. — Indépendamment des ouvrages cités ci-dessus, voir G. Janonski, *Dissertatio de psalterio Salomonis,* Wittemberg, 1687; Migne, *Dictionnaire des apocryphes,* t. I, Paris, 1856, col. 939-956; J. Langen, *Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1866, p. 64-70; A. Carrière, *De Psalterio Salomonis,* in-8°, Strasbourg, 1870; A. Hilgenfeld, *Die Psalmen Salomo's deutsch übersetzt und aufs neue untersucht,* dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1871, p. 343-418; M. Vernes, *Histoire des Idées messianiques,* in-8°, Paris. 1874, p. 121-135; J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer,* in-8°, Greifswalden, 1874, p. 112-164; J. Girbal, *Essai sur les Psaumes de Salomon,* in-8°, Toulouse, 1887; B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel,* in-8°, Berlin, 1888, t. II, p. 448-456; O. Zöckler, *Die Apokryphen des Alten Testaments,* in-8°, Munich, 1891, p. 405-420; W. J. Deane, *Pseudepigrapha,* in-8°, Londres, 1891; E. Jacquier, *Les Psaumes de Salomon,* dans l'*Université catholique,* Lyon, 1893, p. XII, 94-131, 251-275; Frankenberg, *Die Datierung der Psalmen Salomo's, ein Beitrag zur jüdischen Geschichte,* in-8°, Giessen, 1896; Lévi, *Les dix-huit Bénédictions et les Psaumes de Salomon,* dans la *Revue des Études juives,* t. XXXII, Paris, 1896, p. 161-178; W. Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums,* 3e édit., Strasbourg, 1903, in-8°, p. 33-36; E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments... übersetzt und herausgegeben,* gr. in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 127-148. L. Fillion.

PTOLÉMAÏDE (Πτολεμαΐς), ville de Palestine, nommée primitivement Accho et plus tard Saint-Jean d'Acre. Elle reçut le nom de Ptolémaïde quand elle tomba en la possession de Ptolémée II Philadelphe, roi d'Égypte, et elle figure sous ce nom dans l'histoire des Machabées, I Mach., V, 15, 22, 55; X, 1, 39, 56, 57, 58, 60; XI, 22, 2, 4; XII, 45, 48; XIII, 12; II Mach., XIII, 24, 25, et dans l'histoire de saint Paul, Act., XXI, 7. Voir Accho, t. I, col. 108.

PTOLÉMAÏDIENS (grec : οἱ Πτολεμαεῖς; Vulgate : *Ptolemenses*), habitants de Ptolémaïde. I Mach., XII, 48; II Mach., XIII, 25. Voir Ptolémaïde.

PTOLÉMÉE (grec : Πτολεμαῖος; Vulgate : *Ptolemæus*), nom de plusieurs rois d'Égypte et de quatre autres personnages dans l'Écriture. Le nom grec signifie « belliqueux », de πτόλεμος, pour πόλεμος, « guerre ». On le trouve déjà dans l'Iliade, IV, 228. Voir W. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen,* 3e édit., t. II, p. 1271. Il devint surtout célèbre à partir d'Alexandre le Grand, lorsqu'un de ses généraux, Ptolémée, fils de Lagus, eut fondé la dynastie à laquelle on a donné son nom.

1° *Dynastie.* — Les Ptolémées ou Lagides ont régné en Égypte depuis la mort d'Alexandre le Grand jusqu'à la mort de Cléopâtre VI (323-30 avant J.-C.), où ce royaume devint province impériale romaine.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DE LA DYNASTIE DES LAGIDES

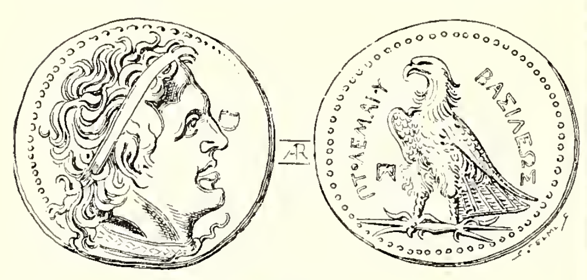
		Avant J.-C.
Ptolémée Ier Soter, satrape		323-305
Ptolémée Ier Soter, roi		305-285
Ptolémée II Philadelphe		285-247
Ptolémée III Évergète Ier		247-222
Ptolémée IV Philopator		222-204
Ptolémée V Épiphane		204-181
Ptolémée VI Philométor		181-146
Ptolémée VII Évergète II		170-117
Ptolémée VIII Eupator	Mort en	146
Ptolémée IX Néos Philopator	Mort en	130
Ptolémée X Philométor Soter II (Lathyros)		116-108
Ptolémée XI Alexandre Ier Philométor		108-88
Ptolémée X Soter II restauré		88-86
Ptolémée XII Alexandre II		80 (?)
Ptolémée XIII Philopator II Philadelphe Néos Dionysos (Aulétès)		81-58
Bérénice IV		58-55
Ptolémée XIII restauré		55-51
Cléopâtre VI Philopator		51-30
Ptolémée XIV Philopator		51-47
Ptolémée XV Philopator		47-44
Ptolémée XVI (César Philopator Philométor)		44-30
L'Égypte devient province impériale sous Auguste		30

2° *Bibliographie des Lagides.* — J. Vaillant, *Historia Ptolemæorum Ægypti regum ad fidem numismatum accommodata,* Amsterdam, 1701; J. J. Champollion-Figeac, *Annales des Lagides,* 2 in-8°, Paris, 1819-1820; A.-J. Letronne, *Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte pendant la domination des Grecs et des Romains,* in-8°, Paris, 1823; S. Sharpe, *History of Egypt under the Ptolemies and the Romans,* 2e édit., Londres,

1852; R. St. Poole, *The Ptolemies Kings of Egypt* (*Catalogue of the Greek Coins of the British Museum*), in-8°, Londres, 1882; Max L. Strack, *Die Dynastie der Ptolemäer,* in-8°, Berlin, 1897; J. N. Svoronos, Τὰ Νομίσματα τοῦ Κράτους τῶν Πτολεμαίων, 3 parties en 1 in-f°, Athènes, 1904; Paul M. Meyer, *Das Heerwesen der Ptolemäer und Römer in Aegypten*, in-8°, Leipzig, 1900; J. P. Mahaffy, *The Empire of the Ptolemies*, in-16, Londres, 1895; Id., *A History of Egypt under the Ptolemies* (t. IV de l'*History of Egypt* de Flinders Petrie), in-16, Londres, 1899; E. R. Bevan, *The House of Seleucus,* 2 in-8°, Londres, 1902; E. W. Budge, *History of Egypt from the end of the neolithic period to the death of Cleopatra,* t. VII et VIII, in-16, Londres, 1901; A. Bouché-Leclerq, *Histoire des Lagides,* 2 in-8°, Paris, 1903-1904; B. Niese, *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaeronea,* 3 in-8°, Gotha, 1893-1903.

F. VIGOUROUX.

1. PTOLÉMÉE Ier SOTER, roi d'Égypte, n'est pas nommé par son nom dans l'Écriture, mais Daniel prédit son avènement (fig. 186). Il était né vers 367 et,

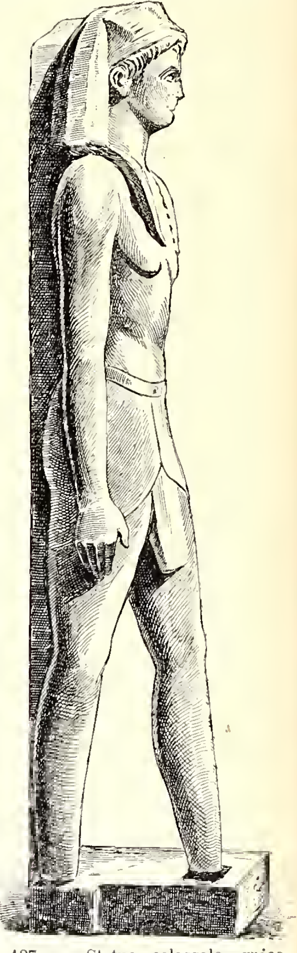


186. — Monnaie de Ptolémée Ier Soter.

Tête de Ptolémée Soter, à droite. Devant le nez une contre-marque. — ℞. ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ. Aigle debout sur un foudre, à gauche; dans le champ, à gauche, un monogramme.

quoiqu'il passât pour fils de Lagus, Macédonien de bonne naissance, on le croyait fils de Philippe, roi de Macédoine, et d'Arsinoé. Q. Curce, IV, VIII, 22; Pausanias, I VI, 2. Il jouit d'une grande faveur auprès d'Alexandre le Grand et il se distingua par sa bravoure et par son habileté militaire, dans la campagne de l'Inde en particulier. Arrien, *Anab.*, IV, 24, 25, 29; V, 13, 23, 24; VI, 5, 11; Q. Curce, VIII, X, 21; XIII, 13-27; XIV, 15; IX, V, 21. Après la mort d'Alexandre, il réussit à se faire donner le gouvernement de l'Égypte et chercha aussitôt à y établir solidement son pouvoir (323).

Il gouverna au nom de Philippe Arrhidée, frère idiot d'Alexandre le Grand, et d'Alexandre IV, fils d'Alexandre le Grand (fig. 187), de 323 à 316 avant J.-C., et au nom d'Alexandre IV seul de 316 à 311; il fut indépendant de 311 à 305, mais sans prendre le titre de roi, ce qu'il ne fit qu'en 305. Daniel avait prédit, XI, 3-4, qu'il serait un de ceux qui recevraient une part de l'empire d'Alexandre, quand cet empire serait divisé aux quatre vents du ciel. « Le roi du sud (c'est ainsi qu'est désigné le roi d'Égypte) deviendra fort, mais un de ses princes (Séleucus) sera fort aussi et celui-ci (Séleucus) deviendra plus fort que lui (Ptolémée Ier) et il aura la domination. » XI, 5. Ptolémée avait été en guerre avec Antigone, dit le Cyclope, un des généraux d'Alexandre, au sujet de la possession de la Syrie et de la Phénicie dont il s'était rendu maître en 320, après avoir réussi à s'emparer de la plus grande partie de l'Asie. Une grande bataille navale avait été livrée entre les troupes des deux rivaux dans les eaux de Salamine en Cypre. Les Égyptiens avaient été complètement battus (306). Antigone, fier de sa victoire, prit à cette occasion le titre de roi. Ptolémée, malgré sa défaite, se sentait encore fort; il l'imita et se déclara roi à son tour (305). Une tentative d'invasion de l'Égypte par Antigone échoua. — Quelques années auparavant, en 316, un autre général d'Alexandre, Séleucus, satrape de Babylone, traqué par Antigone, s'était réfugié en Égypte auprès de Ptolémée. Profitant de circonstances favorables, Séleucus avait repris, en 322, sa satrapie de Babylone, et son retour, d'après l'opinion commune, marque le commencement de l'ère des Séleucides (Ier octobre 312). En 302, Séleucus se ligua avec Ptolémée et quelques autres contre Antigone. Ce dernier fut vaincu et tué à la bataille d'Ipsus (301). Ptolémée n'avait pas pris part à la bataille. Aussi les coalisés ne lui rendirent-ils ni Cypre ni la Phénicie, et la Cœlésyrie fut attribuée à Séleucus, qui fonda aussitôt Antioche (300) et en fit sa capitale. Strabon, XVI, 4-5; Appien, *Syr.*, 57. Séleucus fut alors « plus fort » que Ptolémée. Celui-ci réussit à reprendre Cypre en 295, mais la Phénicie et la Cœlésyrie avec la Judée restèrent à Séleucus. En 284, Ptolémée abdiqua en faveur de son plus jeune fils, Ptolémée II Piladelphe, et il mourut environ deux ans après (283).



187. — Statue colossale gréco-égyptienne d'Alexandre IV à Karnak. D'après Mahaffy, dans Petrie, *History of Egypt*, t. IV, p. 37.

Dans une de ses expéditions en Syrie, à une date incertaine, mais probablement vers 320, Ptolémée avait mis à profit le repos imposé aux Juifs le jour du sabbat pour s'emparer de Jérusalem. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 21; *Ant. jud.*, XII, I, 1. Il traita d'ailleurs avec bienveillance les Juifs qu'il emmena captifs à Alexandrie et leur accorda dans sa capitale des privilèges avantageux qui y attirèrent volontairement un nombre croissant d'enfants d'Israël.

F. VIGOUROUX.

2. PTOLÉMÉE II PHILADELPHE (284-247), le plus jeune fils de Ptolémée Ier et son successeur (fig. 188), avait été proclamé roi par son père deux ans avant sa mort, afin de lui assurer ainsi sa succession. Sous son règne, la lutte recommença entre l'Égypte et la Syrie, par suite des intrigues de Magas, demi-frère de Ptolémée II par sa mère Bérénice et roi de Cyrène, avec Antiochus Ier Soter, son beau-père. Après plusieurs années de guerre entre la Syrie et l'Égypte, une partie des possessions d'Antiochus II Théos, petit-fils de Séleucus Ier Nicator, étaient tombées entre les mains des Égyptiens, et le roi de Syrie avait été obligé de faire la paix avec Ptolémée II et d'épouser sa fille Bérénice, en répudiant sa femme et sœur Laodice et en s'engageant à laisser le trône, non aux enfants qu'il

avait eus de Laodice, mais à ceux qui naîtraient de Bérénice. « Ptolémée Philadelphe, dit saint Jérôme, *In Dan.*, XI, 6, t. XXV, col. 560, voulant après plusieurs années mettre fin à une guerre importune donna en mariage sa fille Bérénice à Antiochus II (Théos), qui de sa première femme Laodice avait deux fils, Séleucus qui fut surnommé Callinicus, et un autre Antiochus. (Son père) la conduisit jusqu'à Péluse et lui donna pour dot une grande quantité d'or et d'argent, ce qui le fit appeler φερνοφόρος, c'est à dire *dotalis*, « qui dote ». Antiochus déclara qu'il faisait partager son royaume à Bérénice, et que Laodice n'avait plus que le rang de concubine, mais longtemps après, cédant à son amour pour Laodice, il la ramena dans le palais royal avec

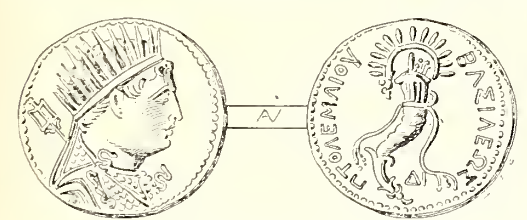


188. — Monnaie de Ptolémée II Philadelphe.

ΑΔΕΛΦΩΝ. Têtes accolées et diadémées, à droite, de Ptolémée II et d'Arsinoé. Derrière la tête du roi, un monogramme. — ℞. ΘΕΩΝ. Têtes accolées et diadémées, à droite, de Ptolémée Ier Soter et de Bérénice. Derrière la tête du roi, un fer de lance.

ses enfants. Celle-ci, redoutant l'esprit versatile de son mari et craignant qu'il ne reprît Bérénice, le fit empoisonner par ses serviteurs; Icadion et Gennée, princes d'Antioche, mirent à mort par ses ordres Bérénice et le fils qu'elle avait eu d'Antiochus, et elle établit roi son fils aîné Séleucus Callinicus à la place de son père. » Voir ANTIOCHUS II, t. I, col. 687. A l'époque du meurtre de Bérénice, son père était mort. Ptolémée II avait conservé les pays que lui avait laissés le traité de paix, la Phénicie et la Cœlésyrie. C'est sous son règne que fut commencée, d'après la tradition, la version grecque de l'Ancien Testament par les Septante. Voir SEPTANTE. F. VIGOUROUX.

3. PTOLÉMÉE III ÉVERGÈTE, fils aîné de Ptolémée II, lui succéda sur le trône (fig. 189). Il était frère de



189. — Monnaie de Ptolémée III Évergète.

Buste de Ptolémée III Évergète, radié, à droite. — ℞. ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ. Corne d'abondance radiée. Au bas dans le champ ΔΙ.

Bérénice, la victime de Laodice. Il voulut venger le meurtre de sa sœur et envahit la Syrie à la tête d'une puissante armée. « Il sortira un rejeton (Ptolémée III) de ses racines (de Ptolémée II), dit Daniel, XI, 7-9, il ira avec une grande armée, il entrera dans les places fortes du roi du nord (Antiochus II) et il en disposera à son gré et il se rendra puissant. Il enlèvera même et transportera en Égypte leurs dieux et leurs statues (*nesikêhem*), leurs objets précieux d'or et d'argent et pendant plusieurs années il sera plus fort que le roi du nord. Et celui-ci marchera *plus tard* contre le roi du midi (en Égypte), mais il reviendra dans son pays (en Syrie). »

« Après le meurtre de Bérénice, dit saint Jérôme, *In Dan.*, XI, 7-9, t. XXV, col. 560, son père Ptolémée Philadelphe étant mort en Égypte, son frère appelé aussi Ptolémée et surnommé Évergète lui avait succédé, troisième, dans son royaume, rejeton de sa racine... Il s'en alla avec une grande armée et il entra dans la province du roi du nord, c'est-à-dire de Séleucus, surnommé Callinicus, qui régnait en Syrie avec sa mère Laodice, et il les maltraita et il s'empara de force de la Syrie, de la Cilicie et des pays situés au delà du haut Euphrate et de l'Asie presque entière. Mais ayant appris qu'une sédition venait d'éclater en Égypte (cf. Justin, XXVII, I, 9), il ravagea le royaume de Séleucus et emporta quarante mille talents d'argent, des vases précieux, en même temps que les statues des dieux, au nombre



190. — Antiochus III le Grand, roi de Syrie. Musée du Louvre.

de deux mille cinq cents, parmi lesquels se trouvait le butin que Cambyse, après la prise de l'Égypte, avait emporté chez les Perses. »

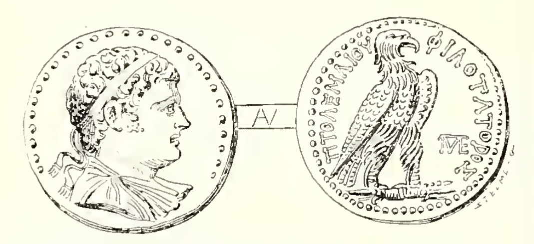
L'inscription d'Adulis, conservée par Cosmas Indicopleuste, *Patr. gr.*, t. LXVIII, col. 103-104; *Corpus inscript. græc.*, n. 5127, donne des détails analogues sur les résultats de la campagne de Ptolémée III en Syrie : « Le grand roi Ptolémée... s'étant rendu maître de tout le pays en deçà de l'Euphrate, et de la Cilicie, et de la Pamphylie et de l'Ionie et de l'Hellespont et de la Thrace..., franchit l'Euphrate, et ayant soumis la Mésopotamie et la Babylonie et la Susiane et la Perse et la Médie et tout le reste jusqu'à la Bactriane, et ayant recherché tous les objets sacrés emportés d'Égypte par les Perses et les ayant rapportés en Égypte avec tous les autres trésors provenant de ces lieux, il expédia des troupes par les fleuves creusés de mains d'homme... » Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, t. I, p. 261-262. C'est en reconnaissance du recouvrement des objets sacrés qu'avait emportés Cambyse que les Égyptiens donnèrent à Ptolémée III le surnom d'Évergète, « le Bienfaisant ». S. Jérôme, *ibid.* Cf. le décret de Canope, dans Bouché-Leclercq, *ibid.*, p. 267-272; texte

grec dans Mahaffy, *The Empire of the Ptolemies*, 1895, p. 227-239.

Après le retour de Ptolémée en Égypte, Séleucus parvint à reprendre une partie des provinces qu'il avait perdues, pendant que son ennemi restait « quelques années loin du roi du nord » Dan., XI, 8 (texte hébreu). Séleucus s'enhardit alors à tenter de reprendre la Cœlésyrie. « Le roi du nord, dit Daniel, XI, 9 (texte hébreu), marchera contre le royaume du roi du midi (l'Égypte), mais (il sera défait et) retournera dans son royaume. » Séleucus fut complètement battu et obligé de se retirer à Antioche. Justin, XXVII, 2, 5. Son frère Antiochus Hiérax se fit alors proclamer roi en Asie Mineure, et Ptolémée III, sans poursuivre son succès, laissa les deux frères se faire la guerre entre eux, se contentant pour son compte de travailler à faire fleurir la paix dans son royaume. Il se montra bienveillant envers les Juifs et fit offrir des sacrifices dans le temple de Jérusalem. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 5. Cf. *Ant. jud.*, XII, IV. Il mourut en 221 et sa mort offrit à Antiochus III (fig. 190), qui venait de monter sur le trône de Syrie une occasion favorable pour attaquer l'Égypte dès le commencement du règne de Ptolémée IV.

C'est peut-être sous le règne de ce roi que le petit-fils de l'auteur de l'Ecclésiastique, étant allé en Égypte, comme il nous l'apprend lui-même dans le Prologue de ce livre, traduisit en grec le livre de son grand-père Ben Sirach. Comme il y a deux rois d'Égypte qui ont été surnommés Évergète, Ptolémée III et Ptolémée VII, dit aussi Physcon, frère de Ptolémée Philométor, les commentateurs placent le voyage du traducteur, les uns sous Ptolémée III, les autres sous Ptolémée VII. F. VIGOUROUX.

4. PTOLÉMÉE IV PHILOPATOR, roi d'Égypte, fils aîné et successeur de Ptolémée III Évergète (222-204), fut un prince efféminé et dégradé, qui déploya cependant une certaine énergie en quelques circonstances (fig. 191). Les principaux événements de son règne et



191. — Monnaie de Ptolémée IV Philopator.

Buste de Ptolémée IV, à droite, diadémé. — ℞. ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΦΙΛΟΠΑΤΡΟΣ. Aigle debout sur un foudre à droite; devant lui, un monogramme.

ses guerres avec la Syrie sont décrits dans Daniel, XI, 10-12. Voir ANTIOCHUS III, t. I, col. 688-689. Il remporta sur Antiochus à Raphia une grande victoire qui le remit en possession de la Cœlésyrie. Ce fut à cette occasion qu'il put aller à Jérusalem. D'après le troisième livre des Machabées, Ptolémée IV offrit des présents au vrai Dieu, mais il voulut entrer, malgré le grand-prêtre, dans le Saint des Saints. A cette nouvelle, toute la ville se souleva, et le roi, frappé d'une terreur miraculeuse, fut emporté évanoui par ses gardes. De retour à Alexandrie, irrité de ce qui était arrivé, il voulut forcer les Juifs de la ville à honorer ses dieux, sous peine d'être écrasés par les éléphants dans l'Hippodrome de la ville. Au lieu d'écraser les Juifs, les éléphants se retournèrent contre les soldats du roi, qui s'empressa de révoquer ses ordres. III Mach., I-VII. Eusèbe parle du massacre de soixante mille Juifs par ce prince. Le récit du troisième livre des Machabées ne saurait être pris à la lettre, mais il doit avoir un certain fond de vérité, puisque Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 5, atteste que les Juifs célébraient une fête en souvenir de ces événements. Voir MACHABÉES (LIVRES APOCRYPHES DES), t. IV, col. 499. Ptolémée IV passa les dernières années de sa vie dans l'oisiveté, occupé seulement à satisfaire les plus basses et les plus honteuses passions. Il mourut en 204. Justin, XXX, 2; S. Jérôme, *In Dan.*, XI, 13, t. XXV, col. 562. F. VIGOUROUX.

5. PTOLÉMÉE V ÉPIPHANE, roi d'Égypte, fils unique de Ptolémée IV (204-181) (fig. 192). Il n'avait que quatre



192. — Monnaie de Ptolémée V Épiphane.

Buste de Ptolémée V, à droite, diadémé et radié; derrière le cou un fer de lance. — ℞. ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ. Corne d'abondance. Dans le champ, deux astres et un monogramme.

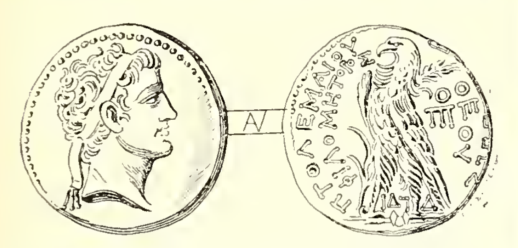
ou cinq ans quand il succéda à son père. Antiochus III voulut profiter de cette circonstance pour se venger de l'échec que lui avaient infligé les Égyptiens. Il fut d'abord victorieux, Dan., XI, 13-15, mais l'intervention des Romains l'arrêta au milieu de ses victoires. Voir ANTIOCHUS, III, t. I, col. 689-690. Le roi de Syrie fit la paix avec Ptolémée V et lui donna en mariage sa fille Cléopâtre, Dan., XI, 17, qui reçut en dot la Palestine et les autres provinces conquises sur l'Égypte. Josèphe



193. — Ptolémée V Épiphane, en habits sacerdotaux, offrant de l'encens aux dieux. D'après E. A. W. Budge, *A History of Egypt*, t. VIII, 1902, p. 19.

Ant. jud., XII, IV, 1; Polybe, XVIII, 51. Antiochus avait compté sur elle pour exercer son influence sur le roi d'Égypte. Ses calculs furent déjoués. Cléopâtre prit le parti de son mari contre son père et l'encouragea à rester fidèle aux Romains dont l'alliance paralysait toutes les entreprises de la Syrie contre lui. Les provinces contestées restèrent néanmoins sous la domination d'Antiochus III jusqu'à sa mort (187). Ptolémée V préparait une expédition pour les reprendre sur le nouveau roi de Syrie, Séleucus IV Philopator, lorsqu'il périt par le poison, d'après plusieurs historiens, cf. S. Jérôme, *In Dan.*, XI, 20, t. XXV, col. 565, laissant la mémoire d'un prince impopulaire, indolent et vicieux. La célèbre inscription trilingue connue sous le nom de Pierre de Rosette, découverte en 1799 par un officier français pendant l'expédition d'Égypte, et conservée aujourd'hui au British Museum à Londres, qui a donné à Champollion la clef de l'écriture hiéroglyphique, fut gravée en l'honneur de Ptolémée V pour célébrer la fête de son intronisation à Memphis et ordonner qu'une statue lui serait dressée dans tous les temples du pays (fig. 193). F. VIGOUROUX.

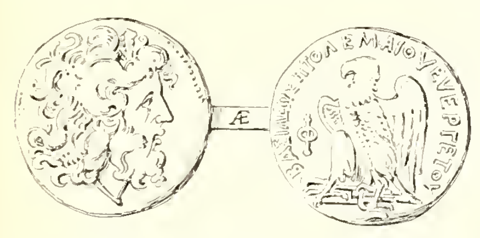
6. PTOLÉMÉE VI PHILOMÉTOR, roi d'Égypte (fig. 194), succéda à son père, étant encore en bas âge



194. — Monnaie de Ptolémée VI Philométor.

Tête diadémée de Ptolémée Philométor, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΦΙΛΟΜΗΤΟΡΟΣ ΘΕΟΥ. Aigle debout, à gauche, sur un foudre et portant un épi. Dans le champ, lettre et monogramme.

(181-146). Il pouvait avoir environ six ans. Sa mère Cléopâtre gouverna le royaume en son nom et vécut en paix jusqu'à sa mort avec la Syrie dont elle était originaire (173). Mais à peine eut-elle fermé les yeux que l'eunuque Eulæus et l'affranchi syrien Lenæus qui exercèrent le pouvoir au nom du jeune Ptolémée VI, cherchèrent à reconquérir la Cœlésyrie et la Judée. Polybe, XXVII, 19; Diodore de Sicile, XXX, 2;



195. — Monnaie de Ptolémée VII Physcon Évergète II.

Tête de Jupiter Ammon, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΕΥΕΡΓΕΤΟΥ. Aigle debout à droite sur un foudre et portant un bâton. Dans le champ Φ.

16. Antiochus IV Épiphane était alors devenu roi de Syrie. Voir ANTIOCHUS IV, t. I, col. 693. Il se hâta d'attaquer l'Égypte avant que les Égyptiens eussent achevé leurs préparatifs, II Mach., IV, 21; cf. I Mach., I, 17, et il les défit entre Péluse et le mont Casius (171). Le jeune Ptolémée tomba entre ses mains, Dan., XI, 22; S. Jérôme, *In Dan.*, XI, 22, t. XXV, col. 566; Polybe, XXVIII, 7, 16; Diodore de Sicile, XXX, IV, 1 et 2, on ne sait de quelle manière. Antiochus devenait par là même maître de l'Égypte; il se rendit à Memphis et s'y fit proclamer roi. Mais la population d'Alexandrie refusa de le reconnaître comme tel; elle conféra la dignité royale au frère cadet de Philométor qui prit le titre d'Évergète et est connu sous le nom de Ptolémée Physcon Évergète II (fig. 195).

Cet événement fournit au roi de Syrie un prétexte pour marcher contre Alexandrie, soi-disant pour rétablir Philométor sur le trône. Il assiégea la ville, mais sans succès, et il se détermina quelque temps après à retourner en Syrie, en laissant une forte garnison à Péluse. Quand il se fut éloigné, Philométor s'entendit avec son frère et sa sœur Cléopâtre (fig. 196) qu'il avait



196. — Monnaie de Cléopâtre II.

Tête de Cléopâtre II, en Isis, avec de longues tresses attachées par des épis, à droite. — ℞. ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ. Aigle aux ailes éployées, sur un foudre, à gauche. — Elle épousa successivement ses deux frères.

épousée et ils convinrent de régner conjointement (fig. 197). Polybe, XXXIX, VIII, 4; Tite Live, XLV, 11. Cet accord ramena Antiochus en Égypte. Au commencement du printemps 168, il se mit en route, et envoya sa flotte en Cypre; l'île lui fut livrée par la trahison de Ptolémée Macron. II Mach., X, 13. Lui-même se dirigea vers la vallée du Nil. Philométor envoya des ambassa-

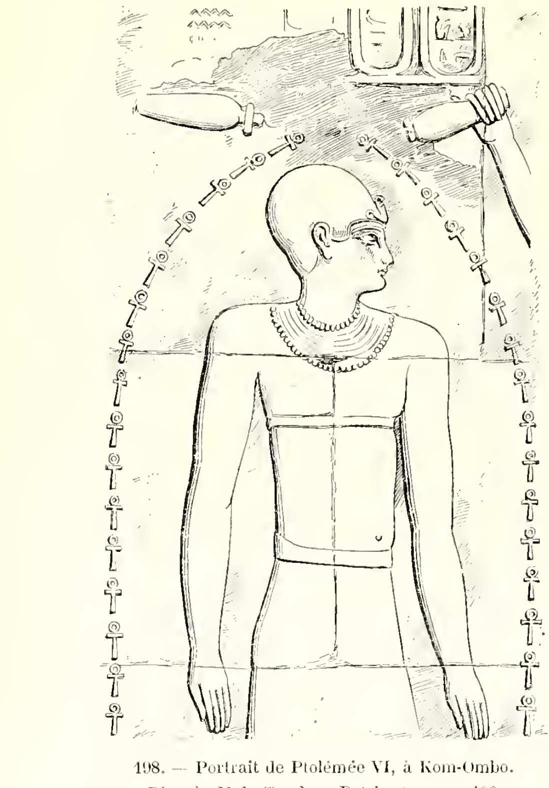


197. — Ptolémée VI, son frère Ptolémée VII et leur sœur Cléopâtre, rois d'Égypte. Temple de Deir-el-Medinéh. D'après Mahaffy, dans Petrie, t. IV, p. 170.

deurs au-devant de lui à Rhinocolure. Le roi syrien formula de nouvelles demandes : la possession de Cypre, celle de la bouche pélusiaque du Nil avec Péluse, etc. Comme les rois égyptiens ne lui donnèrent pas de réponse au temps qu'il avait fixé, il marcha contre Alexandrie par Memphis. Près de six mois s'étaient écoulés depuis son départ de Syrie quand il arriva près de la capitale des Lagides. Un coup de théâtre

mit fin à sa marche victorieuse. L'envoyé de Rome, Popilius Lœnas, l'arrêta à Éleusis près d'Alexandrie et, l'enfermant dans un cercle qu'il traça autour de lui, l'obligea à promettre de retourner immédiatement en Syrie, ce qu'il fit (juin 168). Il dut aussi retirer sa flotte de Cypre. Polybe, XXIX, 27; Tite Live, XLV, XI, 8-XII, 8; Diodore; XXXI, 2; Velléius Paterculus, I, 10; Appien, *Syr.*, 66; Justin, XXXIV, III, 1-4; Valère Maxime, VI, 3. En quittant l'Égypte, Antiochus IV s'arrêta à Jérusalem et se vengea aux dépens des Juifs des humiliations qu'il venait de subir de la part des Romains.

Ptolémée Philométor, au contraire, se montra bienveillant pour les Juifs de ses États et c'est sous son règne qu'Onias IV éleva dans le nome d'Arabie, à Léontopolis, près d'Héliopolis (vers 154), un temple rival



198. — Portrait de Ptolémée VI, à Kom-Ombo. D'après Mahaffy, dans Petrie, t. IV, p. 180.

de celui de Jérusalem. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, III, 1. Les commentateurs placent communément sous le règne de Ptolémée Philométor le voyage de Dosithée qui apporta en Égypte la lettre des *phurim*, c'est-à-dire probablement la traduction du livre d'Esther en grec. Voir CLÉOPÂTRE 2, t. II, col. 805; DOSITHÉE, t. II, col. 1494.

Après la mort ignominieuse d'Antiochus Épiphane, Ptolémée VI eut à combattre contre son propre frère qui était devenu roi de la Cyrénaïque, mais voulait s'emparer en plus de l'île de Cypre. Il arrêta son ambition et songea alors à la Syrie. Pendant le règne du jeune Antiochus Eupator, il semble avoir pris parti pour Philippe le Phrygien (voir col. 266) contre le régent du royaume séleucide, Lysias. Cf. II Mach., IX, 29. Lorsque Démétrius Ier eut fait périr Eupator, le roi d'Égypte prit d'abord parti pour Alexandre Balas, le rival de Démétrius, en haine de ce dernier qui avait essayé de s'emparer de Cypre. Alexandre Balas battit et tua Démétrius Ier. Philométor s'entendit alors avec le vainqueur et lui donna sa fille Cléopâtre en mariage à Ptolémaïde (150). I Mach., X, 51-58. Mais il cherchait par là à faire valoir ses droits sur la Syrie. Cf. I Mach., XI, I, 10. Il eut à se plaindre d'Alexandre, qui attenta à sa vie, cf. I Mach., XI, 10, ce qui le fit tourner en faveur de Démétrius II, le compétiteur d'Alexandre Balas; il enleva sa fille Cléopâtre à Alexandre et la donna à son rival (147). La Syrie fut soumise en peu de temps par le roi d'Égypte et il fut couronné roi d'Asie à Antioche. I Mach., XI, 13. Mahaffy, *The Empire of the Ptolemies*, 1895, p. 366. Alexandre fit de vaines tentatives pour recouvrer le royaume; il fut battu par les armées réunies de Philopator et de Nicator et périt peu après en Arabie. Voir DÉMÉTRIUS II NICATOR, t. II, col. 1362. Ptolémée VI devait le suivre de près dans la tombe (145). Grièvement blessé à la tête dans la bataille, les médecins essayèrent de le trépaner, mais il mourut pendant l'opération, la 36e année de son règne. Tite Live, *Epist.*, LII. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 8.

Ptolémée Philométor (fig. 198) est, avec son frère Ptolémée VII Physcon, le dernier roi d'Égypte nommé dans les Saintes Écritures. F. VIGOUROUX.

7. PTOLÉMÉE VII PHYSCON ÉVERGÈTE II, roi d'Égypte (170-117). Ptolémée Physcon (fig. 195) est mentionné I Mach., XV, 16, comme le destinataire d'une lettre qui lui fut adressée de la part des Romains par le consul Lucius en faveur des Juifs. Voir LUCIUS, t. IV, col. 409. C'est peut-être aussi de lui qu'il est question dans le Prologue de l'Ecclésiastique. Voir plus haut, col. 851. Sur son règne, voir PTOLÉMÉE VI.

F. VIGOUROUX.

8. PTOLÉMÉE, fils de Dorymine. I Mach., III, 38 (et dans le texte grec de II Mach., IV, 45); cf. Polybe, V, 61. On l'identifie communément avec le Ptolémée qui est surnommé Macron (*Macer*, dans la Vulgate), Voir t. IV, col. 479. II Mach., X, 12. Cette identification n'est pas sans souffrir quelques difficultés. D'après Athénée, VI, p. 246, le Ptolémée qui fut gouverneur de Cypre pendant la minorité de Ptolémée Philométor et qu'on confond avec le Ptolémée de I Mach., III, 38, était fils d'Agésarque et non de Dorymine. Si Athénée donne le véritable nom de son père et si ce nom et celui de Dorymine ne désignent pas un même personnage, Ptolémée fils d'Agésarque est alors le Ptolémée Macron de II Mach., X, 12, et distinct du Ptolémée de I Mach., III, 38, mais il est possible que Dorymine et Agésarque soient une seule et même personne. Cf. I Mach., III, 38 et II Mach., X, 13.

Ptolémée surnommé Macron, mégalopolitain d'origine, fut gouverneur de l'île de Cypre au nom de Ptolémée Philométor encore mineur, et il remplit d'abord fidèlement ses fonctions. Polybe, XXVII, 12. Mais la lutte était vive à cette époque entre les Séleucides et les Lagides, et les sujets des uns et des autres passèrent quelquefois du camp égyptien au camp syrien et réciproquement. Après avoir servi le roi d'Égypte, le gouverneur de Cypre se mit au service d'Antiochus IV Épiphane; il devint son favori et en reçut le gouvernement de la Phénicie et de la Cœlésyrie. II Mach., VIII, 8; X, 11-12. Ptolémée (fils de Dorymine) profita de son crédit auprès du roi pour protéger le grand-prêtre juif usurpateur Ménélas (t. IV, col. 964), qui avait acheté son concours à prix d'argent. II Mach., IV, 45-50. Il fut un des fauteurs de la persécution syrienne contre les Juifs. II Mach., VI, 8. (La Vulgate et plusieurs manuscrits grecs, comme le texte de l'édition romaine des Septante, portent « les Ptolémées » au pluriel, mais la vraie leçon paraît bien être « Ptolémée » fils de Dorymine, au singulier. O. Fr. Fritzsche, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocryphen*, IV, Lief., 1857, p. 111-112.) Lorsque Judas Machabée eut remporté ses premières victoires contre les Syriens, Lysias choisit pour combattre les Juifs Ptolémée fils de Dorymine, avec Nicanor et Gorgias. I Mach., III, 38. Ils furent battus par les Juifs

(108), mais nous ne savons rien de particulier sur la conduite de Ptolémée dans cette guerre. Il paraît seulement avoir compris l'inutilité de la violence contre Israël. Nous apprenons par II Mach., x, 13, qu'à l'avènement du roi mineur Antiochus Eupator au trône d'Antioche, Ptolémée (Macron) était animé de sentiments conciliants à l'égard des Juifs. Ce fut la cause de sa chute. Ses ennemis en profitèrent pour le perdre : on l'accusa de trahison et ne pouvant supporter sa disgrâce, il s'empoisonna. « Ptolémée, surnommé Macron, dit le texte grec, avait été le premier à observer la justice envers les Juifs à cause des violences qu'ils avaient subies et s'était efforcé de gouverner pacifiquement. Mais pour cela même il fut accusé par des amis (du roi) auprès d'Eupator et comme il s'entendait partout appeler traître, parce qu'il avait abandonné Cypre que Philométor lui avait confiée et qu'il était passé (dans le parti) d'Antiochus Épiphane, n'ayant plus qu'un pouvoir sans honneur, il perdit courage et prenant du poison, il s'ôta la vie. » F. VIGOUROUX.

9. **PTOLÉMÉE,** fils d'Abobi, gendre de Simon Machabée. Il était fort riche et avait reçu le gouvernement de Jéricho et de son territoire. Il conçut le projet de devenir maître de la Judée et pour le réaliser, ayant reçu son beau-père dans la petite forteresse de Doch (t. II, col. 1454), il le mit traîtreusement à mort avec ses deux fils Mathathias et Judas, à la fin d'un grand festin. Un troisième fils de Simon, Jean, surnommé Hyrcan (t. III, col. 1154), n'avait pas accompagné son père à Jéricho et se trouvait alors à Gazara (Gazer, t. III, col. 126). Son beau-frère expédia des émissaires dans cette ville pour le mettre à mort, mais heureusement prévenu à temps de la mort de son père et de ses frères et du danger qui le menaçait, Jean fit saisir et exécuter ses assassins à leur arrivée. Pendant ce temps, Ptolémée demandait des secours au roi de Syrie, pour prendre possession de la Judée et essayait de se rendre maître de Jérusalem. I Mach., XVI, 14-22. L'auteur de I Mach. ne nous apprend plus rien sur cet ambitieux, mais Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VII, 4; VIII, 1, ajoute que Jean Hyrcan alla l'assiéger dans sa forteresse de Doch, d'où Ptolémée s'échappa finalement pendant l'année sabbatique, et se réfugia auprès de Zénon Cotilas, prince (τυραννεύοντα) de Philadelphie. Cf. *Bell. jud.*, I, II, 3-4. Contrairement au récit de I Mach., Josèphe suppose que Ptolémée avait conservé ses deux beaux-frères comme otages, ainsi que leur mère, et qu'il se servit de sa belle-mère, qu'il exposait aux coups des assaillants, pour ralentir les attaques de Jean Hyrcan; il explique ainsi les longueurs du siège. L'auteur sacré ne parle point de la mère de Jean et il raconte que ses frères avaient été tués en même temps que leur père, comme on l'a vu plus haut, et non après que le siège eut été levé, comme le dit le récit de Josèphe, qui ne fait d'ailleurs jouer aucun rôle dans le siège à Mathathias et à Judas, ce qui confirme indirectement le récit des Machabées, qui est seul exactement historique. F. VIGOUROUX.

PUBERTÉ, âge auquel le jeune homme ou la jeune fille deviennent aptes à la vie conjugale. — Cet âge vient plus tôt dans les pays chauds que dans les autres. Chez les Juifs, il était fixé à treize ans et un jour pour les garçons, à douze ans et un jour pour les filles. Si alors les signes de la puberté étaient constatés, on déclarait les jeunes gens *gedolim* et *gedolôṭ*, c'est-à-dire « grands, majeurs ». S'il en était autrement, ils pouvaient rester mineurs jusqu'à dix-neuf ans et onze mois; mais c'est seulement à trente-cinq ans et un jour qu'on les déclarait, s'il y avait lieu, impropres au mariage. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 519, 520. On se mariait, en général, à un âge très jeune. Le jeune homme nubile était appelé *'élém*, νεανίας, *adolescens*. C'est le nom qui est attribué au jeune David, I Reg., XVII, 56, et au jeune page de Jonathas. I Reg., XX, 22. Sur la jeune fille nubile, voir 'ALMAH, t. I, col. 391, 392. — Il est plusieurs fois parlé de la « femme de la jeunesse », *'éšeṭ ne'ûrim*. Prov., II, 17; V, 18; Ezech., XXIII, 3, 8, 21; Jo., I, 18; Mal., II, 14, etc. Les Septante traduisent par γυνὴ νεότητος, et la Vulgate ordinairement par *uxor pubertatis*, « femme de la puberté », expression exacte quant au fond, car il s'agit ici de la première union, de celle qui a été contractée par les époux à un âge encore tendre, dès qu'ils ont été nubiles. — Dans le Lévitique, XIX, 20, la Vulgate appelle simplement *nubilis*, « en âge d'être mariée », une esclave *néḥĕrefeṭ le'iš*, « fiancée à un homme », διαπεφυλαγμένη ἀνθρώπῳ, « réservée à un homme ». H. LESÊTRE.

PUBLICAINS (grec : τελῶναι; Vulgate : *publicani*), nom qui sert à désigner, soit dans la littérature classique, soit dans les trois premiers évangiles, avec la nuance importante qui sera indiquée plus bas, ceux qui levaient les divers genres d'impôts chez les Romains. Le nom grec vient de τέλος, « impôt, taxe »; le nom latin dérive du mot *publicum*, employé comme synonyme de *vectigal*, ou dans le sens de trésor public, Tite-Live, XXXII, 7, parce que les sommes perçues par les agents en question étaient versées dans le trésor de l'État.

1° *Les publicains en général.* — A Rome, sous l'empire comme au temps de la république, la perception des impôts ne se faisait pas au moyen d'une administration spéciale, à la solde et sous le contrôle direct de l'État, mais au moyen d'une mise à ferme, qui trouvait de nombreux candidats, car l'opération permettait presque infailliblement d'obtenir de gros bénéfices. Voir IMPÔTS, t. III, col. 851-853. Les *publicani* étaient donc ceux qui affermaient le droit de lever, dans une région déterminée, la totalité des impôts, ou du moins telle ou telle catégorie spéciale d'impositions, par exemple, la taxe de pacage, *scriptura*, la dîme, *decuma*, les droits de douane, *portoria*, etc. *Publicani... dicuntur qui publica vectigalia habent conducta. Digest.*, XXXIX, 4. La somme à verser dans la caisse publique étant considérable, il fallait être très riche pour prendre les impôts à bail; aussi les *publicani* appartenaient-ils généralement à l'ordre des chevaliers Le fermage avait lieu par la voie des enchères publiques, au profit de celui qui offrait le prix le plus élevé. Souvent, un seul capitaliste était incapable de verser la somme requise; on formait alors des sociétés vectigaliennes, *societates publicanorum*, *Digest.*, XVII, 2; Cicéron, *Pro Sextio*, IV, 32, dont les membres, au moment où l'on partageait les bénéfices, recevaient une quote-part proportionnée à leur cotisation. Ces sociétés étaient présidées à Rome par un *magister;* en province, par un *pro magister*. Cicéron, *Ad Div.*, XIII, 9; *Ad Attic.*, V, 15; Tite-Live, XXIII, 48-59. La durée du fermage était de cinq ans au temps de l'empire, et l'exécution du contrat commençait le 15 mars. — On comprend sans peine que ce système de perception des impôts était très vicieux en lui-même, et ouvert aux plus criants abus. Aussi ne manqua-t-il pas de porter ses fruits : la vexation, le vol, la fraude, les brutalités de tout genre. L'État y avait un grand avantage, puisqu'il évitait ainsi les frais de perception; mais, par contre, les contribuables étaient livrés à l'arbitraire d'une levée d'impôts non réglée par la loi, et organisée uniquement dans l'intérêt des adjudicataires. Cf. Tite Live, XLV, XVIII, 4. Les *publicani* devaient tout naturellement songer à lever sur les particuliers des sommes supérieures à celles qu'ils s'étaient eux-mêmes engagés à payer, car ils étaient personnellement responsables des contributions qui ne rentraient pas, et tenus de les acquitter à leurs propres dépens.

Ce sont ces fermiers généraux qui recevaient à proprement parler le titre de *publicani*. Ils avaient sous leurs ordres un nombre considérable d'agents inférieurs, nommés en latin *portitores, exactores,* qui exerçaient à peu près les fonctions de nos douaniers, et qui étaient attachés à des stations déterminées : sur les ponts, aux carrefours des routes, à la porte des villes, près des lieux de débarquement. Cf. Matth., IX, 1, 9. Ces sous-agents, qui traitaient directement avec les contribuables, n'imitaient que trop la conduite odieuse et tout spécialement les concussions de leurs chefs, d'autant mieux que leur recrutement avait lieu dans de mauvaises conditions, et que, ayant souvent une part des profits dans les perceptions, ils ne craignaient pas de surtaxer les objets soumis à la douane. Aussi le sentiment populaire leur était-il partout défavorable; on se plaignait d'eux de tous côtés. Cf. *Digest.,* XXXIX, 4. D'après Stobée, *Serm.,* II, 34, les *portitores* étaient comme les ours et les loups de la société humaine; cf. Théocrite, *Char.,* 7. La locution Πάντες τελῶναι πάντες ἅρπαγες, « Tous les publicains sont des voleurs », était devenue de bonne heure proverbiale. Cicéron, dans une lettre à son frère, *Ad Quint.,* I, I, 11, avoue que le public se plaignait moins encore des *portoria,* quoique si lourds, que des *injuriæ portitorum*. Il dit ailleurs, *De Offic.,* I, 42, que la profession de publicain était la pire de toutes. Et il n'y avait pratiquement aucun recours contre leurs procédés vexatoires, car, dans les provinces surtout, les autorités romaines, qui auraient dû réprimer les abus, étaient souvent de connivence avec les publicains pour dépouiller le public, sous le prétexte de percevoir les impôts. Voir Tacite, *Ann.,* XIII, 50.

2° *Les publicains dans les Évangiles.* — Remarquons d'abord qu'à l'époque de Notre-Seigneur la Palestine dépendait de trois juridictions différentes au point de vue politique, et par conséquent sous le rapport des impôts. La Judée et la Samarie étaient sous la domination directe de Rome et étaient gouvernées par le procurateur romain; la Galilée et la Pérée appartenaient à Hérode Antipas; la Trachonitide, l'Abilène et l'Iturée, à son frère Philippe. Cf. Luc., III, 1. En Judée et en Samarie, les impôts étaient donc levés pour le compte de Rome; dans les autres districts, pour celui des deux tétrarques. Sur ces divers territoires, il y avait de nombreux collecteurs d'impôts. Des deux publicains qui sont mentionnés nommément dans l'Évangile, l'un, Lévi ou l'apôtre saint Matthieu, dont le bureau était à Capharnaüm, près du port, Matth., IX, 1, 9, levait la taxe au nom d'Hérode Antipas; l'autre, Zachée, à Jéricho, Luc., XIX, au nom du gouverneur romain.

La mention fréquente des publicains par les Évangélistes indique quelle grande place cette catégorie d'hommes tenait dans la vie sociale de la Palestine. Dans le Nouveau Testament, les synoptiques sont seuls à les mentionner, encore ne parlent-ils pas des *publicani* proprement dits, c'est-à-dire des entrepreneurs généraux, mais des simples *portitores,* auxquels la Vulgate donne improprement le nom de « publicains »; le grec les nomme toujours τελῶναι. Il existe tout au plus une exception à cette règle : Luc., XIX, 2, Zachée est nommé ἀρχιτελώνης, Vulgate, *princeps publicanorum,* et il est fort possible qu'il ait été lui-même adjudicataire des impôts pour tout le district de Jéricho. Cette ville, en effet, était une station importante de douanes, à cause du grand commerce de baume dont elle était le centre.

Dans les Évangiles aussi, on trouve plusieurs allusions aux extorsions injustes et à la violence des publicains. Jean-Baptiste, interrogé par quelques-uns d'entre eux sur la manière dont ils devaient faire pénitence, leur répondit : « Ne faites rien de plus que ce qui vous a été prescrit, » Luc., III, 13, c'est-à-dire : n'exigez rien au delà de la taxe légitime. Zachée, prenant en face de Jésus de généreuses résolutions, promet, s'il a fait tort à quelqu'un, de restituer au quadruple. Luc., XIX, 8. Dans ce second texte, l'équivalent grec de *defraudavi* de la Vulgate est συκοφαντεῖν, extorquer de l'argent au moyen de fausses accusations. Les *portitores* recouraient donc au chantage, accusant à faux les gens d'avoir fraudé, pour obtenir d'eux des sommes plus considérables. Leur conduite est surtout stigmatisée, dans les Évangiles synoptiques, par la manière perpétuelle dont le peuple les associait soit aux pécheurs en général, cf. Matth., IX, 10, 11; XI, 19; Marc., II, 15-16; Luc., V, 30; VII, 29-30; XV, 1; XVIII, 11, etc., soit en particulier aux femmes publiques, Matth., XXI, 31-32, et aux païens, Matth., XVIII, 17, c'est-à-dire aux êtres les plus odieux d'après les principes israélites.

C'est que, dans les divers districts de la Palestine, les collecteurs subalternes des impôts étaient le plus souvent Juifs eux-mêmes. Cf. Matth., IX, 9; Luc., III, 12 et XIX, 2; Josèphe, *Ant.,* II, XIV, 4. Or, spécialement en Judée, ce fait les rendait doublement méprisables aux yeux de leurs compatriotes, parce qu'ils avaient, par leurs fonctions mêmes, indépendamment de leur rapacité, le tort impardonnable de servir d'instruments aux Romains, les puissants ennemis de la cause théocratique. On les regardait donc, non seulement comme des hommes avides, qui songeaient avant tout à leurs intérêts personnels, mais aussi comme des traîtres et des renégats sous le rapport politique et religieux. En effet, à ce dernier point de vue, plus d'un Israélite se posait au fond de sa conscience, lorsqu'il s'agissait de se mettre en règle avec les publicains, cette question qui fut adressée un jour à N.-S. Jésus-Christ, Matth., XXII, 17 : « Est-il permis de payer le tribut à César? » Le payer, n'était-ce pas substituer une royauté païenne à celle du Seigneur? Les publicains étaient donc particulièrement abhorrés en Palestine, comme on le voit par les écrits talmudiques. On les bannissait impitoyablement de la société des gens honnêtes, Luc., VII, 34; on regardait comme une chose inconvenante de manger et de boire avec eux, Matth., IX, 11; Marc., II, 16; Luc., V, 30; ils n'avaient pas le droit d'être juges ou témoins dans les procès. Les rabbins allaient jusqu'à affirmer que le repentir, et par conséquent le salut des publicains, sont impossibles, *Baba Kama,* 94 *b;* ils les rangeaient parmi les voleurs et les assassins. *Nedar.,* III, 4, 1. Les publicains étaient donc excommuniés de fait. Cf. Lightfoot, *Opera omnia,* Utrecht, 1599, t. II, p. 295-296, 344, 502-503, 555. Leur famille était regardée comme déshonorée. Il était interdit d'accepter leurs aumônes et même de changer de la monnaie chez eux, leur argent étant souvent le produit du vol. *Baba Kama,* 10, 1. Au contraire, il était permis de les tromper le plus possible; par exemple, en déclarant que les objets soumis à la douane étaient destinés au Temple, en faisant passer un esclave pour un fils, etc. Le Talmud ne se montre indulgent à leur égard que lorsqu'ils diminuaient les taxes pour leurs compatriotes. *Sanhedr.,* 25, 2. Ainsi traités en parias, les publicains n'avaient d'autre ressource que de s'associer étroitement entre eux ou à d'autres parias, et c'est précisément pour ce motif qu'ils sont si fréquemment rapprochés des pécheurs dans les Évangiles. On ne pouvait les fréquenter sans se compromettre; aussi les Pharisiens ne pardonnaient-ils pas à Jésus-Christ les relations qu'il avait avec eux et les sentiments de bienveillance qu'il leur témoignait. Cf. Matth., IX, 10-11; XI, 19; Marc., II, 15-16; Luc., V, 29-30; VII, 34; XV, 1; XIX, 1-10. Bien plus, Jésus lui-même, malgré sa bonté pour les pécheurs, employait parfois envers les publicains le langage sévère de ses compatriotes. Cf. Matth., XVIII, 17; XXI, 31-32, etc. La conversion de plusieurs d'entre eux, comme on le voit

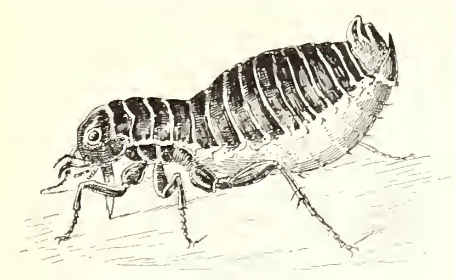
par celles de Lévi et de Zachée, fut sincère et généreuse. Cf. Matth., IX, 9-13; Marc., II, 14-17; Luc., V, 27-32; XVIII, 13-14; XIX, 2-10. Jésus avait une grande influence sur beaucoup d'entre eux.

3° *Bibliographie.* — Struckmann, *De portitoribus in Novo Testamento obviis,* Lemgo, 1750; C. G. Müller, *De τελώναις et ἁμαρτώλοις,* Géra, 1779; Salkowski, *Quæstiones de jure societatis præcipue publicanorum,* in-8°, Regiomonti Borussi, 1859; G. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine,* in-8°, Leipzig, 1865-1867, t. II, p. 25-27, G. Humbert, *Les douanes et les octrois chez les Romains,* in-8°, Toulouse, 1867, extrait du *Recueil de l'Académie de législature;* J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung,* Berlin, 1876, t. II, p. 261-269; du même auteur, *De l'organisation financière chez les Romains,* trad. franç. du t. X de T. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines,* in-8°, Paris, 1888, p. 379-384; L. Herzfeld, *Handelsgeschichte der Juden des Alterthums,* in-8°, 1865, p. 160-165; A. G. Dietrich, *Beiträge zur Kenntniss des römisch. Steuerpächtersystems,* in-8°, Leipzig, 1877, p. 5-10; Id., *Die rechtliche Natur der Societas publicanorum,* in-8°, Meissen, 1889; Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah,* in-8°, Londres, 1883, t. I, p. 545-518; Vigié, *Les douanes dans l'empire romain,* in-8°, Montpellier, 1884, p. 157-168; F. Thibault, *Les douanes chez les Romains,* in-8°, Paris, 1888; P. Allard, *Les publicains et l'organisation dans l'ancienne Rome,* dans la *Réforme sociale,* février 1889.

L. FILLION.

PUBLIUS (grec : Πόπλιος, forme grécisée du latin *Publius*), « premier », πρῶτος, de l'île de Malte (voir PREMIER, col. 602), à l'époque où saint Paul y aborda après son naufrage. Il gouvernait l'île en qualité de légat du proconsul de Sicile. Il possédait des terres à l'endroit où furent jetés les naufragés : il fit bon accueil à l'Apôtre et à ses compagnons et lui donna l'hospitalité pendant trois jours. Saint Paul l'en récompensa ; il guérit son père qui était au lit malade de la fièvre et de la dysenterie, en priant pour lui et en lui imposant les mains. Act., XXVIII, 6-8. Dieu lui accorda à lui-même une grâce plus grande encore, le don de la foi. D'après la tradition, Publius devint évêque d'Athènes après saint Denis l'Aréopagite et reçut la couronne du martyre. S. Jérôme, *De vir. ill.,* 19, t. XXIII, col. 637; *Acta sanctorum,* januarii t. II, édit. Palmé, p. 792.

PUCE (hébreu : *par'oš,* le *puršu'u* assyrien; Septante : ψύλλος; Vulgate : *pulex*), insecte diptère et suceur,



199. — *Pulex irritans* (grossi de 20 diamètres).

composé de douze segments cornés, dont la tête est armée de petites scies et d'un suçoir aigu, et dont les longues pattes, surtout celles de derrière, sont conformées pour permettre à l'animal des bonds extraordinaires pour sa taille (fig. 199). La puce femelle pond de huit à douze œufs qu'elle dépose dans la poussière, dans les fentes des boiseries ou des meubles ou dans des linges malpropres. De ces œufs sortent de petites larves, qui se changent en nymphes, puis en puces parfaites. Cette transformation demande de vingt à trente jours. La chaleur et la malpropreté sont des conditions favorables à la multiplication de l'insecte. Le *pulex irritans* s'attaque à l'homme; il y a d'autres espèces particulières pour les chiens, les chats, les poules, les pigeons, etc. — Les puces trouvent en Orient tout ce qu'il faut pour faire prospérer leur race. Tous les voyageurs se plaignent amèrement du supplice qu'elles leur font endurer. Cf. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1853, t. II, p. 463; lady Gordon, *Lettres d'Égypte,* trad. Ross, Paris, 1869, p. 33; Le Camus, *Voyage aux pays bibliques,* t. II, p. 170. Aucun n'échappe à leur atteinte et les habitants de la Palestine, ordinairement si patients, ne peuvent se défendre de manifester leur irritation contre cet insecte. Parfois les Bédouins sont obligés de capituler devant les puces et de s'en aller camper ailleurs; mais malheur au voyageur qui s'arrête à leur ancienne place, même s'ils l'ont quittée depuis un mois ! Des myriades de puces sortent de la poussière et s'acharnent après lui. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 305 ; Wood, *Bible animals.* Londres, 1884, p. 638. — Après avoir épargné Saül qui le poursuivait injustement, David lui dit : « Qui poursuis-tu ? Un chien mort, une puce ! » I Reg., XXIV, 14. Un peu plus tard, dans une occasion analogue, il dit encore : « Le roi d'Israël s'est mis en marche pour chercher une puce ! » I Reg., XXVI, 20. David parlait ainsi par hyperbole; il se comparait à un insecte insignifiant, indigne d'occuper l'attention d'un roi. — Un certain nombre d'Israélites portèrent le nom de *par'os,* « puce ». I Esd., II, 3; VIII, 3; X, 25; II Esd., III, 25; VII, 8; X, 15. Voir PHAROS, col. 218.

H. LESÊTRE.

PUDENS (grec : Πούδης), chrétien de Rome, dont l'apôtre saint Paul envoie les salutations à Timothée avec les salutations d'*Eubulus, Linus, Claudia* et des autres frères. II Tim., IV, 21.

Le nom de Pudens est un *cognomen* assez fréquent chez les anciens Romains; et il fut porté par deux consuls du IIe siècle, c'est-à-dire « Arrius Pudens » de l'an 165 et « Servilius Pudens » de l'an 166. On le trouve aussi chez un personnage de la *gens* Pomponia adopté par un Flavien (P. Flavio Pudenti Pomponiano), Renier, *Inscriptions de l'Afrique,* n. 1521, et dans la gens Octavia. *C. Octavio Fl. Pudenti, ibid.,* n. 3893. Il y a aussi un L. Cassius Pudens militaire et un C. Valerius Pudens et d'autres encore comme on peut le voir dans les recueils épigraphiques. *Corp. inscrip. lat.,* t. III, n. 3543, cf. aussi Willmans, *Exempla Inscriptionum latinarum,* etc. Le nom de Pudens fut aussi un nom servile qu'on trouve porté par des affranchis. Ainsi pour en citer un exemple on trouve en Espagne un Pudens affranchi de l'empereur Nerva. *Corp. insc. lat.,* t. II, n. 956.

On voit par là que le *Pudens* rappelé par saint Paul dans sa lettre envoyée de Rome à Timothée a pu être à la rigueur, soit un humble esclave chrétien, soit un affranchi, soit aussi un personnage distingué et appartenant à une *gens.* Le plus probable, c'est qu'il a été un personnage d'une certaine distinction comme pouvait être aussi une femme distinguée, Claudia, rappelée dans la même lettre et qui porte un nom de la plus haute aristocratie romaine. On peut donc identifier notre personnage avec un Pudens qui, d'après un ancienne tradition, aurait reçu chez lui l'apôtre saint Pierre à Rome pendant sa première venue dans la capitale de l'empire et qui aurait été baptisé par l'apôtre même. On dit qu'il était fils d'un Punicus et d'une Priscille et qu'il fut le père des deux célèbres vierges chrétiennes Pudentienne et Praxède.

On parle de ce Pudens dans les Actes des saintes Pudentienne et Praxède, mais on n'y dit rien de sa noblesse ni de sa dignité sénatoriale. *Acta sanctorum*, maii t. IV, p. 299; Baronius, *Annales*, ad ann. 159; Fiorent, *Martyrol.*, p. 701 sq.? Le récit du *Liber pontificalis* dans la biographie du pape Pie Ier, à ce sujet est une interpolation d'après Mgr Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 1331. Cependant Adon, dans son martyrologe, appelle sainte Pudentienne *illustrissimi generis*. Adon, *Martyrol.*, 19 mai.

Dans ces documents, quoique apocryphes, il y a certainement un fond de vérité historique, comme J. B. De Rossi l'a aussi reconnu, *Bull. d'arch. cristiana*, 1867, p. 3. Mais on ne peut pas accepter tout ce qu'ont imaginé à ce sujet, d'abord Bianchini et Febeo et, depuis, plusieurs autres qui ont fait des confusions incroyables. Bianchini soupçonne que Pudens était de la gens Cornelia et de famille sénatoriale, et la chose est possible; mais on est arrivé après jusqu'à dire qu'il était le même personnage que le centurion Corneille baptisé par saint Pierre en Palestine et on lui a attribué aussi des inscriptions qui sont certainement fausses. De Rossi ne partagea jamais ces opinions qui néanmoins lui ont été attribuées. *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 53.

Enfin il y a un auteur qui a cru reconnaître le *Pudens* de saint Paul dans un personnage nommé sur une inscription de la Grande-Bretagne et en a fait un fils de Pomponia Græcina (!) Mais ces rêveries ont été justement réfutées par Hübner, *Corp. inscr. lat.*, VII, p. 19, et dans le *Rheinisches Museum*, t. XIV, 1859, p. 358.

Voici ce que l'on peut établir à cet égard. Il est sûr qu'il y a eu à Rome de nobles matrones qui ont porté les noms de *Pudentiana* et de *Pudentilla* réunis aux noms de famille des *Cornelii* et des *Æmilii*. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 312. Il est certain que, au commencement du IIIe siècle, demeurait à Rome sur l'Aventin, près de l'endroit où on bâtit après l'église de sainte Prisque, un personnage appelé *C. Marius Pudens Cornelianus*, qui était originairement de la *gens Cornelia*, adopté après dans la *gens Flavia*, et qui devait se nommer *Cornelius Pudens*. Un de ses descendants fut probablement ce *M. Marius Pudens*, dont le nom est marqué sur quelques briques. Marini, *Iscrizioni doliari*, 152, 6. Ce Cornelius Pudens demeurait sur l'Aventin tout près de l'endroit où l'on reconnaissait au moyen âge la maison d'Aquila et de Prisque (église de Sainte-Prisque); et on sait que ces deux célèbres personnages nommés par saint Paul dans sa lettre aux Romains, eurent leur sépulture dans le cimetière de Priscille sur la voie Salaria, cimetière qui prit le nom de la mère de Pudens, le maître de la maison sur le *vicus patricius* (aujourd'hui Sainte-Pudentienne) et qui fut enseveli aussi dans le même cimetière. Cette circonstance ne peut pas être attribuée au hasard; mais elle nous autorise à supposer qu'il y eut des relations entre les deux maisons chrétiennes de l'Aventin et du *vicus patricius* et que le centre où ces souvenirs se réunissaient, était le cimetière de Priscille sur la voie Salaria. J.-B. De Rossi retrouva dans le cimetière de Priscille une inscription d'un PUDENS FELIX et il fit remarquer que ce cognomen *Felix* peut bien faire penser à un « Cornelius ». *Inscrip. scelte della B. V. Maria*, p. 17. On peut donc tirer la conclusion que très probablement le Pudens nommé par saint Paul était le fondateur du cimetière de Priscille et qu'il pouvait très bien être un *Cornelius Pudens*.

Ce rapprochement nous oblige de dire un mot sur le célèbre cimetière de la voie Salaria dont l'histoire et la topographie a été éclairée d'une lumière inattendue par les études de mon maître J.-B. De Rossi et après aussi par les miennes.

Il est maintenant certain que ce cimetière est le plus ancien de tous les autres cimetières chrétiens de Rome et que ses monuments peuvent remonter jusqu'à l'âge apostolique. A la suite des nouvelles fouilles, mon maître a pu démontrer que le célèbre cimetière de la voie Salaria avait été fondé par la noble famille des *Acilii Glabriones* dont un membre, Manius Acilius Glabrio, consul de l'an 91, fut mis à mort par ordre de Domitien à cause de sa profession de foi chrétienne. *Bull. d'arch. crist.*, 1888-1889, p. 3-4. Il y retrouva des inscriptions qui mettent en rapport les Acilii avec quelques nobles femmes qui portent le nom de Priscilla et il en a tiré la conclusion que le Pudens de la légende de sainte Pudentienne était lié de parenté avec la famille même des Acilii et qu'il fut le fondateur de ce vénérable cimetière, le plus ancien de tous, où il fut enseveli et où furent déposées aussi ses filles Pudentienne et Praxède.

Priscille, la mère de Pudens, pouvait être aussi de la *gens* Acilia; et en effet on trouve dans le nom de cette famille le *cognomen* « Priscus ». Dans le musée du Vatican on voit l'inscription d'un *Acilius Priscus*.

Après de longues recherches sur le cimetière de la voie Salaria, je suis parvenu à démontrer que dans le cimetière de Priscille on vénérait le grand souvenir de la première prédication de saint Pierre et de la fondation de l'Église romaine; et qu'on y doit reconnaître le célèbre cimetière Ostrien où l'Apôtre aurait administré le baptême, c'est-à-dire le *cœmeterium ad nymphas* appelé aussi *cœmeterium fontis S. Petri*. En voir les preuves développées dans plusieurs articles publiés par moi dans le *Nuovo Bullettino di archeologia cristiana*, 1901-1908. La célèbre indication du catalogue de Monza du VIe siècle, *sedes ubi prius sedit sanctus Petrus*, doit être considérée comme une indication topographique et être attribuée au cimetière de Priscille. *Nuovo Bullettino*, 1908, n. 1-2.

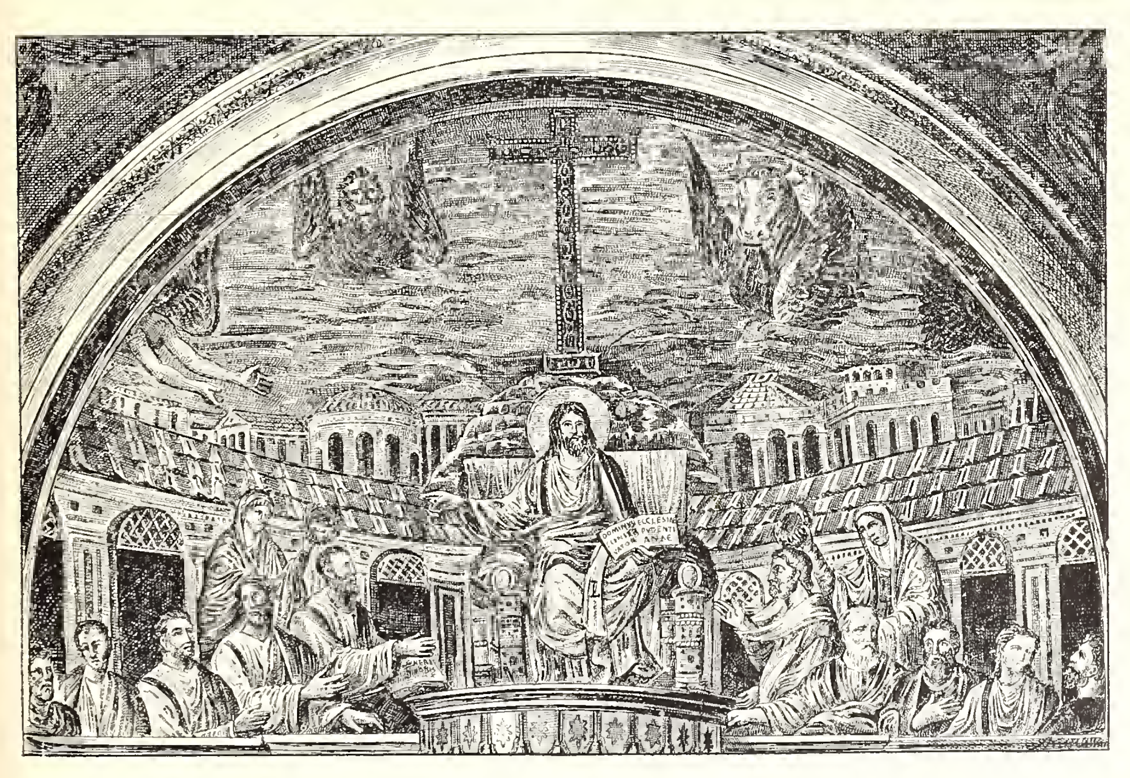
Or cette identification a une grande importance pour la question du Pudens de la legende; elle nous confirme que, dans cette légende, il y a un fond de vérité quand on met saint Pierre et sa première venue à Rome en relation avec un personnage qui avait été le fondateur d'un cimetière creusé dans un endroit de la banlieue romaine où l'apôtre avait inauguré son épiscopat dans la capitale de l'empire.

Le cimetière de Priscille peut être appelé aussi le cimetière de *Pudens* car il y avait là son tombeau de famille. D'après les dernières fouilles on pourrait reconnaître ce monument dans la région du cimetière qui est près de l'entrée actuelle et dans les environs de la chambre sépulcrale que l'on appelle la « chapelle grecque ». Mais le monument le plus important de ce cimetière, et qui renfermait, pour ainsi dire, tous ses grands souvenirs, était la basilique établie à la surface du sol dans la maison même de campagne des Acilii Glabriones qui a pu être très bien la maison de campagne de Pudens. Cette basilique (ou il y avait les tombeaux de sept papes) fut retrouvée et rebâtie par mon initiative aux frais de la commission d'archéologie sacrée, l'an 1907. Voir *Nuovo Bullettino di arch. crist.*, 1908 n. 1-2. Après le cimetière de la voie Salaria, un autre souvenir de Pudens était le *titulus Pudentis*, c'est à dire la maison même habitée par lui à l'intérieur de la ville où est aujourd'hui l'église de Sainte-Pudentienne. Les documents qui nous fournissent des indications sur l'origine de l'église de Sainte-Pudentienne sont les récits dits de Pasteur et de Timothée; les lettres de Pie Ier à Juste de Vienne, et le *Liber pontificalis*. Les deux premières classes sont apocryphes; mais nous avons plusieurs motifs de penser qu'elles contiennent un fond de verité, comme j'ai déjà dit. D'après ces documents, il y avait là primitivement la

maison dans laquelle le sénateur Pudens avait reçu saint Pierre, et qui fut transformée en église au IIe siècle, sous Pie Ier. Elle prit le nom de *titulus Pastoris*, du nom du frère de ce Pape; mais nous savons par quelques inscriptions qu'elle fut appelée aussi *titulus Pudentis*. Les Bollandistes ont admis qu'il a existé deux personnages du nom de Pudens, celui qui donna l'hospitalité à saint Pierre, et un autre qui aurait vécu au IIe siècle et qui serait un descendant du premier et le père des saintes Praxède et Pudentienne. Cette supposition n'est pas nécessaire; il suffit pour justifier les données des documents, que les deux saintes aient eu une longue vie, et de fait la mosaïque de l'église les représente sous les traits de personnes assez âgées. qui est au Vatican, prise à tort par Visconti pour une inscription mithriaque et qui dit :

MAXIMVS · HAS · OLIM · THERMAS
DIVINAE · MENTIS · DVCTV · CVM · O

Elle devait rappeler une restauration faite par Maxime des Thermes déjà tranformés en église *sous l'inspiration divine* (*divinæ mentis ductu*). Une autre mosaïque représentait saint Pierre assis sur une chaire et enseignant au milieu d'un troupeau d'agneaux : monument qui nous montre dès le IVe siècle la tradition locale relative à saint Pierre. J.-B. De Rossi mit en relation avec ces thermes le souvenir de saint Justin, qui, d'après ses actes, habita *prope ad balneum cognomento Timotinum*. Il en tira la conclusion que près des thermes de Novat et du *titulus Pudentis* on devrait reconnaître un centre d'enseignement chrétien même au IIe et au IIIe siècle.



200. — Mosaïque de l'église Sainte-Pudentienne.

Le titre de Pudens était en relation avec le cimetière de Priscille, sur la via Salaria dont j'ai résumé tout à l'heure les grands souvenirs. Or tout cela s'accorde parfaitement avec la tradition du séjour de l'Apôtre dans la maison qui devint après l'église de Sainte-Pudentienne. Dès le IVe siècle cette église était appelée *ecclesia Pudentiana*. C'est le nom que Pasqualini, au XVIe siècle, a lu sur une inscription dont il n'a pas noté la provenance. De Rossi, *Bull. d'arch. crist.*, 1867. On le lit aussi sur une autre inscription qui se trouve encore au cimetière de Saint-Hippolyte, et sur la mosaïque même de l'abside : *Dominus conservator ecclesiæ Pudentianæ*.

Toutes ces indications sont confirmées par les notes des archéologues du XVIe siècle qui ont pu voir l'église avant qu'elle fût gâtée par les restaurations modernes.

Ciacconio nous a laissé un dessin d'une mosaïque de la chapelle de Saint-Pierre qui représentait le Sauveur entre deux personnages, probablement Novat et Timothée, avec l'inscription *Maximus fecit cum suis*. C'est probablement un souvenir de ce Maxime et des Thermes de Novat que nous avons dans une autre inscription

On voit qu'il y a quelque chose d'historique dans les légendes relatives à ces titres, tandis qu'il ne faut attribuer aucune valeur aux relations supposées par Bianchini entre Pudens et le centurion Corneille ou à l'histoire de la chaire curule donné par le sénateur Pudens à saint Pierre qu'a imaginée Febeo. D'abord oratoire privé, l'eglise de Sainte-Pudentienne devint au IVe siècle basilique publique. Le successeur de Damase Sirice, la restaura. Ce fait a de l'importance même par rapport à la tradition de la venue de saint Pierre au *vicus patricius* et à la via Salaria. On peut penser en effet que Sirice avait un culte spécial pour les souvenirs du cimetière de Priscille, où en effet il fut enterré. L'inscription de son tombeau renferme des allusions à une autre chaire et à une fontaine baptismale; et l'une et l'autre étaient apparemment dans ce cimetière. Dans cette inscription on dit qu'il mérita d'être reconnu comme pape près d'un très célèbre baptistère, qui était

très probablement celui auquel on rattachait le souvenir du baptême administré par saint Pierre : *Fonte sacro magnus meruit sedere sacerdos.* Pavinio a vu près de l'autel de sainte Pudentienne l'inscription : *Salvo Siricio episcopo Ecclesiae sanctae,* il y avait à la suite : *et Icilio Leopardo et Maximo.* L'un de ces textes est au musée de Latran, l'autre à Sainte-Pudentienne. La date de cette inscription nous est fournie par une autre inscription que copia Suarez au temps d'Urbain VIII. Cette restauration eut donc lieu entre 387 et 398. Elle est par conséquent contemporaine d'autres travaux et exécutée près du *vicus Patricius,* par les mêmes prêtres et par l'autorité publique. En effet on a retrouvé en 1850 cette inscription qui est maintenant au musée de Latran.

OMNIA · QVAE · VIDENTVR
A · MEMORIA · SANCTI · MAR
TYRIS · IPPOLITI · VSQVE · HVC
SVRGERE · TECTA · ILICIVS
PRESB · SUMPTV · PROPRIO · FECIT

Or l'église de Saint-Hippolyte se trouve précisément sur le *vicus Patricius.* On l'appelle Saint Hippolyte *in fonte,* parce que, suivant une tradition, ce serait la maison du geôlier de saint Laurent converti et baptisé par le saint diacre. Il s'agit dans l'inscription d'un portique construit par ce prêtre Icilius. D'autre part on a trouvé près de Sainte-Pudentienne une inscription rappelant des travaux d'embellissement ordonnés par Fl. Valerius Messala, préfet de Rome, à la fin du IVe siècle. Corsini, *Series præfectorum urbis,* p. 304.

La reconstruction de l'ancienne église de Pudens, commencée par le pape Sirice fut achevée par le pape Innocent Ier au commencement du Ve siècle, et en effet Panvinio put voir dans l'abside un fragment de l'inscription commémorative SALVO·INNOCENTIO (episcopo). D'autres restaurations suivirent pendant le moyen âge jusqu'à la dernière du cardinal Gaetani, à la fin du XVIe siècle qui changea l'ancienne forme de l'édifice et qui détruisit aussi en partie la belle mosaïque. Cette mosaïque (fig. 200) est la plus importante des mosaïques basilicales romaines, et elle appartient, comme on a dit, à l'époque du pape Sirice. Le Sauveur assis occupe le centre de la composition; de la main droite il semble bénir, de la gauche il tient un livre ouvert sur lequel sont tracés les mots DOMINVS CONSERVATOR ECCLESIÆ PVDENTIANÆ. Et cette manière de dire est très importante, et montre l'antiquité du monument; car à une époque postérieure on aurait dit « église de Sainte-Pudentienne », tandis que « église Pudentienne » est une dénomination primitive et qui signifie l'église bâtie dans la maison de Pudens.

A côté du Sauveur étaient les douze Apôtres (maintenant on n'en voit que dix) et au-dessous de saint Pierre et de saint Paul il y avait leurs noms. Derrière les deux chefs des apôtres, on voit deux femmes qui présentent au Christ leurs couronnes, probablement sainte Praxède et sainte Pudentienne. Derrière la série des Apôtres on voit un édifice formé d'un portique et, au-dessus, une colline avec d'autres monuments, et au milieu une grande croix gemmée. Parmi les différentes explications qu'on a données de cette scène, la plus vraisemblable est qu'elle représente une reproduction des monuments locaux; c'est-à-dire de la maison même de Pudens et du portique qui flanquait le vicus Patricius. Au-dessus on aurait représenté le Viminal avec ses édifices, et enfin la croix pour indiquer le triomphe définitif du christianisme sur l'idolâtrie.

En 1895 on fit des fouilles dans les souterrains de Sainte-Pudentienne et on retrouva des ruines imposantes des thermes de Novat et de l'ancienne maison de Pudens qu'on peut encore visiter et qui montre la grande importance de cet édifice. Ce groupe monumental a été dernièrement en grand danger d'être détruit à cause de la construction d'une nouvelle rue de la Rome moderne, la « via Balbo », qui devait passer derrière l'église de Sainte-Pudentienne. Mais la Commission d'archéologie qui veille sur les grands souvenirs de la ville éternelle a réussi à empêcher ce vandalisme qui aurait été une honte ineffaçable. Cette menace de destruction a même amené à faire de nouvelles études sur cet ensemble imposant de monuments et à étudier la manière de le rendre mieux visible au public étant resté jusqu'à présent en grande partie caché à l'intérieur du monastère de religieuses qui habitent là. De cette manière, quand les travaux proposés par la Commission archéologique seront terminés, on pourra voir dans toute sa magnificence ce vénérable édifice de l'ancienne maison de Pudens, qui peut être considéré comme le pendant du cimetière de Priscille. En effet dans cette maison urbaine et dans ce cimetière suburbain se conserve le grand souvenir de la première prédication apostolique dans la ville des Césars.

H. Marucchi.

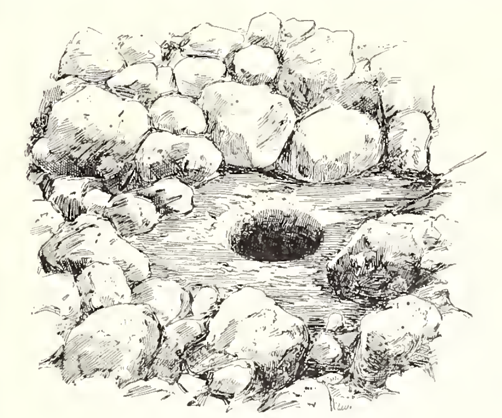
PUITS (hébreu : *be'êr, bayîr;* Septante : φρέαρ; Vulgate : *puteus*), excavation creusée dans le sol jusqu'à une profondeur où l'eau puisse se trouver (fig. 201).



201. — Un des puits de Bersabée, avec ses auges. D'après H. van Lennep, *Bible Lands,* 1875, p. 47.

1° *Puits mentionnés dans la Bible.* — 1. Les puits sont en Orient, surtout dans le désert sans cours d'eau et sans sources, d'une nécessité extrême. Sans eux, il serait impossible d'abreuver les troupeaux et de désaltérer les hommes, et la vie nomade et pastorale serait impossible dans beaucoup de régions. Aussi, dans la Genèse en particulier, est-il souvent question de puits comme de propriétés importantes. 1. Le premier puits dont il soit parlé est celui qu'Agar aperçoit dans le désert; elle y va, remplit son outre et désaltère son fils Ismaël. Gen., XXI, 19. — 2. En Mésopotamie, le serviteur d'Abraham, Éliézer, s'arrête avec sa caravane non loin de la ville de Nachor, auprès d'un puits. Rébecca puise de l'eau du puits et abreuve les chameaux d'Éliézer, qui, à ce signe, reconnaît la future épouse d'Isaac. Gen., XXIV, 11, 20. A son arrivée en Chanaan, Rébecca rencontra Isaac non loin du puits de *Lahay rô'i,* « le vivant me voit », ainsi nommé jadis par Agar quand, maltraitée par Sara, elle avait fui au désert et y avait entendu la voix de Jéhovah lui annonçant les

destinées d'Ismaël. Gen., XVII, 14; XXIV, 62. — 3. Dans la vallée de Gérare, à la frontière sud-ouest de la Palestine, voir t. III, col. 197, les serviteurs d'Abraham avaient jadis creusé des puits que les Philistins, tout voisins de là, comblèrent ensuite. En s'établissant à son tour dans cette vallée, Isaac fit creuser les puits à nouveau et leur rendit les noms assignés par son père. Quand on eut trouvé l'eau vive dans le premier puits, les bergers de Gérare s'en prétendirent les maîtres, d'où dispute avec les bergers d'Isaac. Alors celui-ci appela le puits *'êśéq,* « dispute », ἀδικία, « injustice », *calumnia,* « calomnie ». Un second puits donna lieu à des rixes, d'où son nom de *śitnâh,* « hostilité », ἐχθρία, *inimicitiæ.* Autour du troisième puits, le calme régna, d'où le nom de *reḥobôṭ,* « latitude », εὐρυχωρία, *latitudo.* De là, Isaac remonta jusqu'à Bersabée, *be'êr šâba',* « puits du serment ». Gen., XXVI, 15-24. Voir Bersabée, t. I, col. 1629. — 4. Lorsque Jacob s'en alla en Mésopotamie, il arriva à un puits autour duquel étaient réunis des troupeaux qu'on abreuvait. Voir t. III, fig. 195, col. 1065-1066. Les troupeaux se rassemblaient autour des puits en Orient. On fermait ces puits à l'aide d'une pierre qu'on ôtait quand on voulait puiser l'eau. Gen., XXIX, 2, 3. — 5. Moïse, fuyant l'Égypte, arriva au pays de Madian et s'assit près d'un puits. Là vinrent bientôt les filles d'un prêtre pour abreuver leur troupeau; des bergers arrivèrent à leur tour et chassèrent les jeunes filles; mais Moïse protégea ces dernières et abreuva lui-même leur troupeau. Exod., II, 16, 17. Des scènes de violence se passaient donc quelquefois auprès des puits; les plus forts voulaient se servir les premiers ou accaparer l'eau à leur profit. — 6. A l'une des dernières stations du désert, les Israélites s'arrêtèrent à *Béer,* « le puits ». Num., XXI, 16-18. Voir Béer, t. I, col. 1548. Ce puits est probablement le même que Béer-Élim, « puits des héros » ou « des térébinthes », mentionné par Isaïe, XV, 8. Voir Béer-Élim, t. I, col. 1548. Au désert du Sinaï, les Israélites avaient dû rencontrer un certain nombre de puits. « Une vallée du Sinaï est appelée *el-Biyar,* « les puits », à cause des trois ou quatre puits profonds, mais vaseux, qui existent en ce lieu. C'étaient les premiers que nous rencontrions d'une forme semblable à celle qui est si commune en Palestine. Un certain nombre de grandes auges de pierre les entourent; elles sont destinées à abreuver les troupeaux. L'orifice des puits est fermé par une grande pierre qu'on roule, quand on en a besoin, exactement de la façon décrite dans la Genèse... Vis-à-vis du douar (de l'ouadi Beiran) sont deux puits profonds, solidement bâtis en maçonnerie, et entourés d'auges pour abreuver les troupeaux; l'un d'eux est à sec, l'autre contient encore une eau excellente; il a environ sept mètres cinquante de profondeur. Outre ces auges, il y a des canaux circulaires, garantis tout autour par des pierres et destinés à servir d'abreuvoirs au bétail. On voyait toujours là un homme qui, dans le costume de nos premiers parents, était occupé à tirer de l'eau pour les chameaux venant boire par centaines; quand les chameaux avaient fini, les troupeaux arrivaient; c'était un spectacle curieux de voir les brebis et les boucs s'avançant chacun à leur tour; un certain nombre de chèvres venaient d'abord, puis cédaient la place à un certain nombre de brebis, et ainsi de suite, jusqu'à ce que tout le troupeau eût fini. » E. H. Palmer, *The desert of the Exodus,* Cambridge, 1871, t. II, p. 319-320, 362. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 570-571. — 7. Quand les Israélites voulurent passer à travers le territoire d'Édom, et, un peu plus tard, à travers celui des Amorrhéens, ils offrirent de ne pas boire l'eau des puits. Num., XX, 17; XXI, 22. Les puits, en effet, étaient considérés comme une propriété particulière que l'étranger devait respecter. On pouvait craindre aussi qu'ils fussent épuisés si une grande multitude en faisait usage. L'engagement que prirent les Israélites se bornait sans doute à ne pas se servir des puits sans la permission des maîtres et sans les indemniser. On leur refusa cependant le passage. Pour garder la jouissance de leurs puits dans le désert, les Bédouins souvent les recouvrent d'une pierre et ensuite de terre, afin que personne n'en puisse reconnaître la présence. Ils ne les retrouvent eux-mêmes qu'à l'aide de certains signes. — 8. Jonathas et Achimaas, pour échapper aux poursuites d'Absalom, se réfugièrent à Bahurim, chez un homme qui avait un puits dans sa cour. Ils y descendirent, puis la femme de l'hôte étendit une couverture sur l'ouverture du puits et répandit dessus du grain pilé, comme pour le faire sécher au soleil. Quand les envoyés d'Absalom arrivèrent, ils ne se doutèrent de rien et allèrent chercher ailleurs les fugitifs. II Reg., XVII, 17-19. Le texte parle ici, non d'une citerne, mais d'un puits, *be'êr,* que les Septante appellent un bassin, λάκκος. Il faut d'ailleurs supposer que le puits était desséché ou disposé de telle sorte à l'intérieur que deux hommes pouvaient y trouver refuge. — 9. Il est raconté qu'au moment de partir en



202. — Orifice d'un puits en Orient.
D'après une photographie.

captivité, des hommes pieux prirent le feu sacré de l'autel et le cachèrent dans le creux d'un puits desséché qui ensuite demeura inconnu. Après bien des années, Néhémie le fit rechercher par les descendants de ceux qui avaient caché le feu. On ne trouva dans le puits qu'une eau épaisse, dont on aspergea le bois mis sur l'autel. Alors ce bois s'enflamma spontanément. II Mach., I, 19-22. — 10. Notre-Seigneur s'arrêta un jour, près de Sichar, au puits de Jacob et y convertit la Samaritaine. Le puits était profond; il fallait une corde et des ustensiles pour y pouvoir puiser. Joa., IV, 5-11. Voir Jacob (Puits de), t. III, col. 1075. — Un assez grand nombre de localités de Palestine ont un nom dans la composition duquel entre le mot *Bir,* indiquant la présence d'un puits.

2° *Remarques sur les puits.* — 1. Les puits étaient ordinairement maçonnés et pourvus d'un escalier de pierre pour descendre jusqu'à l'eau, quand ils n'étaient pas trop profonds. Gen., XXIV, 16. On couvrait l'ouverture d'une large pierre, pour éviter les accidents, parce que l'orifice se trouvait ordinairement à ras de terre (fig. 202). Exod., XXI, 33. Josèphe, *Ant. jud.,* IV, VIII, 37, dit qu'on devait les entourer de sortes de toits servant de murs pour empêcher les animaux d'y tomber. Dans les jours qui précédaient les trois grandes fêtes, on ôtait les pierres de l'orifice des puits, afin d'en laisser la libre disposition aux pèlerins. Voir Pèlerinages, col. 24. En dépit des précautions prises,

un âne ou un bœuf tombaient de temps à autre dans un puits et l'on s'empressait de les en retirer, même le jour du sabbat. Luc., xv, 5. Les puits dans lesquels pouvaient tomber de si gros animaux devaient avoir une certaine largeur, ce qui explique pourquoi ils n'étaient pas recouverts d'une pierre. Le bois était trop rare pour qu'on l'employât communément à couvrir les puits. — 2. On puisait l'eau à l'aide d'ustensiles divers, cruches, seaux, etc. Gen., xxiv, 20; Num., xxiv, 7; Joa., iv, 11. Il fallait évidemment des cordes quand le puits était profond; il est probable même que l'on utilisait les poulies. Quand l'eau ne se trouvait qu'à deux ou trois mètres, on se servait vraisemblablement du schadouf, encore en usage dans l'Égypte moderne. Voir t. ii, fig. 532, col. 1609. — 3. Pour exhorter l'homme à se contenter des joies de la famille et à ne pas aller chercher ailleurs des jouissances coupables, l'auteur des Proverbes, v, 15, lui dit : « Bois l'eau de ta citerne et les ruisseaux qui sortent de ton puits. » Il compare ailleurs la femme de mauvaise vie à un puits profond et étroit. Prov., xxiii, 27. D'un pareil puits, il est difficile de tirer de l'eau et les cruches se brisent aisément contre les parois.

3° *Autres espèces de puits.* — 1. Il y avait dans la vallée de Siddim des puits de bitume, c'est-à-dire des excavations au fond desquelles se trouvait du bitume à l'état liquide. Au moment de la catastrophe de Sodome et de Gomorrhe, plusieurs des fugitifs tombèrent dans ces puits et y périrent. Gen., xiv, 10. Voir Bitume, t. i, col. 1802. — 2. Dans deux Psaumes, lvi (lv), 24; lxix (lxviii), 16, il est question d'un *be'êr šaḥaṭ,* « puits de perdition », dans lequel le suppliant ne voudrait pas tomber. Ce puits est le tombeau. Peut-être l'auteur sacré fait-il allusion à un genre de tombes fréquentes en Égypte. « Ainsi sont disposées les tombes de l'ancienne Égypte : un puits carré, creusé profondément dans le sol, et au fond de ce puits des chambres sépulcrales, à jamais closes quand elles ont reçu leur dépôt funèbre : tel est l'arrangement général... Le plus souvent le puits est comblé, le terrain nivelé tout autour; rien n'annonce aux vivants la demeure des morts... C'est dans des puits semblables qu'on a découveet à Saïda, en 1887, la momie du roi de Sidon Tabnite, et les splendides sarcophages pour lesquels le sultan fait construire une nouvelle salle dans son musée de Constantinople. On rencontre également en Palestine quelques-uns de ces puits à tombeaux, moins profonds que ceux de l'Égypte. » Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 275, 276. A ces puits ressemblent assez les tombes de famille qui s'enfoncent verticalement dans le sol de nos cimetières de grandes villes. Pour descendre les sarcophages dans ces profondeurs sans les endommager, voici comment procédaient les anciens. Ils commençaient par remplir de sable toute la cavité et amenaient à l'orifice le monument à descendre. Puis, le sable retiré latéralement petit à petit, grâce à sa fluidité, abaissait peu à peu son niveau et le sarcophage s'enfonçait sans heurts jusqu'à ce qu'il eût atteint le sol définitif. Le psalmiste compare vraisemblablement à ces puits le séjour des morts d'où l'on ne revient pas. — 3. Dans une de ses visions, saint Jean parle d'une étoile tombée du ciel sur terre, c'est-à-dire d'un ange auquel on donne la clef du puits de l'abîme. Cet abîme est, sans doute, le séjour des démons, figuré comme communiquant avec la terre par un puits fermé à clef. Voir Abîme, t. i, col. 53. Du puits ouvert s'élève une fumée épaisse et de cette fumée s'échappent des sauterelles, figures des maux que Satan aura la permission de déchaîner sur la terre. Apoc., ix, 1-3.

H. Lesêtre.

PUK, mot hébreu, פּוּךְ, qui désigne la poudre avec laquelle on se peint les yeux en Orient. Voir Antimoine, t. i, col. 670. Dans deux passages de l'Écriture, Is., liv, 11, et I Par., xxix, 2, *pûk* a une autre signification qu'il est difficile de préciser et sur laquelle les plus anciens traducteurs eux-mêmes ne sont pas bien renseignés. — 1° Isaïe, s'adressant à Jérusalem, lui dit, liv, 11 :

Malheureuse, battue de la tempête, sans consolation,
Voici que je poserai tes pierres dans le *pûk*...

Saint Jérôme a traduit *pûk* par *per ordinem,* « avec ordre », les Septante, par ἄνθρακα, « escarboucle », « je prépare pour toi des escarboucles au lieu de pierres. » Ils semblent avoir lu נֹפֶךְ, *nôfék,* « escarboucle », au lieu de פּוּךְ, *puk.* Dans son commentaire sur Isaïe, liv, 11, saint Jérôme, t. xxiv, col. 521, dit : *Ubi nos diximus :* Sternam per ordinem lapides tuos, *in Hebraico scriptum est* baphphuch, *quod omnes præter Septuaginta similiter transtulerunt :* Sternam in stibio lapides tuos. *In similitudinem comptæ mulieris, quæ oculos pingit stibio, ut pulchritudinem significet civitatis.* Les modernes acceptent au fond cette explication et traduisent : « Je cimenterai tes pierres avec de l'antimoine. » J. Knabenbauer, *Comment. in Is.,* t. ii, p. 345.

2° Dans I Par., xxix, 2, David dit qu'il a rassemblé pour la construction du temple de Jérusalem de l'or, de l'argent, de l'airain, du fer, du bois, « des pierres d'onyx, des pierres à enchâsser, des pierres de *pûk,* des pierres de diverses couleurs, et toute espèce de pierres précieuses et des pierres de marbre blanc en abondance. » Le mot *pûk* désigne donc une pierre dans ce passage. La Vulgate a traduit par *lapides quasi stibinos,* c'est-à-dire par « des pierres semblables à l'antimoine »; les Septante n'ont pas rendu le mot. Les modernes entendent par là des pierres de prix et d'ornement, mais sans pouvoir en préciser la nature. *Videntur,* dit Gesenius, *Thesaurus,* p. 1094, *lapides pretiosiores... parietibus vestiendis et quasi* fucandis *vel pavimentis faciendis adhibendi.*

F. Vigouroux.

1. PUPILLE (hébreu : *'îšôn, bâbâh, 'ayîn;* Septante : κόρη; Vulgate : *pupilla*), ouverture ronde située dans l'œil au milieu de la membrane de l'iris et par laquelle passent les rayons lumineux qui vont impressionner la rétine. Comme l'intérieur du globe de l'œil est obscur, la pupille forme comme un petit miroir dans lequel se reflètent en forme très réduite les images extérieures. De là le nom de la pupille dans beaucoup de langues, particulièrement en hébreu, *'îšôn,* « petit homme », de *'îš,* « homme », en grec, κόρη, « jeune fille », en latin *pupilla,* diminutif de *pupa,* « petite fille ». Zacharie, ii, 8, appelle la pupille *bâbâh 'ayîn,* « porte de l'œil », parcequ'elle est l'ouverture par laquelle entre l'image des objets. — La pupille est chose très précieuse, puisque l'œil et la vue dépendent d'elle; aussi figure-t-elle ce que l'on tient beaucoup à conserver. Dieu a gardé Israël comme la pupille de son œil, Deut., xxxii, 10; il déclare que toucher à Sion, c'est toucher à la pupille de son œil, Zach., ii, 8; il garde comme la pupille de son œil les œuvres de bien de l'homme charitable, Eccli., xvii, 18, et son serviteur lui demande de le protéger « comme la pupille, fille de l'œil. » Ps. xvii (xvi), 8. Le sage recommande qu'on garde ses enseignements comme la pupille de l'œil. Prov., vii, 2. — La pupille est prise pour l'œil lui-même, qui verse des larmes. Lam., ii, 18. — Comme la pupille est au milieu de l'œil, le mot *'îšôn* est quelquefois employé pour désigner le milieu de la nuit, Prov., vii, 9, ou des ténèbres. Prov., xx, 20.

H. Lesêtre.

2. PUPILLE, orphelin confié à la garde d'un tuteur. Voir Orphelin, t. iv, col. 1897.

PURETÉ (hébreu : *bôr, tâhôr, tohŏrâh, niqqâyôn;* Septante : ἁγνεία, καθαριότης; Vulgate : *munditia, pu-*

ritas), absence de souillure. Dans le Nouveau Testament, il n'est tenu compte que de la pureté morale, qui consiste dans l'absence de péché; dans l'Ancien, on se préoccupe aussi de la pureté légale, qui consiste à éviter certaines souillures extérieures prévues par la Loi.

I. Pureté légale. — On est en état de pureté légale quand on est exempt de tout contact avec les choses ou les personnes que la Loi désigne comme impures. Voir Impuretés légales, t. iii, col. 857. Les règles de pureté légale sont consignées dans le Lévitique, xi-xv, et les Nombres, v, 1-4; xix. Les docteurs juifs les ont longuement développées dans les douze traités du sixième ordre de la Mischna. Voir Mischna, t. iv, col. 1121. Les prêtres étaient chargés de faire le discernement entre ce qui était pur et ce qui ne l'était pas. Lev., x, 10; xi, 47; Ezech., xxii, 26; xliv, 23. La pureté légale était absolument requise pour toute participation aux choses saintes. Lev., vii, 21; I Reg., xxi, 4; I Esd., vi, 20, etc. On sait comment les pharisiens exagérèrent le souci de la pureté légale, au point de négliger à cause d'elle la pureté morale, ainsi que Notre-Seigneur le leur reproche. Matth., xv, 2, 3; xxiii, 25, 26; Marc., vii, 2-9; Luc., xi, 39-41. Saint Pierre se défend lui-même de prendre des aliments déclarés impurs par la Loi, et il faut que le Seigneur lui signifie qu'il ne doit plus tenir compte de cette prescription mosaïque. Act., x, 14-16. La loi nouvelle en effet mettait fin à toutes les dispositions spéciales à la loi ancienne. A partir de la rédemption, « tout est pur, pour ceux qui sont purs, » c'est-à-dire que la pureté morale importe seule. Tit., i, 15. L'homme n'est pas souillé par ce qu'il mange, mais par le mal qu'il commet. Matth., xv, 17-20. Bien que les choses extérieures devinssent toutes pures, il fallait cependant apporter certains tempéraments à leur usage, en faveur de ceux qui attachaient encore quelque importance aux anciennes prescriptions. Rom., xv, 20. Pour retrouver la pureté légale perdue à la suite de quelque infraction volontaire ou involontaire, il fallait se purifier. Voir Purification.

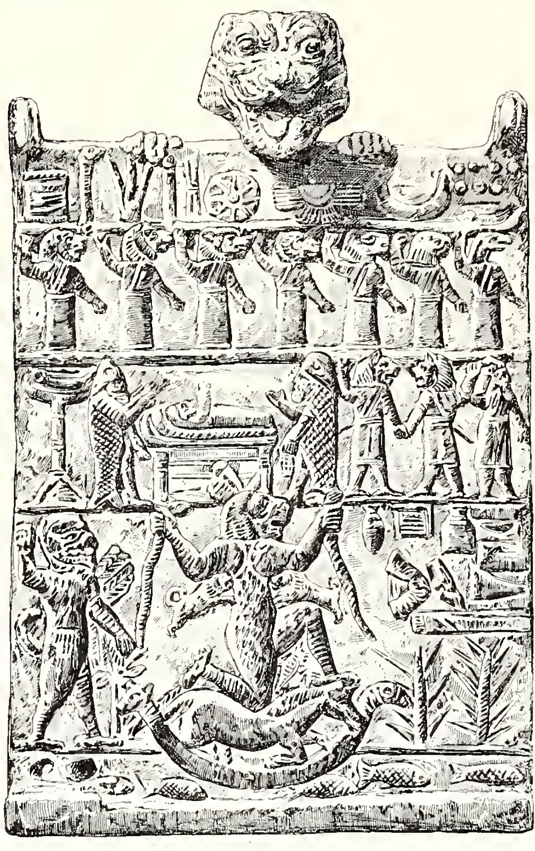
II. Pureté morale. — 1° Les prescriptions légales concernant la pureté n'avaient pas d'autre but que de figurer et de favoriser la pureté morale. Dieu le signifie à son peuple au début même de la législation sur la pureté légale : « Vous vous sanctifierez et vous serez saints, car je suis saint. » Lev., xi, 44, 45. Or il est bien certain que la sainteté de Jéhovah, proposée aux Hébreux comme raison nécessaire de la leur, comportait tout autre chose qu'une pureté légale et extérieure. C'est d'ailleurs ce qui ressort de toutes les exhortations de Moïse et des prophètes à fuir le péché ou à s'en purifier par la pénitence. — 2° Avoir les mains pures, c'est être exempt de faute grave et de mauvaises intentions. Gen., xx, 5; Job, ix, 30; xvii, 9; xxii, 30; II Reg., xxii, 21, 25; Ps. xviii (xvii), 21, 25. Quand on prie, il faut avoir les mains pures, si l'on veut être écouté de Dieu. Job, xvi, 18; I Tim., ii, 8. Celui-là seul qui a les mains et le cœur purs arrive à la montagne de Dieu, à son Temple. Ps. xxiv (xxiii), 4. — 3° Dieu étant la sainteté par essence, « un mortel sera-t-il pur devant son Créateur? » Job, iv, 17. « Les cieux ne sont pas purs devant lui, » Job, xv, 15, « les étoiles ne sont pas pures à ses yeux, » Job, xxv, 5, « comment le fils de la femme serait-il pur? » Job, xxv, 4. « Qui peut tirer le pur de l'impur? » Job, xiv, 4. L'auteur de Job parle ici de l'imperfection morale inhérente à l'homme, à raison même de sa qualité de créature. Ses paroles se justifient davantage encore si l'on songe à la déchéance originelle dont Adam fut la cause et dont héritent tous les hommes. Les yeux de Dieu sont trop purs pour voir le mal et il ne peut contempler l'iniquité, Hab., i, 13, c'est-à-dire qu'il ne peut être indifférent au mal moral. La sagesse qui émane de lui pénètre toutes les parties de l'univers à cause de sa pureté, et parce que rien de souillé ne peut tomber sur elle. Sap., vii, 24, 25. Le juste demande à Dieu de créer en lui un cœur pur, Ps. li (l), 12, et il fait ce qui dépend de lui pour le conserver tel. Job, xxxiii, 9; Tob., iii, 16. Après la venue du Messie, une offrande pure sera présentée à Dieu du levant au couchant, Mal., i, 11, dans le sacrifice eucharistique. « Celui qui aime la pureté du cœur, et qui a la grâce sur les lèvres, a le roi pour ami, » Prov., xxii, 11, c'est-à-dire se concilie la faveur des puissants. L'enfant montre déjà par ses inclinations si ses œuvres seront pures et droites. Prov., xx, 11. Ici-bas, le sort est le même pour celui qui est bon et pur et pour celui qui est impur, Eccle., ix, 2, parce que les sanctions divines ne s'exercent pas définitivement sur la terre. — 4° Notre-Seigneur proclame bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu. Matth., v, 8. Par sa grâce, les Apôtres sont purs, à l'exception du traître. Joa., xiii, 10; xv, 3. Saint Paul recommande de garder avec soin le cœur pur, I Tim., i, 5; II Tim., ii, 22, et la conscience pure. I Tim., iii, 9; II Tim., i, 3.

H. Lesêtre.

PURGATOIRE, lieu d'expiation temporaire, dans lequel les âmes sauvées achèvent de se purifier avant d'être admises au ciel.

I. Chez les anciens peuples. — 1° Les Égyptiens avaient l'idée très nette d'un jugement subi après la mort. Mais, dans leur croyance, l'âme n'arrivait devant ses juges divins qu'après avoir parcouru des régions semées de difficultés et de périls. Elle faisait alors sa confession négative, par laquelle elle se dégageait de toute espèce de faute; puis elle était admise à continuer dans le séjour bienheureux ses occupations de la terre, ou mieux à revenir dans les lieux qu'elle avait habités pour s'y intéresser perpétuellement aux choses qui lui plaisaient. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. i, 1895, p. 182-199. Les épreuves subies par l'âme avant sa comparution devant les juges ne représentent que très imparfaitement et de fort loin l'idée d'expiation. D'ailleurs elles précèdent le jugement et n'ont aucune relation avec les fautes commises. — 2° Chez les Babyloniens, on apportait des offrandes au corps du défunt afin que l'âme eût de quoi subsister sans venir tourmenter les vivants. Puis l'âme passait dans une région ténébreuse, l'Aralou, sous la puissance de la déesse des enfers, Allat, qui livrait à des supplices épouvantables les âmes qui n'avaient pas fait preuve de piété envers les dieux et envers elle, et laissait les autres mener une existence morne et sans joie. On n'était libéré de ce séjour que par exception, sur l'ordre des dieux d'en haut. Les Babyloniens n'en gardaient pas moins l'idée d'une résurrection des morts. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. i, p. 684-692; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 337-341. Un bas-relief en bronze (fig. 203), publié par Clermont-Ganneau, *Revue archéologique*, 1879, t. xxxviii, p. 337-349 et pl. xxv, représente la prise de possession de l'âme par la déesse des enfers. Au sommet se voit la tête de Nergal, au-dessous duquel les dieux suprêmes sont figurés par des astres ou des symboles. Au-dessous sont rangés des démons protecteurs, chargés d'écarter les mauvais esprits qui tenteraient de s'emparer du corps. Le mort est couché sur son lit funèbre, les bras levés comme pour une dernière prière. Éa, le dieu poisson, a deux représentants près de lui. Au registre inférieur, Allat, avec deux lionceaux aux mamelles, est à demi-agenouillée sur un cheval porté par une barque. Elle vient chercher l'âme, qui ne manquera de rien, grâce aux offrandes placées à gauche du défunt et à droite de la déesse. Dans cette conception chaldéenne, il n'y a pas de place pour un purgatoire. — 3° Dans le système religieux des Perses, au moins à

partir du IXe siècle av. J.-C., l'âme demeurait trois jours auprès du corps, après la mort, puis, suivant la valeur morale de ses actions, passait à travers des contrées agréables ou horribles pour aller subir son jugement. Au sortir du tribunal, l'âme arrivait au pont Schinvât, qui passe par-dessus l'enfer et mène au paradis; condamnée, elle culbutait dans l'abîme; pure, elle parvenait aisément au séjour de la divinité. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 589, 590. Entre cet enfer et ce ciel existait pourtant un état intermédiaire, appelé *Hamêstakân.* L'Avesta postérieur ignore cet état. L'enfer purifiait les coupables, de sorte qu'à la fin tous étaient



203. — Allat, déesse des enfers.
D'après la *Revue archéologique,* 1879, t. XXXVIII, pl. 25.

sauvés et participaient à la résurrection. « Ainsi, jugement particulier, jugement général, paradis, enfer et purgatoire, résurrection des corps, toute cette eschatologie est assez semblable à celle du christianisme, hormis le pardon de tous. » Lagrange, *La religion des Perses,* Paris, 1904, p. 30. Mais, dans cette doctrine, l'état intermédiaire n'est pas très déterminé et l'enfer a le caractère d'un véritable purgatoire; de plus, la date de ces idées ne peut guère être fixée.

II. Dans l'Ancien Testament. — 1° On a cru quelquefois qu'il était question de sacrifices pour les morts dans ce passage de Tobie, IV, 18 : « Fais servir ton pain et ton vin à la sépulture des justes. » Mais il ne s'agit ici que des repas funèbres par lesquels on célébrait la mémoire des morts. Cf. Jer., XVI, 7.

2° Le seul texte qui implique l'idée de purgatoire est celui de II Mach., XII, 43-46. Après une bataille gagnée sur Gorgias, Judas Machabée s'aperçut que ceux de ses soldats qui gisaient sur le sol portaient sous leurs tuniques des objets idolâtriques provenant du pillage de Jamnia. Ces objets étant essentiellement impurs aux yeux de la Loi, il y avait eu faute à les garder. Judas vit un châtiment providentiel dans la mort de ses soldats. « Puis, ayant fait une collecte, où il recueillit la somme de deux mille drachmes, il l'envoya à Jérusalem pour être employée à un sacrifice expiatoire. Belle et noble action inspirée par la pensée de la résurrection! Car, s'il n'avait pas cru que les soldats tués dans la bataille dussent ressusciter, c'eût été chose difficile et vaine de prier pour des morts. Il considérait en outre qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété, et c'est là une pensée sainte et pieuse. Voilà pourquoi il fit ce sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent délivrés de leurs péchés. » La Vulgate traduit un peu différemment la dernière phrase : « C'est donc une sainte et salutaire pensée que de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés. » Dans le fond, l'idée exprimée est la même. Ce texte se lit dans toutes les versions et dans tous les plus anciens manuscrits. C'est donc sans raison qu'on a prétendu qu'il avait été ajouté. Voici ce qui ressort de ce passage. Les soldats avaient commis une faute, mais cette faute n'était pas mortelle, puisque l'auteur sacré suppose qu'elle pouvait être remise après la mort; ou bien, si elle était mortelle, on est en droit de croire que les coupables s'étaient repentis avant de mourir, comme l'avaient fait jadis beaucoup de ceux que le déluge avait engloutis. I Pet., III, 19, 20. Ces soldats devaient ressusciter un jour, autrement la prière pour les morts serait vaine. Ressuscités, ils auraient part à la récompense réservée à ceux qui s'endorment dans le Seigneur. Mais auparavant, il fallait qu'ils fussent libérés de leurs péchés, et c'est ce résultat que procurait le sacrifice expiatoire offert à Jérusalem. Les âmes de ces défunts n'étaient donc pas en enfer, où il n'y a point de rémission; elles n'étaient pas au ciel, encore fermé, et dans lequel elles ne seraient d'ailleurs pas entrées à cause de leurs péchés. Il fallait que ces péchés fussent expiés pour qu'elles pussent prétendre à la récompense. La situation dans laquelle ces âmes se trouvaient est précisément celle que nous appelons le purgatoire, lieu où les âmes se purifient dans la souffrance, mais où elles sont aidées dans leur purification par les prières et les sacrifices des vivants. C'est un homme très attaché à la religion et aux traditions de ses pères, Judas Machabée, qui prend l'initiative de la collecte et du sacrifice. Nullement surpris de la proposition, ses compagnons lui répondent généreusement. Le texte ne dit pas comment on prit la chose à Jérusalem; mais il faut penser qu'elle ne pouvait étonner personne, puisque Judas envoie la collecte sans autre justification que sa demande même. Enfin, l'auteur inspiré raconte le fait avec une visible insistance, en accompagnant le récit de réflexions destinées à bien inculquer la légitimité de la croyance et de la pratique.

3° On peut se demander comment cette croyance et cette pratique apparaissent tout d'un coup dans le texte sacré, sans que rien semble les préparer dans les livres antérieurs. Il faut observer tout d'abord qu'entre Esdras et Judas Machabée, il s'est écoulé une période d'environ trois siècles, durant laquelle un silence à peu près complet enveloppe l'histoire des Juifs. Au cours de ces longues années, bien des points de doctrine se sont éclaircis, qui auparavant étaient demeurés dans une ombre plus ou moins profonde. Telle, par exemple, la doctrine de la vie future si fortement exposée dans le livre de la Sagesse, II-V. Il a dû en être de même pour la doctrine du purgatoire et de la prière pour les morts. Peu à peu, à l'heure marquée par la Providence, elle s'est dégagée pour se manifester au grand jour quand l'occasion en devint propice. On voit bien, d'après le texte des Machabées, que cette doctrine est entrée dans

la croyance des Juifs pieux, mais qu'elle a encore besoin d'être affirmée. Elle devait, en effet, se heurter à une vive opposition des sectaires sadducéens qui ne croyaient pas à la vie future, et même rencontrer quelques hésitations chez ceux qui n'aimaient pas les innovations et prétendaient s'en tenir à la Loi et aux prophètes. On pourrait être tenté d'attribuer à l'influence des idées perses l'introduction en Israël de la croyance au purgatoire et à l'utilité de la prière pour les morts. Mais les doctrines de l'Avesta, tout en présentant certaines analogies avec celles que formule l'auteur des Machabées, sont par trop indécises, et, sur des points importants, trop différentes de ces dernières, pour qu'une influence directe et efficace puisse être admise. Cf. de Broglie, *Cours de l'histoire des cultes non chrétiens*, Paris, 1881, p. 41, 42. Ce qu'on peut croire plus légitimement, c'est qu'au contact de la religion iranienne, la doctrine juive s'est développée en vertu de sa propre force interne et dans le sens voulu de Dieu. L'obscurité qui enveloppe toute une période de l'histoire juive ne permet pas de suivre avec plus de précision le travail religieux accompli durant ce temps.

4° Les livres juifs, même assez postérieurs à la prédication évangélique, ne renferment aucune mention d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Par la suite, les Juifs assignèrent comme séjour aux âmes qui n'étaient ni justes ni impies la géhenne supérieure, comprenant les six régions les plus élevées de l'enfer. Les âmes s'y purifiaient pendant douze mois dans la souffrance, avant d'être admises parmi les justes. Un fils devait prier pour son père défunt tous les jours pendant onze mois, et à chaque sabbat toute l'assemblée récitait une prière solennelle appelée « souvenir des âmes ». Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 614, 615; Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la synagogue*, Paris, 1844, t. I, p. 16.

III. Dans le Nouveau Testament. — 1° Il n'y est pas directement question du purgatoire, mais son existence est clairement supposée par quelques textes. Il est certain tout d'abord qu'après le jugement général, le purgatoire n'existera plus; le souverain Juge ne mentionne, en effet, dans sa sentence que l'éternel supplice et la vie éternelle. Matth., XXV, 46. Mais Notre-Seigneur parle aussi d'un péché contre le Saint-Esprit qui ne sera remis ni en ce siècle, ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, ni dans le siècle à venir, ἐν τῷ μέλλοντι, c'est-à-dire ni en cette vie ni en l'autre. Dans l'Évangile, le mot αἰών, *sæculum*, désigne habituellement la vie présente, Matth., XIII, 22, 39; XXIV, 3; Marc., IV, 19; Luc., XVI, 8; XX, 34, etc., et l'expression αἰὼν ἐρχόμενον, identique à αἰὼν μέλλον, se rapporte non au temps à venir sur la terre, mais au temps qui suit la mort, celui dans lequel on obtient la vie éternelle. Marc., X, 30; Luc., XVIII, 30. Il y a donc des péchés qui, n'ayant pas été remis en cette vie, peuvent l'être dans l'autre. A la rigueur, on aurait droit de croire que ces péchés remis dans l'autre vie le sont au moment même du jugement, grâce au repentir du pécheur et à la miséricorde de Dieu, car Notre-Seigneur ne parle d'aucune peine à subir pour obtenir cette rémission. Mais, étant donnée la croyance à l'existence du purgatoire, il paraît plus naturel de penser que ces péchés sont expiés par la peine temporaire, alors que le péché contre le Saint-Esprit n'est pas expié même par la peine éternelle. Aussi, de ce texte, a-t-on généralement conclu à l'expiation subie en purgatoire. Cf. S. Augustin, *De civ. Dei*, XXI, 24, t. XLI, col. 738; S. Grégoire, *Dial.*, IV, 39, t. LXXVII, col. 396; Bellarmin, *De purgatorio*, I, 4, etc.

2° Dans un autre endroit, le Sauveur compare le péché à une dette pour laquelle on est mis en prison. Il conseille donc à l'homme de s'entendre avec son adversaire pendant qu'il est avec lui sur le chemin, c'est-à-dire de régler ses comptes avec Dieu pendant la vie présente; autrement il serait mis en prison, et, conclut le Sauveur, « tu n'en sortiras pas que tu n'aies payé jusqu'à la dernière obole. » Matth., V, 26. On pourrait encore être tenté, à première vue, d'appliquer ce texte au purgatoire, cette prison d'où l'on ne peut sortir avant d'avoir payé sa dette complètement. Mais la généralité des Pères et des commentateurs l'entendent de l'enfer, d'où l'on ne sort jamais parce qu'on n'y peut jamais payer sa dette. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. I, p. 220. Cependant, observe Jansénius, *In Sanct. J. C. Evangel.*, Louvain, 1699, p. 56, le Sauveur n'affirme pas que la dernière obole ne pourra pas être payée, mais il ne le nie pas non plus. Aussi saint Cyprien, *Epist. X, ad Anton.*, 20, t. III, col. 786, entend-il le texte du purgatoire, quand il met en opposition ceux qui attendent leur pardon et ceux qui sont parvenus à la gloire, ceux qui sont en prison jusqu'à ce qu'ils aient payé la dernière obole et ceux qui ont immédiatement reçu la récompense, ceux qui demeurent longtemps dans le supplice du feu pour s'y purifier de leurs péchés et ceux qui ont tout expié par le martyre. Il est donc possible de voir dans ce texte une allusion au purgatoire; mais cette interprétation ne s'impose pas exclusivement et elle n'a pas par conséquent une valeur dogmatique absolue.

3° Saint Paul s'exprime ainsi, en parlant des divers prédicateurs de l'Évangile : « Personne ne peut poser un autre fondement que celui qui est déjà posé, c'est-à-dire Jésus-Christ. Si l'on bâtit sur ce fondement avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin, du chaume, l'ouvrage de chacun sera manifesté, car le jour (du Seigneur) le fera connaître, parce qu'il va se révéler dans le feu, et le feu même éprouvera ce qu'est l'ouvrage de chacun. Si l'ouvrage que l'on aura bâti dessus subsiste, on recevra une récompense; si l'ouvrage de quelqu'un est consumé, il perdra sa récompense; lui pourtant sera sauvé, mais comme au travers du feu. » I Cor., III, 11-15. L'ouvrage en question est manifestement celui des prédicateurs qui, sur le fondement qui est Jésus-Christ, érigent une œuvre plus ou moins solide. Le jour du Seigneur est, selon les interprètes, le jour de l'épreuve, le jour de la mort et du jugement particulier, ou, bien plus probablement, le jour du second avénement du Seigneur et celui du jugement général. Le jugement divin est ordinairement comparé à une conflagration, à un feu qui éprouve. II Thess., I, 8; II Pet., III, 7. Ce jugement manifestera la valeur de l'œuvre des différents prédicateurs de l'Évangile. Celle-là seule méritera la récompense qui aura été jugée digne par le Seigneur; tout le reste disparaîtra à la lumière de ce jugement, comme le bois et la paille à la chaleur du feu. Il ne peut s'agir ici du feu du purgatoire, car le purgatoire ne peut être confondu avec le « jour du Seigneur », et ce n'est pas le feu du purgatoire qui éprouve les œuvres des hommes. Mais l'Apôtre, I Cor., III, 15, ajoute que le prédicateur dont l'œuvre aura été détruite « sera sauvé, σωθήσεται, comme au travers du feu. » Au moment du jugement général, le prédicateur qui aura fait une œuvre fragile et, à ce titre, aura été condamné, pourra donc cependant être lui-même sauvé, si sa faute n'a pas été sans rémission et si lui-même a passé par le feu. Ce feu représente spécialement le purgatoire. Par analogie, on conclut que tous les fidèles qui emportent avec eux des dettes rémissibles dans l'autre monde peuvent aussi être sauvés, « mais comme au travers du feu, » c'est-à-dire en passant par les épreuves douloureuses et expiatrices qui constituent le purgatoire. Cf. Cornely, *I Epist. ad Cor.*, Paris, 1890, p. 86-92.

4° Saint Paul prie le Seigneur de faire miséricorde à Onésiphore, qui lui a rendu grand service à Rome et à Éphèse. II Tim., I, 16-18. Il est probable qu'alors Onésiphore n'était plus de ce monde. La prière faite

pour lui suppose donc qu'il peut en être aidé, et que par conséquent il y a un purgatoire.

5° Le baptême pour les morts, auquel saint Paul fait allusion comme à une pratique à l'usage de certaines personnes, qu'il se garde du reste d'approuver, I Cor., xv, 29, pourrait du moins attester cette croyance que certaines œuvres accomplies par les vivants sont utiles aux âmes des morts. Voir Baptême des morts, t. i, col. 1441.

Les Pères ne s'appuient que sur les textes précédents, sauf les deux derniers, pour établir la doctrine du purgatoire. Cf. Turmel, *Hist. de la théol. positive*, Paris, 1904, p. 194, 363, 485. Le concile de Trente se réfère en général aux Saintes Écritures, aux Pères et aux conciles, mais sans les citer, pour définir la doctrine du purgatoire. Sess. xxv, 11; sess. vi, can. 30; sess. xxii, can. 2, 3.

H. Lesêtre.

1. PURIFICATION (hébreu : *tôhar, tohorâh, miš'i, ṭamrûq;* Septante : καθαρισμός, κάθαρσις; Vulgate : *purificatio, purgatio*), enlèvement de l'impureté physique, légale ou morale.

I. Purification physique. — Le mot *miš'i*, employé une seule fois, Ezech., xvi, 4, désigne la purification du nouveau-né au moyen du bain. Le mot *ṭamrûq* se rapporte à la purification que l'on faisait subir aux jeunes filles avant de les présenter au roi de Perse. Esth., ii, 3. Les versions rendent ce mot par ἐπιμέλεια, « soin », et *ad usus necessaria*, « ce dont on a besoin ». Sur les différents moyens de purification physique, voir Bain, t. i, col. 1386; Lavage, t. iv, col. 130; Lavement des pieds, t. iv, col. 132; Laver (Se) les mains, t. iv, col. 136.

II. Purification légale. — A chaque cause d'impureté légale correspondait une forme particulière de purification. Voir Impureté légale, t. iii, col. 857. — 1° L'ablution c'est-à-dire l'immersion dans l'eau était une première condition imposée dans toutes les purifications. Voir Lustration, t. iv, col. 423-425. — 2° Outre l'ablution, la purification exigeait en certains cas un sacrifice : *a*) La femme accouchée, quarante jours après la naissance d'un enfant mâle, et quatre-vingts jours après celle d'une fille, devait présenter au Temple un agneau d'un an en holocauste et un jeune pigeon ou une tourterelle en sacrifice expiatoire. Si elle était pauvre, elle remplaçait l'agneau par un pigeon ou une tourterelle. Lev., xii, 1-8. C'est ce second sacrifice qu'offrit la sainte Vierge pour sa purification. Luc., ii, 24. Voir Premier-né, col. 601. — *b*) Sur la purification du lépreux, voir Lèpre, t. iv, col. 183. — *c*) Les impuretés de l'homme et de la femme, gonorrhée pour le premier, flux de sang anormal pour la seconde, exigeaient, le huitième jour après la guérison, l'offrande de deux tourterelles ou de deux jeunes pigeons, l'un en holocauste, l'autre en sacrifice expiatoire. Lev., xv, 2, 14, 15, 25, 29, 30. — 3° Les prêtres et les lévites, chargés des purifications du peuple, I Par., xxiii, 28, devaient commencer par se purifier eux-mêmes, quand il était nécessaire, avant de remplir aucune de leurs fonctions. Exod., xix, 22; Num., viii, 6-22; II Par., v, 11; I Esd., vi, 20; II Esd., xiii, 22. — 4° Les Israélites se purifiaient aussi quand ils avaient à s'approcher du Seigneur pour accomplir quelque devoir religieux. Gen., xxxv, 2; Judith, xvi, 22; II Mach., xii, 38; Act., xxi, 26. Ces purifications comportaient des ablutions, Joa., ii, 6, et en plus des sacrifices, selon les cas. La fête annuelle des Expiations avait pour but la purification de tout Israel. Lev., xvi, 30. — 5° Avant de prendre possession du pays de Chanaan, les Israélites eurent ordre de le purifier de tout ce qui se rapportait à l'idolâtrie. Num., xxxiii, 52. Ézéchiel, xxxix, 12, 16, prévoit une purification analogue pour le pays souillé par Gog. A plusieurs reprises, on fut obligé de purifier le Temple, II Par., xxix, 15; I Mach., iv, 36; II Mach., i, 18, 36; x, 7; xiv, 36; le pays israélite, II Par., xxxiv, 3, les maisons et la citadelle de Jérusalem. I Mach., xiii, 47, 50. Ces purifications consistaient principalement dans l'enlèvement de tous les objets idolâtriques, II Par., xxix, 16-19, et ensuite, quand il s'agissait du Temple, de sacrifices solennels. — Daniel, viii, 14, avait annoncé qu'à la suite de la domination grecque en Palestine, le Temple serait purifié.

III. Purification morale. — 1° Les prescriptions concernant la purification légale constituaient déjà par elles-mêmes une leçon de purification morale. L'épreuve contribue à cette purification. Prov., xx, 30; Dan., xi, 35. On la demande par la prière, Ps. li (l), 4, 9; les auteurs sacrés la prescrivent, Eccli., xxxviii, 10; Is., lii, 11, et les prophètes annoncent qu'elle sera surtout l'œuvre du Messie. Ezech., xxxvi, 25; Dan., xii, 10. — 2° Les Apôtres renouvellent les recommandations anciennes. Jacob, iv, 8; II Cor., vii, 1, et attribuent cette purification à la rédemption de Jésus-Christ, Eph., v, 26; Tit., ii, 14; Heb., ix, 22, 23, appliquée par le Saint-Esprit. Act., xv, 9.

H. Lesêtre.

2. PURIFICATION DE LA SAINTE VIERGE. — La Sainte Vierge se soumit à la loi qui prescrivait à la mère de se présenter au Temple le quarantième jour après la naissance de son enfant. Luc., ii, 22-24. Voir Marie, III, ii, t. iv, col. 789; Présentation 2, col. 610. L'Église célèbre la fête de la Purification le 2 février. Voir *Acta sanctorum*, februarii t. i, édit. Palmé, 1863, p. 270-276.

PURIM, fête juive. Voir Phurim, col. 338.

PURPUREUS (CODEX). Les 227 feuillets de ce précieux manuscrit se trouvent actuellement dispersés en cinq endroits différents : 2 sont à Vienne, Bibliothèque impériale (n. 2 du catalogue Lambeck); 4 à Londres, Musée Britannique, Cotton, Titus C. XXV; 6 à Rome, Vatican, grec *3875;* 33 à Patmos, Couvent de Saint-Jean; 182 à Saint-Pétersbourg, Bibliothèque impériale. — Le *Codex Purpureus* est en parchemin très fin, teint en pourpre et écrit en lettres d'argent que le temps a noircies. Les noms divins $\overline{\Theta C}$, $\overline{XC}$, etc. sont en lettres d'or. Les pages (0,320 × 0,265) ont deux colonnes de seize lignes. L'écriture, très grosse et très régulière, n'a d'autre ponctuation qu'un simple point en haut et quelques alinéas marqués par une majuscule initiale : il y a très peu d'esprits et pas d'accents. Les caractères paléographiques font dater le manuscrit de la fin du vi[e] siècle, mais l'aspect général semblerait plus ancien. Le codex *Purpureus* est désigné en critique par la lettre N; par le sigle ε 19 dans la nouvelle notation de von Soden. Il contient des fragments des quatre Évangiles : on en trouvera le détail exact dans Gregory, *Textkritik*, t. i, p. 57-58, ou dans von Soden, *Die Schriften des N. T.*, t. i, p. 120-121. — Les pages du *Purpureus* conservées à Vienne furent décrites par Lambeck, *Comment. de aug. biblioth. Cæsar. Vindob.*, Vienne, t. iii (1776), col. 30-32. Tischendorf, *Monumenta sacra inedita*, Leipzig, 1846, p. 11-36, publia tout ce qu'on connaissait alors du manuscrit, c'est-à-dire les feuillets de Vienne, de Londres et du Vatican. Duchesne, *Archives des missions scientifiques et littéraires*, Paris, 1876, 3[me] série, t. iii, p. 386-419, a donné une édition des feuillets de Patmos. Enfin Cronin a publié l'ensemble du texte, y compris les feuillets de Saint-Pétersbourg, *Codex Purpureus Petropolitanus; The text of codex N of the Gospels edited with an introduction and an appendix*, Cambridge, 1899, dans *Texts and Studies*, t. v, n. 4. C'est l'étude la plus complète sur ce manuscrit. — Voir Scrivener, *Introduction*, 4[e] édit. Londres, 1894, t, i, p. 139-141; Gregory, *Textkritik des N. T.*, Leipzig, t. i, 1900, p. 56-59; von Soden, *Die Schriften des N. T.*, Berlin, t. i, 1902, p. 120-121.

F. Prat.

PUSEY (Edward Bouverie), né à Pusey (Berkshire le 22 août 1800, mort à Ascot Priory (Berkshire) le 14 septembre 1882. Il prit ses degrés à Oxford, au Collège Oriel dont il fit bientôt partie en qualité d'agrégé. C'est alors que commença entre lui, Keble et Newman cette intimité faite de profond respect et d'affection qui, quoique sous une forme moins communicative, survécut à la conversion de Newman. De 1825 à 1827, il étudia dans différentes universités d'Allemagne, surtout le syriaque et l'arabe. Quand il revint en Angleterre, il emportait la conviction attristée que le protestantisme allemand tendait et devait fatalement aboutir au rationalisme, conviction qui le détermina, par réaction sans doute, à se donner davantage à la piété et moins aux recherches exclusivement scientifiques. Suivant les termes de ses biographes anglicans, il reçut le diaconat le 1er juin 1829, puis, au mois de novembre suivant, fut nommé par le duc de Wellington, alors Premier Ministre, tout à la fois professeur royal d'hébreu et chanoine de Christ-Church, à Oxford. L'influence considérable de Pusey dans l'Église Anglicane tient bien plus à l'autorité de sa personne qu'à ses écrits. C'est de lui que relèvent ce qu'on appelait naguère encore Ritualisme (qu'on nomme aujourd'hui plus communément Haute-Église ou même Église anglo-catholique et qui, au début, porta l'étiquette de Puséysme), et aussi la création de maisons religieuses de femmes qui se sont multipliées depuis, tant en Angleterre qu'en Amérique. Il ne semble point toutefois que la netteté de la vision intellectuelle, la rigueur de la logique, non plus que la décision du caractère aient égalé la réelle dignité de sa vie; aussi était-il voué à rencontrer sur sa route de multiples déconvenues, même dans l'Église anglicane, pour ne rien dire de l'échec de ses propositions d'union, en 1869 avec l'Église catholique et en 1874 et 1875 avec l'Église orthodoxe grecque. Les commentaires de Pusey sont ses ouvrages les moins célèbres. Il a publié *Daniel the prophet*, in-8°, Oxford, 1864, pour défendre l'authenticité de sa prophétie; *The Minor Prophets with Commentary*, six parties, in-4°, Oxford, 1860-1877. Il avait eu l'intention de publier un commentaire populaire de la Bible et avait trouvé pour le réaliser des collaborateurs, mais ce projet n'aboutit point. Voir H. P. Liddon, *A Life of Edward Bouverie Pusey* (commencée par Liddon, continuée par J. O. Johnston, R. J. Wilson et Newbolt), 4 in-8°, Londres, 1893-1897; *Pusey, by the author of Charles Lowder*, Londres, 1900.

J. Montagne.

PUSTULES (hébreu : *'ăba'ebu'ôṯ*, de la racine *ba'ba'*, « gonfler »; Septante : φλυκτίδες; Vulgate : *vesicæ*), petites tumeurs cutanées renfermant du pus. — Il en est question à propos de la sixième plaie d'Égypte, qui consista dans une « inflammation produisant des pustules. » Dieu ordonna à Moïse et à Aaron de remplir leurs mains de cendre de fournaise et de la jeter vers le ciel sous les yeux du pharaon, de manière que, répandue en fine poussière sur tout le pays, elle produisît sur les hommes et sur les animaux des tumeurs bourgeonnant en pustules. C'est ce qui arriva. Les magiciens, atteints comme tous les autres, ne purent tenir en présence de Moïse. Il n'est point dit cependant que personne soit mort de cette plaie. Exod., IX, 8-11. — Il faut remarquer tout d'abord que la cendre prise dans la fournaise et répandue dans l'atmosphère n'est pas la cause de la plaie. C'est un simple symbole des principes pernicieux qui vont vicier l'air et une indication que la plaie naîtra non plus de l'eau, comme les grenouilles, Exod., VIII, 3, ni de la poussière de la terre, comme les moustiques, Exod., VIII, 16, mais de l'air même qu'on respire. La cendre joue ici le même rôle que la boue dans la guérison de l'aveugle-né. Joa., IX, 6. Quant aux pustules, elles peuvent caractériser des affections assez diverses, qui ne sont pas nécessairement les mêmes pour les hommes et pour les animaux. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, II, XIV, 4, « les corps furent atteints de terribles ulcères, pendant que la pourriture était à l'intérieur, et ainsi beaucoup d'Égyptiens périrent. » Il y a là une exagération du texte sacré. Rosenmüller, *In Exod.*, Leipzig, 1795, p. 443, voit dans les pustules l'effet de l'éléphantiasis, ce qui est peu probable. Voir Éléphantiasis, t. II, col. 1662. Les maladies éruptives n'ont jamais manqué sur les bords du Nil. Le « bouton du Nil », par exemple, est une maladie cutanée dans laquelle le derme se remplit de tubercules qui peuvent couvrir tout le corps. Cette affection, endémique sur les bords méridionaux et orientaux de la Méditerranée, ainsi que sur les rives du Tigre et de l'Euphrate, est appelée ailleurs « bouton d'Alep, clou de Biskra », etc.; elle est identique avec le *lichen tropicus*, inflammation cutanée, avec éruption de petites papules, ulcérations superficielles et démangeaisons fort incommodes. Mais ces maladies mettent quatre à cinq mois à se développer et produisent ensuite des suppurations pendant cinq ou six autres mois. Cf. W. Ebstein, *Die Medizin im Alten Testament*, Stuttgart, 1901, p. 141-144. Les pustules pourraient être aussi la conséquence d'une espèce de peste, comme il s'en produit parfois par suite de la stagnation des eaux sur le sol. Les calendriers égyptiens, dans lesquels sont notés les jours bons ou mauvais, donnent cette indication pour le 19 du mois de tybi : « L'air dans le ciel, en ce jour, mêle à lui les *aatu* annuels. » *Papyrus Sallier*, pl. XV. Dans le *Papyrus de Leyde*, des formules magiques sont fournies pour préserver de l'*aat*. Quiconque récite ces formules « est sauvé de l'*aat* annuel, l'ennemi (la mort) ne s'empare pas de lui,... l'*aat* annuel ne l'abat pas,... la débilité ne s'empare pas de lui, l'*aat* annuel ne le tue pas, l'*aabu* (la maladie) ne le détruit pas. » La maladie désignée par le mot *aat* revenait donc annuellement; c'était une sorte d'épidémie dont les effets pouvaient être mortels, ainsi que le supposent les formules magiques. Cf. Chabas, *Mélanges égyptologiques*, 1re sér., t. I, p. 39; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 331-332. En réalité, il n'est pas nécessaire d'identifier le mal qui constitua la sixième plaie avec une maladie déterminée. Pour cette plaie, comme pour les autres, Dieu se contenta de déchaîner un mal que les Égyptiens voyaient de temps en temps se produire dans des conditions naturelles; mais il le fit sévir à l'instant indiqué par Moïse, avec une soudaineté, une universalité, une intensité qui en rendaient le caractère absolument miraculeux. La plaie cependant ne paraît pas avoir causé la mort, comme le font fréquemment les autres maladies épidémiques qui se développent en Égypte. Les pustules étaient choses très connues sur les bords du Nil. Les Égyptiens en furent tous atteints en peu de temps et dans des conditions qui ne permettaient pas d'attribuer le mal à des agents naturels. Les magiciens eux-mêmes, frappés comme les autres, ne furent plus en état de paraître devant le pharaon pour remplir leur office habituel; les pustules les défiguraient et on pouvait craindre que la contagion s'en communiquât à la personne du prince. Les animaux échappés à la cinquième plaie, c'est-à-dire ceux qui, au moment de cette plaie, ne se trouvaient pas dans les champs, Exod., IX, 3, furent également frappés d'une épizootie éruptive, analogue à la contagion qui atteignait les hommes. D'ordinaire, les pustules n'ont de caractère épidémique que sur les hommes et sur les troupeaux de moutons; le mal se propage alors d'homme à homme, de mouton à mouton. Dans les races bovine, caprine, chevaline et canine, ils n'apparaissent guère qu'à l'état sporadique. Cf. Erbstein, *Die Medizin*, p. 144. A la sixième plaie,

le mal ne se répandit pas par contagion, ce qui eût réclamé un délai trop considérable; tous les êtres visés furent atteints à peu près en même temps d'un mal qui déterminait en eux des éruptions cutanées analogues à celles des hommes et plus ou moins assimilables à celles que certaines pestes occasionnent chez les animaux. Le texte sacré ne mentionne pas de morts parmi les animaux. Il ne dit pas non plus que les pustules ne sévirent pas parmi les Hébreux, dans la terre de Gessen; mais il faut l'inférer de ce qui est remarqué à propos des autres plaies. Exod., VIII, 22; IX, 4, 26; XII, 23. H. LESÊTRE.

PUTIPHAR, nom de deux Égyptiens, l'un, le maître, et l'autre, le beau-père de Joseph. Leur nom est écrit différemment en hébreu, *Pôtifar* et *Pôtifera'*, cependant on s'accorde généralement à regarder comme identiques les deux noms Putiphar = Pôtiphar, Gen., XXXVII, 36, XXXIX, 1, et Putiphare = Pôtiphera', XLI, 45, 50; XLVI, 20. Toutefois Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, t. I, 2e édit., Londres, 1881, p. 308, fut d'abord pour leur non-identité, mais plus tard, *Steininschrift und Bibelwort*, 2e édit., 1891, p. 83, il se rallia à l'opinion commune. Les versions grecque et copte sont unanimes de leur côté à transcrire d'une façon unique les noms de deux personnages : Πετεφρῆς et Πετεφρῆ, петефрн et петфрн. Cf. Champollion, *Précis du système hiéroglyphique*, 1827-1828, p. 177; O. von Lemm, *Kleine koptische Studien* § X-XX, 1900, § XIV, p. 61-62; A. Dillmann, *Die Genesis*, 6e édit., 1892, p. 397. Leur identité une fois admise, il est permis de discuter du même coup la formation de Pôtiphar et de Pôtiphera'. Le plus grand nombre y voit ou accepte d'y voir la forme égyptienne [hiéroglyphes], *P(a)-dy(dou)-pa-Râ*. « celui que Râ (le soleil) a donné, le don de Râ », en grec Ἡλιόδωρος. Cf. Sethe, *De Aleph prosthetico in lingua ægyptiacâ verbi formis præposito*, 1892, p. 31. Nous aurions donc ici l'article [hiéroglyphe] *p*, ou [hiéroglyphe], *pa*, le verbe *dou*, [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe], et le nom du dieu Râ [hiéroglyphe] précédé d'un second article. Les noms de formation semblable, *P-dou* plus un nom de dieu ou de déesse, ne sont pas rares sur les monuments. Au *British Museum*, deux stèles en bois, n. 8482 et 8484, nous donnent pour la XXe dynastie un certain Auserhaâroua fils de [hiéroglyphes], *Pa-dou-Ast*, « le don d'Isis », et [hiéroglyphes], *Pa-dou-Amen'* « le don d'Amon ». Cf. Budge, *A Guide to the third and fourth Egyptian Rooms*, 1904. p. 78 et 75. Une inscription de la XXIe dynastie fournit [hiéroglyphes], *Pa-dou Hor*, « le don d'Horus ». Maspero, *Les momies de Deir el-Bahari*, dans *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, t. I. 1889, p. 522. Avec la XXIIe dynastie se multiplient les [hiéroglyphes], *P-dou-Khonsou*, « le don de Khonsou », les [hiéroglyphes], *P-dou-Ptah*, « le don de Ptah », etc. Cf. Lieblein, *Dictionnaire des noms hiéroglyphiques*, 1871-1891, n. 1051, 1280, 1305. On ne les compte plus sous les dynasties suivantes, par exemple, [hiéroglyphes], *Pa-dou-Bast*, « le don de Bast », transcrit *Poutoubasti* par Assurbanipal, *Cylindre A*, col. 1, lig. 98; [hiéroglyphes], *P-dou-Asar*, « le don d'Osiris ». Cf. Champollion, *Grammaire égyptienne*, 1836, p. 310. Les Grecs reçurent ces noms et nous remarquons qu'ils en transcrivent ordinairement les deux premières syllables par Πετε comme dans Πετεφρῆς, avec des exceptions pourtant : Πετεῆσις, Πετεχῶνσις, Πετοσῖρις, Πετοβάστις. Cf. entre autres, Grenfell et Hunt, *The Hibeh Papyri*, Part. I, 1906, n. 35, 53, 112; Parthey, *Aegyptische Personennamen*, 1864, p. 79-81; Spiegelberg, *Aegyptische und griechische Eigennamen aus Mumienetiketten der römischen Kaiserzeit*, 1901, n. 198 sq. On observera toutefois que l'article est supprimé devant le nom du dieu ou de la déesse et qu'au lieu de P-dou-*pa*-Khonsou et Πετεπεχῶνσις, par exemple, nous avons P-dou-Khonsou et Πετεχῶνσις. Mais il y a des noms égyptiens où le nom du dieu se préfixe de l'article, [hiéroglyphes], *Pa-Amen-bouf-nefer*, « la beauté d'Amon », du temps de Ramsès II. Virey, *Etude d'un parchemin rapporté de Thèbes*, dans *Mémoires de la Mission*, t. I, 1889, p. 509. Le nom de Râ, en particulier, n'échappe pas à cet usage. On rencontre plusieurs [hiéroglyphes], *Pa-râm-heb*, « le soleil en fête », à la XVIIIe dynastie. Virey, *loc. cit.*, p. 498. 500; Spiegelberg, *The Viziers of the New-Empire*, dans *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. XV, 1892-1893, p. 525, 526; Daressy, *Notes et Remarques*, dans *Recueil des Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. XVI, 1894, p. 124. A côté de [hiéroglyphes] *Râ-hotep* se trouve la forme [hiéroglyphes] *Pa-râ-hotep*, « la paix, l'union de Râ, celui que Râ s'unit. » Lieblein, *loc. cit.*, n. 2101, 2130, 2131; Spiegelberg, *loc. cit.*, p. 523, 525. Cela nous autorise à conclure avec Heyes, *Bibel und Aegypten*, t. I, 1904, p. 106-107, qu'on ne peut pas dire que Pa-dou-pa-râ s'éloigne des formes égyptiennes. Nous devons même admettre avec le même auteur que, si cet article n'était pas toujours écrit, il était souvent prononcé, puisque le nom d'un des fils de Ramsès II nous apparait tantôt sous la forme *Râ-her-ounem-f*, et tantôt sous la forme Pa-râ-her-ounem-f, « Râ à sa droite ». Lepsius, *Königsbuch der alten Ægypter*, 1858, pl. 34, n. 438; Sethe, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ægyptens*, t. I, 1896, p. 59. Somme toute, il reste probable que Putiphar appartient à la catégorie des noms propres ayant pour parties constitutives *Pa-dou* plus un nom de dieu, ici le dieu Râ : *Pa-dou-pa-râ*. Nous disons *probable* seulement. C'est ce qu'a oublié Steindorff. Partant de la supposition que Putiphar était à n'en pas douter la forme égyptienne *pa-dou-pa-râ*, il a affirmé à deux reprises, *Der Name Josephs*, dans *Zeitschrift fur ägyptische Sprache*, t. XXVII, 1889, p. 41-42, et *Weiteres zu Genesis*, *loc. cit.*, t. XXX, 1892, p. 51, que les noms de cette catégorie commencent d'apparaitre à la XXIIe dynastie, qu'ils deviennent fréquents seulement après l'an 700 avant J.-C., et que l'écrivain de l'histoire de Joseph, qui introduit le nom de *Petephrê* comme appartenant à des personnes, est, par suite, à placer dans le septième siècle avant J.-C. Brugsch lui-même, *Steininschrift und Bibelwort*, 1891, p. 83, n'attendait pas la seconde affirmation de Steindorff pour écrire : « Les noms propres de Pôtiphar et de Potiphera', en ancien égyptien Petipherâ, « le « don du Soleil », qui tous les deux se trouvent dans la Bible, marquent par leur constitution qu'ils sont d'une époque postérieure au temps de Joseph. Ils sont entièrement inconnus des monuments anciens quant à leur composition ou forme et ils n'apparaissent pour la première fois qu'au neuvième siècle avant J.-C., c'est-à-dire quelque mille ans après les faits rapportés dans l'Écriture. » La conséquence saute aux yeux : la rédaction de l'histoire de Joseph que nous possédons serait postérieure à Moïse. D'ailleurs Brugsch l'a dit expressément, *Deutsche Rundschau*, t. XVI, 1890, p. 245-246. — Mais 1° est-il *certain* que Putiphar soit à rattacher à *Pa-dou-pa-râ ?* Nous avons dit plus haut que ce n'était que probable, c'est-à-dire qu'il y a place pour d'autres probabilités. Aussi Ed. Naville, *The egyptian*

name of Joseph, dans *Proceedings of the Society of the Biblical Archæology,* t. xxv, 1903, p. 160-161, déclare qu'il ne ne peut être d'accord avec Steindorff et qu'il est prématuré de vouloir échafauder sur le nom de Putiphar une théorie concernant la date de la composition de l'histoire de Joseph. « La transcription [hiéroglyphes], *Heliodorus,* pour *Pôtiphera',* semble très naturelle à première vue, dit-il, et j'y ai moi-même fait appel. Mais on peut apporter contre elle que ce nom avec deux articles a une physionomie quelque peu étrange. » Naville estime donc que la forme très semblable [hiéroglyphes], *Pa-ḥotep-râ,* et qui se rencontre à plusieurs reprises, nous fournirait une meilleure interprétation. « Nous savons, ajoute-t-il, par les transcriptions copte et grecque qu'il y avait un *ô* dans le mot [hiéroglyphes]. Cet *ô* correspondrait au *cholem* du nom hébreu. Sur la fameuse statue de Méidoum (Maspero, *Guide au Musée du Caire,* 1902, p. 33, n. 6) nous avons le nom de [hiéroglyphes] (*Râ-ḥotep*), qui est celui d'un grand-prêtre d'Héliopolis sous l'Ancien Empire. Il n'est pas impossible qu'il fût lu [hiéroglyphes] (*Ḥotep-Râ*), le nom du dieu étant toujours écrit le premier. Ou encore les deux formes du nom ont pu coexister, tout comme nous trouvons *Ḥotep-Ptah* et *Ptah-ḥotep, Ḥotep-Hathor* et *Hathor-ḥotep. Pa-râ-ḥotep* existe (voir plus haut) et je pense qu'on peut avoir pareillement *Pa-ḥotep-râ, Photep-râ,* qui transcrirait exactement le nom du grand-prêtre de On, *Pôtiphera',* et serait analogue à celui du grand prêtre de l'Ancien Empire. » — 2° A supposer même que Padou-pa-râ soit la vraie forme de Putiphar, est-il bien sûr que cette forme soit aussi récente que le veulent Brugsch et Steindorff? On invoque ici le silence des monuments. Mais en Égypte silence des monuments ne dit pas absence des monuments. On ne sait jamais si les fouilles de demain ne viendront pas combler une lacune et renverser les théories de la veille. C'est donc peu scientifique d'admettre comme un fait acquis qu'on ne peut rencontrer de témoignages constatant l'ancienneté de la forme *Padou-pa-râ* et d'en déduire d'une façon absolue la nonexistence de cette forme avant telle ou telle date. Est-ce que Héliopolis, par exemple, a livré tous ses secrets — et les livrera-t-elle jamais? Connait-on, en particulier, la nécropole de ses prêtres contemporains des Hyksos et du Nouvel-Empire, nécropole qui pourrait nous révéler la série des noms héliopolitains pour cette époque? Sayce, *The Egypt of the Hebrews,* 3e édit., 1903, p. 24, a dit excellemment : « Il a été avancé par des égyptologues que le nom de Putiphar ne remonte pas au delà de la XXIIe dynastie, à laquelle appartenait Scheschankh (Sésac), le contemporain de Roboam. Mais de ce qu'aucun nom semblable n'a été trouvé jusqu'ici pour une date plus ancienne, il ne suit pas qu'il n'ait pas pu exister. Aussi longtemps que nos matériaux seront imparfaits, nous ne pouvons pas tirer des conclusions positives simplement de l'absence de témoignage. » W. M. Müller, art. *Potiphera II,* dans Cheyne-Black, *Encyclopedia biblica,* 1899-1902, t. iv, col. 3814-3815, tout en admettant l'usage relativement récent des noms de la catégorie de Putiphar, écrit de son côté : « Nos matériaux ne sont pas encore assez complets pour autoriser des affirmations si précises... La transcription (de Putiphar) avec *teth* et *aïn* donne d'ailleurs une bonne impression d'archaïsme et s'oppose à toute tentative trop extravagante d'en abaisser la date. » Lieblein, *Mots égyptiens de la Bible,* dans *Proceedings,* t. xx, 1898, p. 208-209, va plus loin encore : « Potiphera' et Potiphar sont généralement regardés comme identiques. Or, Potiphera' a été rapproché de [hiéroglyphes] comme appartenant au groupe de noms composés de [hiéroglyphe]. Cependant je veux faire observer que Potiphar pourrait très bien être assimilé à [hiéroglyphes] *pt-bar,* nom d'un homme qui vivait sous les Hyksos et qui était chef des constructions du dieu Amon. » Louvre, stèle C 50. Cf. Pierret, *Recueil d'inscriptions inédites du Louvre,* t. i, 1874, p. 50-55. Lieblein ajoute que la dernière partie du nom nous donne probablement le nom de Baal, que la première partie [hiéroglyphe] joue le même rôle que [hiéroglyphe] et que, par conséquent, les noms composés de [hiéroglyphe] remontent au temps des Hyksos. Toutefois, pour le moment, il n'ose l'affirmer sans réserve, par suite de doutes qu'il ne peut lever. « En tout cas, conclut-il, il est bien certain que les noms composés de [hiéroglyphe] ne peuvent être employés comme argument chronologique quant à la rédaction du texte biblique. » Ailleurs, *L'Exode des Hébreux, loc. cit.,* t. xxi, 1899, p. 58-59, Lieblein revient sur le même sujet de façon plus explicite : « Le nom de Potiphar... pourrait très bien être identique au nom *Pt-bar* qui figure en tête d'une généalogie dont j'ai donné la table dans mon *Dictionnaire des noms,* n° 553. Potibar est visiblement une composition hybride de [hiéroglyphe] égyptien, probablement identique à [hiéroglyphe], et de [hiéroglyphes], nom du dieu sémitique Baal... Je ne veux pas dire que Potiphar et Potibar soient le même individu...; mais je crois que les deux sont identiques et qu'ils remontent au même temps. » Il y a bien le changement du *b* en *p* avec le son *f,* Potibar, Potiphar. Mais ce changement se produisait souvent d'une langue à l'autre. De plus le *b* égyptien se rapprochait dans le parler courant du son *f* comme le prouvent certains mots coptes sortis du fonds égyptien où *b* est devenu ϥ. Cf. Loret, *Manuel de la langue égyptienne,* 1889, p. 91; Sethe, *Das ägyptische Verbum,* t. i, 1899, p. 121. C'est d'après ce parler courant que Moïse aura transcrit le mot Potibar, Potiphar. Il y a bien aussi qu'au nom de Potibar manque le déterminatif divin [hiéroglyphe], *Set,* mais ce déterminatif était écrit ou omis à volonté, comme en témoigne toute une série de noms propres dont la dernière composante est Baal. Pour de pareils noms avec le déterminatif, voir Spiegelberg, *Zeitschrift für Assyriologie,* t. xiii, 1898, p. 54; *Papyrus Golenischeff,* pl. i, lig. 16-17, pl. iii, lig. 7; — sans le déterminatif, Spiebelberg, *Studien und Materialien zum Rechtswesen des Pharaonenreiches der Dyn. 18-21,* 1892, p. 36, 37, 51; *Papyrus Anastasi III,* 6, 3, et verso 6, 1, 7. Pour toute la question de Potibar, cf. Heyes, *loc. cit.,* p. 110-111. — Pôtiphar peut donc venir ou de *Pa-dou-pa-râ* ou de *Pa-ḥotep-râ* ou de *Pet-bar.* Il n'est point certain que le premier n'ait pas existé avant la XXIIe dynastie. Nous en avons apporté des exemples de la XXe. Les deux autres datent de l'Ancien-Empire et des Hyksos. Cela suffit à démontrer que la conclusion chronologique de Brugsch et de Steindorff, dans ce qu'elle a d'absolu, est entièrement gratuite. Nous ajouterons : en admettant même un instant que les noms propres eussent subi des retouches de la part des copistes qui les auraient adaptés aux noms à la mode de leur temps, il ne s'ensuivrait pas encore que, pour le reste, le texte de l'histoire de Joseph ne soit pas de Moïse.

C. Lagier.

1. **PUTIPHAR** (hébreu : *Pôtifar*; Septante : Πετεφρῆς), grand officier égyptien à qui les Madianites vendirent Joseph, fils de Jacob.

I. Ses titres. — Le récit biblique note que Putiphar

était Égyptien, et non sans raison, puisque sous les Hyksos, qui devaient appeler aux charges principales surtout ceux de leur race, il n'en fut pas moins grand officier de la couronne, « eunuque du pharaon et chef de l'armée, » selon la Vulgate. Gen., XXXIX, 1. — 1° *Eunuque du pharaon.* — L'hébreu porte *sârîs* dont le premier sens est castrat. Chez les sémites on employait le castrat dans le service des harems. Putiphar en était-il un? C'est possible, si nous jugeons de l'Égypte ancienne d'après les autres peuples de l'Orient. A l'exception du peuple juif, cf. Lev., XXII, 24; Deut., XXIII, 1, tous ces peuples polygames pratiquèrent la castration. Hérodote, VIII, 105; Layard, *Nineveh and its remains*, t. II, 1849, p. 324-326, 334, 340; Botta-Flandin, *Monuments de Ninive,* t. II, 1849, pl. 145. C'est possible encore si nous voyons et s'il est légitime de voir cette même Égypte à travers l'Égypte musulmane où l'eunuque est dans tout harem de la haute classe. Les voyageurs à l'envi ont parlé des eunuques modernes, de leur recrutement et aussi de leur influence. Cailliaud, *Voyage à Méroé,* t. III, 1826, p. 117-118; E. Delmas, *Égypte et Palestine,* 1896, p. 260-251. Cet argument *a pari* trouve-t-il sa justification dans les monuments antiques de la vallée du Nil? Rosellini, *Monumenti dell' Egitto e della Nubia,* 1836, part. II, t. III, p. 132-134, et *Monumenti civili,* pl. 34, fig. 2; pl. 68, fig. 2; pl. 77, fig. 12; pl. 79 et 88, fig. 3, a prétendu avoir rencontré des eunuques et les avoir reconnus. Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's,* 1868, p. 298, les a distingués, croit-il, à leur obésité et aux plis graisseux de leur poitrine, surveillant des fileuses dans la tombe de Khnoumhotep à Beni-Hassan. Cf. Newberry, *Beni-Hasan,* part. I, 1893, pl. XXIX. Mais on accordera bien que cela ne suffit pas à la démonstration. La preuve topique fait défaut et les inscriptions n'en révèlent rien. Il y a mieux. Dans cette même tombe et dans les autres du même groupe, il n'y a pas que les surveillants des fileuses qui soient ainsi, mais c'est la règle générale pour tous les préposés à quelque service, comme on peut s'en convaincre à l'examen des scènes diverses. Voir Newberry, *loc cit.,* pl. XXX, XII, etc. On remarque ailleurs la même loi : les directeurs des corps de métiers, le bâton ou la courbache, ou même l'aiguillon à la main contrastent par leurs formes replètes avec la maigreur de l'entourage. On peut voir en eux l'embonpoint de l'âge, et non les chairs boursouflées de l'eunuque, ou tout au plus l'application d'un canon imposé au peintre et au sculpteur. Cf. *La tombe d'Apoui,* dans *Mémoires de la Mission du Caire,* t. V, 1891, pl. II et p. 610. Voir EUNUQUE, t. II, col. 2044, fig 622, où dans une scène de marché des vendeuses échangent aux acheteurs des melons, des poissons, des concombres contre du blé, une étoffe et le contenu d'un sac. Pour le plaisir de la variété, à *un seul* des acheteurs le peintre a donné une taille ramassée, un aspect vieillot, un torse chargé de graisse. Le rapprocher des tireurs des chadoufs, pl. I, *loc. cit.* Tous ces personnages ne nous rappellent à peu près rien, par l'ensemble de leurs traits, des eunuques que l'on rencontre à chaque pas dans les rues du Caire. Leurs pareils, plus ou moins âgés, ne sont pas rares au musée du Caire. Bas-reliefs 20473 et 20474. Sans s'en douter, les premiers égyptologues se sont laissé conduire par l'idée reçue de leur temps que l'Égypte sur le point des eunuques devait ressembler aux autres nations orientales. Un exemple bien connu nous montrera quelle réserve s'impose à juger sur la mine des gens peints ou sculptés, et combien il faut tenir compte de la mode et de la fantaisie de l'artiste. Qui plus qu'Aménophis IV Khounaten a « dans l'ensemble de sa personne ce type particulier et étrange que la mutilation imprime sur la face, les pectoraux et l'abdomen des eunuques? » Mariette, cité par Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. II, 9e édit., 1882, p. 212. Qui plus que lui a été traité d'eunuque? Ce prince, toutefois, non seulement était marié, mais l'on voit avec ses années de règne le nombre de ses filles augmenter. Il en eut jusqu'à sept. Cf. Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient classique,* t. II, 1897, p. 326, fig. p. 328.

A défaut des représentations, l'existence du harem royal nous révélera peut-être l'existence des eunuques. En effet, à côté de la reine, son épouse légitime, dame de la maison, libre de ses mouvements, commandant à un nombreux personnel, le roi possédait un harem ou , *khent.* Cf. Maspero, *loc. cit.,* t. I, 1895, p. 270. Le Khent avait sa hiérarchie de fonctionnaires : un intendant, *Papyrus judiciaire de Turin,* IV, 4; des scribes, IV, 5; V, 10, et Mariette, *Catalogue général des monuments d'Abydos,* 1880, n. 686, 719; des délégués, *Papyr. jud. de Turin,* V, 9; des portiers, V, 1, et stèle C 6 du Louvre. Or, de plusieurs de ces fonctionnaires, et précisément de ceux qui passaient leur vie dans le harem, les portiers, nous savons qu'ils étaient mariés. *Papyr. jud. de Turin,* V, 1. Celui de la stèle C 6 du Louvre, nommé Kefenou, avait de nombreux enfants. Sans doute les Égyptiens en contact avec les peuples d'Orient ont dû connaître l'institution des eunuques. Mais autre chose est connaître une institution, autre chose l'admettre chez soi. Aucune momie n'a révélé l'aspect d'une opération faite durant la vie. On ne peut pas s'appuyer sur la légende d'Osiris émasculé par Typhon son ennemi à qui Horus fit subir la peine du talion. *Texte des Pyramides,* Teti, lig. 276-277; Pepi, I, lig. 30-31; Lefébure, *Sur différents mots et noms égyptiens,* dans *Proceedings,* etc., t. XIII, 1890-1891, p. 342-353; Plutarque, *De Iside et Osiride,* c. LV. C'est une pure légende qui peut refléter une coutume d'ennemi à ennemi, mais aucunement un usage de la vie sociale. Visiblement inspiré de cette légende, dans la partie qui nous concerne, *Le conte des deux frères,* que l'on a parfois invoqué, n'a pas plus de valeur. *Papyrus d'Orbiney,* p. 7, lig. 9, et p. 9, lig. 6; Maspero, *Les contes populaires de l'ancienne Égypte,* 3e édit. (1905), p. 9-12. Il est très probable même que le terme d'eunuque, au sens strict, n'existe pas dans la langue égyptienne. Si on avait eu la chose, comment le mot ne se rencontrerait-il pas et même souvent? Lefébure, *loc. cit.,* p. 345, a cru toutefois le reconnaître dans , *ḥem* ou *ḥemti,* de , *ḥmt,* « femme ». Mais ce mot se traduit d'ordinaire par « lâche », « poltron », et dès l'Ancien Empire, ne se trouve jamais que comme une épithète flétrissante jetée à la face des gens de rien. Maspero, *Études égyptiennes,* t. II, p. 82; Champollion, *Notices,* t. II, p. 186; *Stèle de Pianchi,* où il est dit qu'il n'y a « pas de durée à une armée dont le chef est *ḥemti.* » Lefébure le constate lui-même, p. 342, 456. Dès lors *ḥemti* ne peut convenir à Putiphar, et si celui-ci était l'eunuque du pharaon, ce ne peut être qu'exclusivement dans un sens dérivé. Eunuque devint en effet dans les langues sémitiques synonyme d'attaché au prince, de ministre de la Cour, cf. Gesenius, *loc. cit.,* probablement parce que, en Asie, spécialement à Ninive et à Babylone, les eunuques parvenaient aisément aux postes les plus importants. Il est tout naturel, par suite, que l'hébreu désigne par ce nom l'officier du palais du pharaon. C'est avec ce sens d'officier que le mot *sârîs* pénétra en Égypte aux basses époques, du temps de Cambyse, de Darius et de Xerxès, et on le lit dans les inscriptions rupestres de l'Ouadi Hammamat. Rosellini, *Monumenti storici,* t. II, pl. 11 *c* et p. 174; Golenischeff, *Hammamat,* pl. 18. L'inscription de l'an XXXVI de Darius et de l'an XIII de Xerxès se termine par ces mots : « Fait par le *sâris,* , de Perse, prince de Coptos

Ataiouhi. » Sous ce mot *sâris* « il faut évidemment comprendre ici l'officier. » W. M. Müller, *loc. cit.*, col. 3813. Par ailleurs, Putiphar était marié, et cela montre bien l'idée que l'écrivain sacré attachait au mot *sâris* en le lui appliquant. Que l'on n'objecte pas que l'on a vu des eunuques mariés et possédant même un harem. Ebers, *loc. cit.*, p. 299. Ce sont là chez les musulmans des cas exceptionnels qui n'infirment pas la règle générale et qui, du reste, ne pouvaient se produire chez les Égyptiens, d'après ce qui a été dit plus haut. Putiphar était donc un officier du palais, probablement un de ces *connus du roi,* de ces *amis uniques,* de ces *courtisans,* en un mot, à qui le pharaon distribuait les emplois de confiance. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 287-281.

2° *Ṣar hat-tabbaîm.* — Tel est le nom hébreu de la charge confiée à Putiphar. Si nous consultons les Septante, il faudrait entendre par là « le chef », *ṣar,* « des cuisiniers », *hat-tabbaîm :* ἀρχιμαγεῖρος. En effet, *tabbaḥ,* I Reg., IX, 23, 24, désigne un cuisinier, et la position de chef des cuisines royales pouvait être importante à la cour, si nous supposons qu'elle donnait autorité sur l'armée des officiers de bouche. Cf. Maspero, *loc. cit.*, p. 279-280; *Études égyptiennes,* t. II, p. 10-11, 61-63, où la liste de ces nombreux personnages, d'après le *Papyrus Hood,* est donnée par ordre hiérarchique; Brugsch, *Die Aegyptologie,* 1897, p. 219-221. Mais rien ne nous prouve que le surintendant des cuisines eût un pouvoir si étendu, et cela serait-il que la traduction des Septante n'en serait pas justifiée, car *tabbaḥ* a bien plutôt le sens de « celui qui tranche égorge, tue », d'où satellite, garde du corps. Cf. Gesenius, *Handw.*, 9e édit., p. 303. *Ṣar hat-tabbaḥîm* semble donc désigner une fonction militaire, soit le chef de ceux qui exécutent les ordres du maître. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 33. C'est ainsi que l'a compris saint Jérôme qui rend l'expression par *magister militum,* Gen., XXXVII, 36; *princeps exercitus,* XXXIX, 1; *princeps militum,* XL, 3, XLI, 10; *dux militum,* XLI, 12; *custos carceris,* XL, 4. Et cela avec d'autant plus de raison que le même titre devenu plus tard *rab-tabbaḥim* marque une dignité militaire pour Nabuzardan, IV Reg., XXV, 8, 11, 20, Jer., XXXIX, 9, etc., et pour Arioch, Dan., II, 14, quoique les Septante continuent à le traduire par ἀρχιμάγειρος. Le Targum d'Onkelos et la version syriaque, rendant *ṣar hat-tabbaḥîm* par « chef des exécuteurs » ou « chef des gardes du corps », confirment la nature des fonctions de Putiphar. Pour les Septante, « on ne peut rendre compte de leur traduction qu'en supposant qu'ils ont vu une allusion aux fonctions de Putiphar dans le passage où Moïse dit que le maître de Joseph ne s'occupait de rien si ce n'est de ce qu'il mangeait. » Vigouroux, *loc. cit.*, p. 32; Gen., XXXVI, 9.

Si nous consultons maintenant les documents antérieurs à la XVIIIe dynastie, c'est-à-dire les documents qui ne dépassent pas l'époque de Joseph, nous verrons que plusieurs titres militaires peuvent convenir à Putiphar. Il était peut-être un de ces chefs d'armée , *mer mšâ,* que nous rencontrons déjà sous l'Ancien Empire, Sethe, *Urkunden des Alten Reichs,* t. I, 1903, p. 92, lig. 1 et p. 148, lig. 3, 16, que nous retrouvons à la XIIe et à la XIIIe dynastie. Breasted, *The Wadi Halfa stela of Senwosret I,* dans *Proceedings,* etc., t. XXIII, 1901, pl. 233 et pl. III, lig. 11, 23; Lepsius, *Denkmäler,* II, pl. 151 c. Ou bien encore avait-il reçu le commandement des Mazaiou. Ces mercenaires nubiens, voir PHUTH, col. 348, qui, dès l'Ancien Empire, servent dans les armées égyptiennes, Sethe, *loc. cit.*, p. 101, lig. 14, et qu'on a chargés de la sécurité publique. *Le Papyrus XVIII de Boulaq,* qui date de la fin du Moyen Empire parle des Mazaiou et des capitaines ou « grands de Mazaiou, » , *ur n Mazaiu.* Borchardt, *Ein Reichnungsbuch des Königlichen Hofes,* dans *Zeitschrift für äg. Spr.*, t. XXVIII, 1890, p. 94-97. Putiphar put être surtout du nombre de ces suivants , *šemsu,* qui apparaissent de bonne heure autour des rois. Un certain Thethi, par exemple, ne quittait pas d'un pas ses maîtres Antef I et Antef II. Breasted, *Ancient Records,* t. I, 1906, p. 202-203. Ces suivants ou gens de la suite, vrais gardes du corps, se multiplient sous la XIIe dynastie. Cf. Mariette, *Catalogue d'Abydos,* n. 634, 649, 699, 744; Lepsius, *Denkmäler,* II, 136 e, g, 138 g, 144 i, k. *Le Papyrus XVIII de Boulaq* contient aussi une liste de suivants stationnant à la cour avec leurs officiers. Borchardt, *loc. cit.*, p. 92-94. Les officiers portent le titre de , *seḥez šemsu,* « commandant des suivants ». Cf. Mariette, *loc. cit.*, n. 664, 780, 864. A ces gens de la suite le roi donnait les charges et les missions importantes. Témoin cet *Aménémhat* cumulant les titres de commandant des suivants et de commandant de la milice nationale, Lepsius, *loc. cit.*, II, 138 a, qui formait en Égypte une classe spéciale. Maspero, *Études égyptiennes,* t. II, p. 34-36. Témoin encore ce *Sehotepabra,* « le suivant de son maître dans toutes ses allées et venues, surintendant de tous les travaux du palais, chancelier, etc., » qui demande d'être après sa mort « un suivant de Dieu ». Maspero, *Sur une stèle du Musée de Boulaq,* dans *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes,* t. IV, 1900, p. 134-137 (*Bibliothèque égyptologique,* VIII). Une stèle récemment découverte, celle de Sebekhou, surnommé Zaa, nous montre où pouvait arriver un suivant entre les mains du roi. Zaa fit d'abord partie, en qualité de suivant, de la troupe personnelle d'Osortésen III; puis il en devint un des chefs, *seḥez ;* puis il obtint la charge de « grand *ouârtou* », quelque chose comme gouverneur de la résidence royale. Garstang, *El Arabah,* 1901, pl. IV-V, p. 32-33. Quelques années plus tard, après l'achèvement de sa stèle, en l'an IX d'Aménémhat III, nous retrouvons Zaa à Senméh relevant la côte du Nil à la seconde cataracte. Il était alors « *ouârtou* du souverain ». Lepsius, *loc. cit.*, II, 136 b. — A côté des suivants se trouvaient ceux que les textes nomment « les hommes du cercle », les familiers de l'entourage immédiat du pharaon : , *šenitu.* Entre ces derniers et les premiers la différence n'était peut-être — cela soit dit sous toute réserve — qu'une question de degré de courtisan à courtisan. Les familiers n'auraient été que les premiers des suivants. Ainsi le suivant Sehotepabra était en même temps « le familier du roi, se tenant derrière son maître, » pour le protéger, « le véritable ami de cœur, le confident intime, etc. » Maspero, *loc. cit.*, p. 136-137. Plus tard, dans une liste de charges, on signale parmi les premiers dignitaires de la Cour un « commandant des soldats doyens des familiers » ou vétérans de la garde. Maspero, *Études égyptiennes,* t. II, p. 23-24. Il serait bien tentant de voir dans les « suivants » et les « familiers » ceux que la Bible appelle les eunuques de pharaon. C'étaient là des titres qui n'indiquaient pas une fonction définie, semble-t-il, mais plutôt une prérogative de cour, une aptitude à remplir les premières charges, comme celles de grand échanson, par exemple, ou de grand panetier. Gen., XL, 1. Putiphar lui-même, en qualité de suivant ou de familier aurait été choisi pour être soit général d'armée, soit capitaine des Mazaiou, soit chef de la milice, soit commandant de la garde du corps, et à tous ces titres la prison d'État aurait été sous ses ordres, pour une part au moins, cette prison où il fit jeter

Joseph. Gen., XXXIX, 20; XL, 3; XLI, 10. Nous en avons assez dit pour montrer qu'à la Cour nombreuses étaient les fonctions militaires qui purent échoir à Putiphar. Les expressions vagues de la Bible, d'une part, et, de l'autre, les mystères qui enveloppent encore la hiérarchie égyptienne ne permettent pas de faire un choix entre elles. Toutefois, si l'on peut marquer une préférence, ce serait pour le commandant des vétérans de la garde que Maspero, *loc. cit.*, p. 24, et Brugsch, *Die Aegyptologie,* p. 213, identifient avec l'ἀρχισωματοφύλαξ dont il est si souvent question à l'époque ptolémaïque. Strack, *Die Dynastie der Ptolemaër*, 1897, p. 219, 246, 251, 252, 256, 257, 275; Grenfell, *Greek Papyri,* 1896, n. XXXVIII, lig. 1, p. 69; n. XLII, lig. 1, p. 73.

II. PUTIPHAR ET JOSEPH. — Putiphar s'aperçut vite que le Seigneur était avec Joseph et qu'aux mains de celui-ci toutes choses prospéraient. Il le tira donc du rang des esclaves, le mit à la tête de sa maison et en fit l'administrateur de tous ses biens. Maison et biens furent bénis à cause de Joseph, au point que Putiphar lui en abandonna la pleine direction, ne s'informant plus de rien avec lui, et n'ayant d'autre souci que de prendre sa nourriture. Gen., XXXIX, 3-6; cf. le texte hébreu. Moïse ne pouvait mieux exprimer la confiance absolue de Putiphar en son serviteur devenu le surintendant — le *wakil* moderne — d'une grande maison et de ses domaines. Voir JOSEPH, t. III, col. 1657-1658; cf. Heyes, *Bibel und Aegypten*, t. I, p. 125-128. Putiphar, d'ailleurs, en jetant ainsi les yeux sur un esclave étranger, restait dans la tradition des bords du Nil. Tout nous montre que l'Égypte ne fut jamais un pays fermé. Le mérite d'un étranger, même esclave, y était reconnu et mis à profit. Aux exemples déjà cités, voir PHARAON, col. 202, on peut ajouter le sémite *Isaa* premier officier de bouche de Thothmès I[er]. Wiedemann, *Egyptian monuments at Dorpat,* dans *Proceedings,* t. XVI, 1894, p. 154-155; le juge *Pa-Imerui,* « l'Amorite », dont la femme se nommait *Karouna* et dont les deux fils aux noms égyptiens étaient l'un, Ouser-min, prêtre, l'autre, Mcrira, le suivant et le porte-carquois de Thothmès III. Mariette, *Catalogue d'Abydos,* n° 1055. Et nous ne savons pas combien d'autres étrangers se cachent sous le nom égyptien qu'ils reçurent, à l'exemple de Joseph, Gen., XLI, 45, en guise de lettres de naturalisation, au moment de leur élévation. Tous, en effet, n'imitent pas Ramsès-m-per-râ, le premier porte parole de Menephtah, qui se vantait d'être le chananéen Ben-Matana. Mariette, *loc. cit.*, n. 1136. On ne compte pas moins de sept fonctionnaires d'origine étrangère dans l'affaire de la conjuration contre Ramsès III. Cf. Deveria, *Le Papyrus judiciaire de Turin,* dans *Mémoires et fragments,* t. II, 1897, p. 207, 209, 211, 213, 215, 218, 221 (*Biblioth. égypt.*, V). Il faut y joindre un autre coupable signalé par le *Papyrus Lee n° 1,* lig. 4. Deveria, *loc. cit.*, p. 197. — Mais voici que Joseph fut sollicité par la femme de son maître et accusé du crime qu'il avait refusé de commettre. Gen., XXXIX, 7-19. Putiphar s'indigna grandement et le fit jeter dans la prison où étaient détenus les prisonniers d'État : ỳ. 19-20. Ce traitement a paru trop doux à plusieurs et ils ont cherché à l'expliquer par le fait que Putiphar aurait eu des doutes sur la réalité des faits. Crellier, *La Genèse,* 1901, p. 372, n. du ỳ. 20, dans *La Sainte Bible* de Lethielleux. Il se peut que Putiphar ait eu ces doutes. Pourtant Moïse ne nous y fait guère songer quand il nous dépeint la colère de Putiphar devant l'accusation portée par sa femme contre Joseph. L'effet de cette colère va tout entier contre celui qu'il fait emprisonner en vertu de son droit de maître offensé et que, par suite, il paraît croire simplement coupable. En tout cas, là se bornait son rôle et l'accusé tombait dès lors sous la juridiction de la justice royale. A celle-ci revenait le soin de la procédure : enquête préliminaire, réunion du tribunal, interrogatoire, audition des témoins, puis jugement. Capart, *Esquisse d'une histoire du droit pénal égyptien,* 1900, p. 15-32, extrait de la *Revue de l'Université de Bruxelles,* t. V, 1899-1900 février. Un papyrus de Bologne, qui date des Ramessides, contient un cas tout à fait semblable. Un esclave syrien s'est échappé du temple de Thot d'Hermopolis. Le maître, le grand prêtre Ramessou, charge son fils de retrouver le fugitif qui est livré à la justice. Celle-ci décidera de l'affaire dans ses grandes assises. Revillout, *Notice des papyrus démotiques archaïques,* 1896, p. 127-128; *Mélanges de métrologie,* 1895, p. 437-439. L'acte de Putiphar n'aboutissait donc qu'à la détention préventive, il ne préjugeait rien, et il ne faut pas le mesurer à la peine réservée par la loi aux adultères. Moïse n'a pas jugé à propos de nous dire quel fut le résultat de la procédure contre Joseph. Il est probable que le crime ne fut pas établi ni son innocence complètement reconnue, pour une cause ou pour l'autre, car il demeura en prison environ trois ans. Gen., XLI, 1, 46. Gunkel, *Die Genesis,* 1901, p. 382-383, a prétendu, au contraire, qu'il est à peine croyable qu'un esclave, sous l'accusation d'avoir attenté à l'honneur de sa maîtresse, ait été mis en prison. Le châtier sévèrement, ou le rendre eunuque, ou l'appliquer à des travaux plus durs, ou le vendre, cela se concevrait encore; mais le mettre en prison et se priver ainsi de son travail, on ne l'imagine pas. C'est là un raisonnement en l'air. Il ne tient pas compte des lois égyptiennes relatives à l'adultère, à cet adultère si redouté devant le juge des morts et qui interdisait l'entrée du ciel. Pierret, *Le livre des morts,* 1882, p. 370. Aux anciennes époques, l'adultère était un crime capital. « Une femme dont le mari est éloigné te remet des écrits, dit le scribe Ani, t'appelle chaque jour si elle n'a pas de témoin. Elle se tient debout, jetant son filet, et cela peut être réputé crime digne de mort, même quand elle n'a pas accompli son dessein en réalité. » « C'est un homme qui court à la mort celui qui va auprès de la femme ayant un mari, » dit un papyrus du Louvre. Revillout, *Notice,* p. 210. Au *Papyrus Westcar,* « la Majesté du roi de la haute et de la basse Égypte, Nabka, à la voix juste, fit conduire la femme (adultère) d'Ouabou-anir au côté nord du palais; on la brûla et on jeta ses cendres au fleuve. » Maspero, *Les contes populaires,* 3[e] édit., p. 27. Ce n'est que bien plus tard et sous l'influence des étrangers que s'adoucirent les peines contre l'adultère. Vers l'époque romaine, « elles condamnaient celui qui avait fait violence à une femme libre à la mutilation. Pour l'adultère commis d'un consentement mutuel, l'homme était condamné à recevoir mille coups de verge et la femme à avoir le nez coupé. » Diodore, I, 78. — Le raisonnement de Gunkel ne tient pas davantage compte de la condition sociale de l'esclave en Égypte. Le papyrus de Bologne cité plus haut nous a montré que, au cas de délit, on poursuivait l'esclave en justice comme un homme libre, et, par conséquent, il devait avoir la même prison que les autres prévenus. « L'esclave, ainsi compris, n'était nullement celui dont le vieux Romain nourrissait à son gré ses poissons et qu'il pouvait brutaliser, violer ou tuer à son gré. » Revillout, *Précis du droit égyptien,* t. II, 1903, p. 885. Le même auteur dit encore : « Si la Genèse nous montre Petiphra ou Putiphar livrant à la justice et faisant enfermer en prison son esclave Joseph, acheté pour de l'argent, dont il avait à se plaindre, les documents égyptiens ne sont pas moins formels pour une multitude d'esclaves se trouvant dans les mêmes conditions, » p. 971, n. 1. Cf. *Cours de droit égyptien,* t. I, 1884, p. 89-96. — Que Putiphar fût différent du gouverneur de la prison, *ṡar bêṭ has sohar,* cela ressort de la Genèse, XXXIX, 19-21. Ce gouverneur, du chef de sa charge, peut être dit, comme Putiphar, le maître de Joseph prisonnier, XL, 7, texte hébreu, et celui-ci son

serviteur, XLI, 12. La seule chose qui fasse difficulté, c'est qu'il est désigné aussi sous le titre de *ṣar hat-tabbaḥîm,* et la prison elle-même est appelée la prison du *ṣar hat-tabbaḥîm,* XL, 3; XLI, 10. Mais le gouverneur de la prison, en vertu même de son titre et comme ayant des gardes sous ses ordres, pouvait bien être *ṣar hat-tabbaḥîm,* quoique à un degré inférieur à Putiphar. Ce que nous savons de la hiérarchie égyptienne, de l'accumulation des titres sur un même personnage, du nombre des titulaires pour une désignation honorifique, ne s'oppose pas à cette explication. Une autre solution est celle de Delitzsch. *Die Genesis,* t. II, 2e édit. p. 94 : « Putiphar était comme *ṣar hat tabbaḥîm* à la tête du pouvoir exécutif. La prison d'État était sous ses ordres et le *ṣar bêṭ has sohar* était ainsi son subordonné. Cette distinction fait évanouir la difficulté imaginée par Tuch et Knobel, d'après lesquels Joseph aurait dû avoir deux maîtres qui auraient dû être l'un et l'autre chefs des gardes du corps. »

BIBLIOGRAPHIE. — Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 23-33, 68-69; Heyes, *Bibel und Aegypten,* t. I, 1904, p. 105-112, 117-128.

C. LAGIER.

2. **PUTIPHAR** (hébreu : *Poṭiphera'*; Septante : Πετεφρῆ), prêtre d'Héliopolis. Voir HÉLIOPOLIS, t. III, col. 1571-1575. A l'époque où nous sommes, Héliopolis, avec son temple de Râ ou du soleil, est le centre religieux le plus célèbre de l'Égypte, comme il en est le plus ancien. Les rois de la Ve dynastie se glorifiaient déjà de tenir leur origine de Râ. Le premier d'entre eux, Ouserkaf, aurait commencé par être grand-prêtre d'Héliopolis. *Papyrus Westcar,* pl. IX, lig. 11-12; Erman, *Die Märchen des Papyrus Westcar,* t. I, 1890, p. 20, 55. Il introduisit dans le protocole royal le titre de , *sa râ,* « fils du Soleil », qui désormais n'en sortira plus, et que les rois Hyksos portent comme leurs devanciers indigènes. Ce n'est pas seulement son dieu qui rendit Héliopolis illustre, mais c'est aussi son collège de prêtres, réputé dès l'origine pour la profondeur de sa science et à qui l'on doit, au moins comme inspiration, la plus grande partie de la littérature religieuse d'Égypte. Cf. Erman, *Life in ancient Egypt,* Londres, 1894, p. 27. Le grand prêtre de l'endroit était un des premiers personnages du royaume. Au titre de , *mer ḥenu neteru,* « administrateur des prophètes », qui lui était commun avec tous les autres grands-prêtres, il joignait les épithètes de , *ur-ma,* « le grand veilleur », « celui qui voit les secrets du ciel », « le chef des secrets célestes ». Mariette, *Monuments divers,* 1872-1877, no 18; Id., *Mastabas,* 1881-1887, no 149. Il n'avait donc pas son pareil comme astronome et astrologue. Une statue de la XVIIIe dynastie nous montre Anen, grand prêtre d'Héliopolis, avec la peau de panthère semée d'étoiles, pour bien nous marquer l'objet spécial de ses études (fig. 204). Alors même qu'Amon fut devenu sous le second empire thébain le dieu national de l'Égypte, voir NO-AMON, t. IV, col. 1641, et quoique son grand-prêtre se déclarât « chef des prophètes des dieux de Thèbes et de tous les dieux du sud et du nord, » Mariette, *Catalogue d'Abydos,* n. 408, Héliopolis et ses prêtres ne perdirent rien de leur renommée. Comme autrefois le prince Rahotep, Mariette, *Monuments divers, loc. cit.,* nous voyons deux autres princes, portant le même nom de Meri-Atoum, l'un fils de Ramsès II, l'autre fils de Ramsès III, être grands prêtres d'Héliopolis. A l'époque d'Hérodote, II, 3, les prêtres du collège héliopolitain étaient toujours regardés comme les plus savants d'entre les prêtres égyptiens, λογιώτατοι. Bientôt Platon, Eudoxe et d'autres viendront leur demander le dernier mot de la sagesse. — Par le fait donc de son titre de prêtre et probablement de grand-prêtre d'Héliopolis, Putiphar avait rang parmi les courtisans les plus rapprochés du trône. Sa fille pouvait aspirer à la main des plus grands, même à une main royale. Voir PHARAON, col. 202. Le roi la donna



204. — Anen, grand-prêtre d'Héliopolis. Statue de la XVIIIe dynastie. Musée de Turin.

à Joseph. Gen., XLI, 45. C'était du même coup honorer grandement son nouveau ministre et lui assurer le respect du peuple.

C. LAGIER.

PUTOIS, petit quadrupède carnassier, répandant une odeur désagréable, et probablement confondu avec ses analogues, la belette, voir t. I, col. 1650, et la marte. Voir t. IV, col. 822.

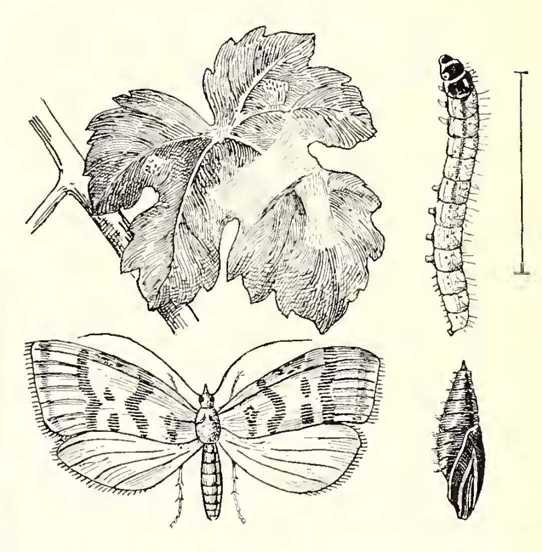
PYGARGUE (hébreu : *dišon;* Septante : πύγαργος; Vulgate : *pygargus*), espèce d'antilope. Voir ANTILOPE, t. I, col. 669. Le mot *dišon* ne se lit qu'une seule fois, Deut., XIV, 5, comme nom d'un animal qu'il est permis de manger. Les Septante traduisent ce mot par πύγαργος, animal qui a l'arrière-train blanc, et qu'Hérodote, IV, 192, place dans le nord de l'Afrique en compagnie des chevreuils et des bubales. Le *pygargus* est pour Pline, *H. N.,* VIII, 53, 79, et pour Juvénal, XI, 138, une espèce de gazelle ou d'antilope. Le nom de pygargue est probablement commun aux antilopes à croupe blanche, et l'on identifie communément le *dišon* avec l'antilope *addax,* que les Arabes appellent *adas* ou *akas,* et qui serait celle que Pline, *H. N.,* XI, 37, 45; VIII, 53, 79, nomme στρεψικέρως, *strepsiceros,* qui a les cornes recourbées en forme de lyre. Voir t. I, fig. 162, col. 669. L'antilope addax vit, en troupes peu

nombreuses, dans le Sahara, la Nubie, l'Égypte et l'Arabie. Elle est bien connue des Bédouins, qui la rencontrent au sud de la mer Morte. La forme de ses cornes permet de la distinguer facilement de l'oryx et du bubale. C'est un bel animal, qui a près de trois pieds et demi de haut aux épaules et dont les cornes ont deux pieds et demi de long. Il est tout blanc, avec une courte crinière noire et une nuance fauve sur les épaules et le dos. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 126. H. Lesêtre.

PYGMÉES (hébreu : *Gammadîm;* Septante : φύλακες; Théodotion : Γομμαδίμ; Vulgate : *Pygmæi*), nom d'un peuple qui fournissait des archers à Tyr. Ezech., xxvii, 11. La véritable signification de ce nom a été problématique pour les anciens traducteurs eux-mêmes qui l'ont rendu de manières fort différentes. Les Septante ont traduit φύλακες, « des gardes », comme s'ils avaient les *šômrîm;* Symmaque, divisant le nom, a lu *gâm Mâdim,* « et aussi les Mèdes ; » la paraphrase chaldaïque, dérivant le mot de Gomer, a entendu les Cappadociens qu'elle prend pour les descendants de Gomer. Cf. Ezech., xxxviii, 6. Les rabbins, de même qu'Aquila et la Vulgate, rattachent *Gammadim* à *gômèd,* « coudée », cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 292, parce qu'ils ont cru que ce mot signifiait « des hommes d'une coudée », c'est-à-dire les Pygmé s, dont le nom vient de πυγμή, « poing, coudée ». Mais saint Jérôme, *In Ezech.,* xxvii, 11, t. xxv, col. 252, donne une autre étymologie : *Pygmæi sunt,* dit-il, *hoc est, bellatores et ad bella promptissimi,* ἀπὸ τῆς πυγμῆς, *quæ græco sermone in « certamen » vertitur.* Quoi qu'il en soit de cette étymologie, les modernes ont donné des explications encore plus diverses mais purement conjecturales, quoique plusieurs traduisent encore par « hommes vaillants, braves soldats ». Le contexte d'Ézéchiel, décrivant les auxiliaires de Tyr, semble exiger un nom de peuple, et on l'admet assez généralement aujourd'hui, mais on ne connaît pas de ville du nom de Gamad. Le P. Knabenbauer, *Comment. in Ezech.,* 1890, p. 272, pense avec Cornill que גמדים est une altération de צמרים, les Samaréens, Gen., x, 18, qui habitaient entre Arvad et Émath (Hamath). D'autres pensent que ce sont les *Gamales* de Pline, *H. N.,* ii, 93, édit. Lemaire, 1827, t. i, p. 418. « *Pygmæi,* dit Huré, *Dictionnaire de philologie sacrée,* édit. Migne, 1846, t. iii, col. 649, sont des peuples de Phénicie, braves à la guerre appelés en hébreu Gammadæi, *Cubitales,* parce qu'ils habitaient près de la mer, dans une langue de terre faite en forme de coude. Plin., ii, 91 (93). » — La découverte des lettres de Tell el-Amarna a fourni une explication nouvelle. Il y est question des *Qamadu* = *Kumidi,* peuplade voisine de l'Hermon. Buhl, Gesenius' *Handwörterbuch,* p. 156. Cf. *Kamid el-Lauz,* dans Ed. Robinson, *Biblical Researches,* 2e édit., 1856, t. iii, p. 425. Ces *Qamadu* peuvent être les *Gammadîm.* Voir aussi Nègres, 3o, t. iv, col. 1562. — Ézéchiel, xxvii, 11, dit que les Gammadîm étaient sur les tours de Tyr, dont ils avaient la garde ; ils suspendaient leurs boucliers à ses murs. F. Vigouroux.

PYLE Thomas, théologien anglican, né en 1674 à Stodey dans le comté de Norfolk, mort à Swaffham dans le même comté le 31 décembre 1756. Après avoir étudié à Cambridge, il fut chargé de la paroisse de Sainte-Marguerite à Lynn et obtint une prébende à Salisbury. Il a publié : *A paraphrase, with short and useful notes on the Books of the Old Testament,* 4 in-8o, Londres, 1717-1725 ; *A paraphrase with notes on the Revelation of St. John,* in-8o, Londres, 1735 ; *A paraphrase with notes on the Acts of the Apostles, and upon all the Epistles,* 2 in-8o, 1725 ; 3e édit., 1737. — Voir W. Orme, *Biblioth. biblica,* p. 365. B. Heurtebize.

PYRALE, insecte lépidoptère nocturne, dont la chenille est particulièrement nuisible à la vigne. Cette chenille (fig. 205) a le corps ras ou garni de poils rares et courts. Elle s'attaque aux arbres fruitiers. Elle vit dans les feuilles roulées en cornet, repliées sur leurs bords ou réunies ensemble. Certaines espèces se nourrissent aux dépens des bourgeons de la vigne : d'autres pénètrent à l'intérieur des tiges et des fruits. Toutes nuisent beaucoup à la vigne et empêchent la production du raisin. Il est dit au Deutéronome, xxviii, 39, que, si les Israélites sont infidèles, ils planteront la vigne et la cultiveront, mais ils n'en recueilleront rien,



205. — Pyrale.
Au bas, à droite, cocon ; au-dessus, la chenille et devant elle la feuille de vigne à laquelle elle s'attaque. Au bas, à gauche, le papillon du pyrale.

« parce qu'elle sera ravagée par les vers. » Sous le nom de ver, *tolâʿaṭ,* σκώληξ, *vermis,* le texte sacré désigne ici, comme dans plusieurs autres passages, une chenille. Celle qui devait ravager les vignes des Hébreux était probablement la chenille du pyrale, indépendamment des autres vers capables de nuire à la plante. H. Lesêtre.

PYRAMIDE (grec : πυραμίς; Vulgate : *pyramis*), construction à base quadrangulaire, dont les quatre crêtes se rejoignent au sommet, et qui est destinée à servir de tombeau. — On a cru trouver une allusion aux pyramides d'Égypte, voir t. ii, fig. 534, col. 1613, dans ce passage de Job, iii, 13-15 :

> Je dormirais, je me reposerais
> Avec les rois et les grands de la terre,
> Qui se sont bâti des *ḥŏrâbôṭ.*

Les *ḥŏrâbôṭ* sont ordinairement des endroits déserts, des « solitudes », quelquefois des ruines. Quelques auteurs ont pensé qu'il fallait lire ici *hŏrâmôt,* des édifices, des mausolées. Cf. Rosenmüller, *Iobus,* Leipzig, 1806, t. i, p. 96. D'autres préféreraient *'armenôṭ,* cf. Buhl, Gesenius' *Handwört.,* p. 276, à cause de l'arabe *'ahrâm,* qui veut dire « haute construction, pyramide », et de l'ancien égyptien *amr,* qui est le nom même de la pyramide. Le mot grec πυραμίς pourrait même n'être qu'une transposition de *amr,* précédé de l'article égyptien. Cf. Delitzsch, *Das Buch Iob,* Leipzig, 1876, p. 71. L'allusion aux pyramides est, sinon probable, du moins possible de la part de l'auteur de Job, si bien informé des choses d'Égypte. — Simon Macha-

bée éleva sept pyramides sur les tombeaux de son pére et de ses fréres à Modin. I Mach., XIII, 28. Voir MODIN, t. IV, col. 1186. Sur les pyramides d'Égypte, voir Flinders Petrie, *The Pyramids and Temples of Gizeh,* in-4°, Londres, 1883. H. LESÈTRE.

PYRRHUS (grec : Πύῤῥος), père de Sopater de Bérée, l'un des compagnons de saint Paul. Act., XX, 4. On ne connaît de lui que son nom. Il est omis dans certains manuscrits, mais il se lit dans un grand nombre et dans la Vulgate latine; on admet communément l'authenticité de la leçon. C'est le seul cas du Nouveau Testament où le nom patronymique est ajouté à un nom propre à la manière grecque : *Sopater Pyrrhi.* Peut-être cela indique-t-il qu'il était de famille noble. Voir SOPATER.

PYTHON (hébreu : *'ôb;* Septante : ἐγγαστρίμυθος; Vulgate : *pytho*), esprit qui fait parler le devin, spécialement le nécromancien. Voir DIVINATION; ÉVOCATION DES MORTS, t. II, col. 1446, 2128. — 1° Les Septante traduisent ordinairement *'ôb* par ἐγγαστρίμυθος, « ventriloque ». La ventriloquie est l'art de parler sans remuer les lèvres et en modifiant la voix de telle sorte qu'elle semble venir de tout autre que de celui qui parle. Un sujet qui a les prédispositions nécessaires et un exercice suffisant peut arriver ainsi á faire illusion á ceux qui l'entourent. Aujourd'hui encore des hommes se livrent á cet art singulier et réussissent à produire des effets surprenants. Cf. l'abbé de la Chapelle, *Le ventriloque ou l'engastrimythe,* Londres, 1772. Beaucoup d'auteurs pensent que les oracles païens n'étaient qu'un effet de la ventriloquie pratiquée par les devins et les prêtres des dieux. Plutarque, *De defect. oracul.,* 9, prétend que les pythons étaient tout simplement des ventriloques. Dans la fable, Python désignait un serpent énorme qui gardait l'oracle de Delphes et qu'Apollon mit á mort. Il en prit le nom d'Apollon Pythien, cf. Ovide, *Metam.,* I, 438, et devint l'inspirateur de la pythie. Pour rendre ses oracles, la pythie s'asseyait sur un trépied au-dessus d'une ouverture d'où sortaient des vapeurs sulfureuses. Ces vapeurs produisaient en elle une excitation violente qu'on prenait pour l'action de l'esprit divin. Elle proférait alors des paroles incohérentes que les prêtres d'Apollon interprétaient et auxquelles ils donnaient la forme d'oracle. Il est clair que ces interprètes entendaient á leur convenance les exclamations de la pythie et prêtaient un sens à ce qui n'en avait pas. Cf. Fontenelle, *Histoire des oracles,* Paris, 1908, p. 86, 105. Cependant Platon, *Conviv.,* trad. Aimé Martin, Paris, 1845, t. II, p. 359, et Plutarque, *De defect. oracul.,* 7, croient á l'influence de démons intermédiaires entre les dieux et les hommes dans l'inspiration de la pythie et des devins en général. Cf. Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. I, p. 292-294. Plutarque ayant identifié les pythons et les ventriloques, saint Jérôme rendit habituellement le grec ἐγγαστρίμυθος par *pytho,* mot d'origine mythologique, qui a l'avantage de ne pas restreindre la divination á un simple phénoméne naturel et de laisser supposer en elle une influence démoniaque. Le pseudo-Clément, *Recognit.,* IV, 20; *Homil.,* IX, 16, t. I, col. 1323, t. II, col. 253, remarque en effet que « les pythons font de la divination, mais que nous les regardons comme des démons et les mettons en fuite. » Il est incontestable, que la supercherie n'explique pas tous les faits et que bien souvent les démons, pour abuser les hommes, ont dû intervenir dans la production de ces phénomènes. — 2° La loi mosaïque portait la peine de la lapidation contre ceux qui évoquaient les esprits ou se livraient à la divination. Lev., XX, 27; Deut., XVIII, 11. — Sur le cas de la pythonisse d'Endor, I Reg., XXVIII, 7, 8; I Par., X, 13, voir t. II, col. 2128. — Le roi Manassé favorisa de tout son pouvoir l'influence des devins, IV Reg., XXI, 6, que Josias chercha ensuite á faire disparaître. IV Reg., XXIII, 24. — Isaïe, VIII, 19, mentionne les devins qui « parlent d'une voix sourde en chuchotant. » Il dit, XXIX, 4, de Jérusalem humiliée et châtiée :

> Ta voix viendra de terre comme un *'ôb,*
> Et ta parole de la poussière comme un murmure.

Ces expressions laissent soupçonner des pratiques comme celle de la ventriloquie. Le démon n'inspirait pas toujours les devins; il trouvait souvent son compte dans leurs seules supercheries et dans les mensonges au moyen desquels ils combattaient les vrais prophétes. — A Philippes, saint Paul et Silas rencontrèrent une jeune fille qui avait un esprit python, πνεῦμα πύθων, *spiritus pytho.* Elle les poursuivit longtemps en les proclamant serviteurs du Trés-Haut venus pour enseigner la voie du salut. Il ne s'agissait pas là de ventriloquie, mais de possession véritable. La jeune fille rapportait grand gain à ses maîtres par sa divination, et il est á croire que le démon qui l'inspirait voulait accaparer à son profit et faire attribuer à son influence l'action merveilleuse des deux Apôtres. Saint Paul coupa court à cette obsession en commandant à l'esprit de sortir de la jeune fille. Dès lors, celle-ci fut réduite à l'impuissance. Act., XVI, 16-18. H. LESÈTRE.

PYTHONISSE. Voir PYTHON; ÉVOCATION DES MORTS, t. II, col. 2129.

Q

Q. Voir Qoph, dix-neuvième lettre de l'alphabet hébreu.

QADIM (hébreu : רוּחַ קָדִים; Septante : ἄνεμος νότος; ἄνεμος καύσων νότος; Vulgate : *ventus urens, spiritus vehemens; ventus auster;* קָדִים; καύσων; *ardor, æstus, ventus urens*), vent de l'est. *Qâdîm* seul se dit par ellipse pour *rûaḥ qâdîm.* Quoiqu'il désigne le vent d'orient, on ne doit pas toujours prendre cette expression dans un sens rigoureux, les Orientaux désignant assez vaguement sous le nom de vent d'est tout vent qui souffle entre le nord et l'est, et entre l'est et le midi. Les traducteurs grecs l'ont traduit par ἄνεμος καύσων, καύσων, de même que la Vulgate par *ventus urens, ardor, æstus,* parce que le trait le plus caractéristique de ce vent en Palestine, c'est qu'il est brûlant. Mais les Septante ont rendu *qâdîm* dans six passages, Exod., x, 13 (2 fois); xiv, 21; Job, xxxviii, 24; Ps. lxxvii, 26; Ezech., xxvii, 26, par νότος, « vent du midi », parce que, en Égypte, il y a deux vents brûlants; le premier, le *khamsin,* souffle du sud et non de l'est, et le second, le *simoun,* souffle du sud-est et du sud-sud-est. M. Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians,* 1837, t. i, p. 2-3. Dans la vallée du Nil, le vent d'est est plutôt frais, à l'encontre du vent du sud.

1° *Au sens propre.* — Le vent d'est est très violent en Palestine et brûlant. Quand il y souffle plusieurs jours, au mois de mai, de juin, de juillet et d'août, il est désastreux pour les récoltes, pour les céréales et pour les vignobles, comme pour les navigateurs sur la Méditerranée. Job, xiv, 2; xv, 2; Ps. xlviii, 7; ciii, 5; Is., xl, 7; Ezech., xvii, 10; Ose., xiii, 15; Jon., iv, 8; cf. Gen., xli, 6, 23. Ce vent traverse avant d'arriver en Palestine les sables de l'Arabie déserte, ce qui lui fait donner aussi le nom de « vent du désert », Job, i, 19; Jer., xiii, 24; il brûle et enfièvre comme le siroco. Ezech., xvii, 10; xix, 12, etc. Cf. Jac., i, 11. « Le vent d'est, privé d'ozone, dit Baedeker, *Palestine et Syrie,* 1882, p. 48, absorbe toute humidité et s'il fond sur les moissons avant l'époque de leur maturité, il détruit parfois toutes les espérances du moissonneur. Il dure souvent plusieurs jours de suite et élève le thermomètre à 40 degrés et plus. De temps à autre, il souffle par vives rafales; pendant qu'il règne, l'atmosphère est ordinairement voilée. Il exerce sur l'homme une action énervante accompagnée d'insomnies et de maux de tête. » Cf. Palestine, t. iv, col. 2027.

2° *Au sens figuré.* — La violence du *qâdîm* et les maux qu'il produit ont donné naissance à diverses métaphores dans les Livres Saints. Ce mot désigne un discours véhément, plein de malice, dans Job, xv, 2; il devient synonyme de calamités et de maux divers spécialement de la guerre, Is., xxvii, 8; Jer., xviii, 17; Ezech., xvii, 10; xix, 12; xxvii, 26; Ose., xiii, 15; du jugement de Dieu, Job, xxvii, 21; suivre le *qâdîm,* c'est suivre une voie funeste. Ose., xii, 1. « Tes rameurs, dit Ézéchiel en parlant de Tyr, xxv, 26, t'ont fait voguer sur les grandes eaux, le *qâdîm* t'a brisé au milieu de la mer. »

QANAH (VALLÉE DE), ou vallée des Roseaux, *vallis Arundineti* dans la Vulgate. Jos., xvi, 8; xvii, 9. Voir Cana 1, t. ii, col. 104.

QARQÔR (Septante : Καρκάρ; *Alexandrinus* et Eusèbe : Καρκά), nom d'une ville située à l'est du Jourdain. La Vulgate n'a pas conservé ce nom propre et elle l'a traduit par *requiescebant :* « (Zébée et Salmana) se reposaient, » au lieu de : « Zébée et Salmana (qui s'étaient enfuis après leur défaite par Gédéon) étaient (arrivés) à Qarqôr, avec (le reste de) leur armée, » comme le porte le texte hébreu. Les deux chefs madianites se croyaient là en sécurité, à l'abri de toute poursuite. Mais Gédéon les atteignit à l'improviste, battit les quinze mille hommes qui étaient avec eux et s'empara de leur personne. La situation précise de Qarqôr est inconnue. D'après le récit des Juges, viii, 10-11, cette localité était située à l'est du Jourdain, à une distance inconnue au delà de Socoth et de Phanuel, vers le sud, à l'est de Nobé et de Jegbaa (voir Nobé 2, t. iv, col. 1655; Jegbaa, t. iii, col. 1218), peut-être dans le voisinage de Rabbath-Ammon. Voir la carte de la tribu de Gad, t. iii, col. 28. Eusèbe et saint Jérome, dans l'*Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 252, 253, disent que, de leur temps, Qarqôr (Καρκά, *Carcar*) s'appelait *Carcaria,* petit fort à une journée de distance au nord de la ville de Pétra, qui parait être le *Mons regalis,* « Mont royal » des Croisés. On objecte contre cet emplacement qu'il est trop méridional. Le site de Qarqôr reste encore un problème.

QEDÉSCHIM, QEDÉSCHOTH (hébreu : *qedêšîm, qedêšôt*), prostitués des deux sexes qui par la plus étrange aberration morale s'imaginaient honorer Astarthé ou d'autres dieux infâmes en se livrant à l'impudicité. Num., xxv, 1-4; I (III) Reg., xv, 12; xxii, 47; cf. xiv, 24; II (IV) Reg., xxiii, 7; Job, xxiii, 14; Ose., iv, 14. Cf. Hérodote, i, 199. Le mot hébreu signifie « consacré », voué au culte. Il correspond au grec ἱερόδουλος, mais, dans les Septante, les *qedêšîm* sont appelés πορνεύων; σύνδεσμος, I Reg., xiv, 24; καδησίμ, IV Reg., xxiii, 7; τετελεσμένοι, III Reg., xxii, 47 (Vulgate : *scortator, effeminati*), et les *qedêšôt,* πορνή (Vulgate : *meretrix*), Deut., xxiii, 17 (hébreu, 18). Les *qedêšîm* sont désignés aussi sous le nom de « chiens » dans le texte original et dans les versions, Deut., xxiii, 18 (hébreu, 19), et les hiérodules des deux sexes sont sévèrement condamnés. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. iv, p. 506-512. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1196-1197; S. Jérôme, *In Ose.,* iv, 14, t. xxv, col. 851.

QERI, « lis », c'est-à-dire ce qu'il faut lire, dans les Bibles massorétiques. Voir Keri, t. iii, col. 1889.

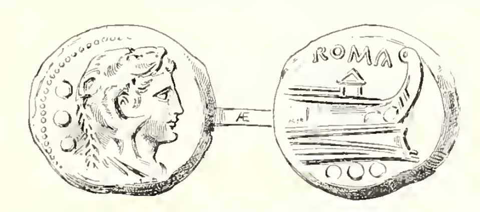
QESITAH (hébreu : קְשִׂיטָה, Septante : ἀμνός ; Vulgate : *agnus*). Dans la Genèse, XXXIII, 19, nous lisons que Jacob acheta à Sichem un champ qu'il paya cent *qeśîtâh,* ce qui est répété dans Josué, XXIV, 32. — Les amis de Job, après sa guérison, lui firent chacun présent, entre autres choses, d'un *qesitâh.* Ce sont les trois seuls passages de l'Écriture où l'on rencontre ce mot. On ne sait pas d'une manière certaine ce qu'il désigne. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il servait à faire des paiements comme une sorte de monnaie. Voir MONNAIE, t. IV, col. 1235.

QIR, mot hébreu, signifiant « muraille, rempart », qui entre dans la composition du nom de la capitale de Moab. Voir KIR HARASETH ou HARÉSETH, KIR HARÈS ou KIR HÉRÈS, KIR MOAB, t. IV, col. 1895.

QIRYAT HUSOT, ville de Balac, dont le nom n'a été conservé ni par les Septante ni par la Vulgate. Voir CARIATH HUSOTH, t. II, col. 272. — Le mot *qiryaṭ,* qui signifie « ville », entre dans la composition de plusieurs noms de ville. La Vulgate l'a transcrit ordinairement CARIATH. Voir t. II, col. 268-279, cf. col. 282-285.

QOPH, קֹף et קוֹף, dix-neuvième lettre de l'alphabet hébreu, d'où est venue par l'intermédiaire du phénicien, du grec et du latin, notre lettre Q, q, dont la forme ancienne est encore reconnaissable, et qui a conservé à peu près la même valeur phonétique. Dans la numération hébraïque, elle vaut le nombre cent. On suppose que les Phéniciens l'ont emprunté à l'hiéroglyphe dont la forme rappelle celle d'un coin. Voir ALPHABET, t. I, col. 405. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1189, et d'autres hébraïsants, ont cru que la figuration antique du caractère représentait le trou d'une aiguille ou le trou de la hache dans laquelle on fait entrer le manche, mais si cette explication peut convenir à l'ancienne forme grecque du *qoppa,* Ϙ, elle convient moins aux formes primitives sémitiques. Voir t. I, col. 406-410. Quoi qu'il en soit, le qoph fut d'abord admis, dans l'alphabet grec, sous le nom de *qoppa* et sous la forme Ϙ. On le voit sur les anciennes monnaies de Corinthe, t. II, fig. 347, 348, col. 974, 975, comme initiale du nom de cette ville, ainsi que sur les monnaies de plusieurs autres villes grecques : Le κόππα a disparu plus tard comme lettre superflue de l'alphabet grec, d'où il fut chassé par le k, κάππα, mais il est resté dans la langue sous sa forme antique comme signe numérique, avec la valeur de 90. Avant d'être expulsé par les Grecs, le *qoppa* avait été adopté par les Latins, Quintilien, I, IV, 9, qui nous l'ont transmis. Cependant le q n'a jamais été employé par la Vulgate dans la transcription des noms propres hébreux où entre la lettre *qoph,* sans doute parce que les Grecs les avaient toujours transcrits par le κάππα et qu'ils avaient été connus primitivement avec cette orthographe par les premiers chrétiens de Rome et d'Italie. Ainsi *Cariathsepher, Caath,* etc. — Le son de la lettre *qoph* est en hébreu guttural et plus dur que le son de la lettre palatale analogue *caph.* La Vulgate, quoiqu'elle transcrive les deux lettres hébraïques également par *c,* marque cependant souvent une différence en transcrivant le *qoph* pour un simple *c, Cis, Cison, Cariath, Cetura,* etc., et le *caph* pour *ch, Chananæus, Chelion, Cherubim, Chidon, Chobar, Chus,* etc. Mais la règle n'est pas toujours suivie fidèlement. Nous avons *Caleb* et *Carmel,* quoique, pour ce dernier cas, nous ayons *Charmel,* Is., XXIX, 17 ; XXXII, 15, 16.

QUADRANS (grec : κοδράντης, mot latin grécisé), petite monnaie romaine, de bronze, qui équivalait, comme son nom l'indique, au « quart » de l'as; par conséquent, au quart de sept ou huit centimes, ou à environ deux centimes. Voir AS, t. I, col. 1051. Il en est question deux fois dans le Nouveau Testament : 1° Matth., V, 26. « En vérité, je te le dis, tu ne sortiras pas de là (de prison), que tu n'aies payé jusqu'au dernier *quadrans;* » 2° Marc., XII, 42, « Deux petites pièces (λέπτα; Vulgate : *minuta;* voir MINUTUM, t. IV, col. 1108), valant le quart d'un as, *quod est quadrans.* » Saint Marc ajoute cette explication pour ses lecteurs romains. Les écrits rabbiniques mentionnent aussi le *quadrans,* sous le nom un peu défiguré de *qedriontos.* Ses types étaient les suivants : à l'avers, la tête d'Hercule, protecteur des fortunes; au revers, comme pour l'as et ses autres divisions, une proue de navire (fig. 206). Il avait cours en Palestine au temps de Notre-Seigneur, avec les autres monnaies divisionnaires de Rome. A l'origine, il pesait trois onces, et on le nommait parfois, pour ce motif, *teruncius;* son poids primitif était marqué par trois globules sur l'une de ses faces.



206. — *Quadrans* romain. Les trois boules indiquent que le poids de la monnaie est de trois onces.

Cf. Pline, *H. N.,* XXXIII, III, 13. A l'époque de Cicéron, c'était la plus petite monnaie romaine. Cf. Plutarque, *Cicer.,* XXIX, 26. Mais, aux premiers temps de la république, les Romains avaient eu le *sextans* ou sixième partie de l'as; l'*uncia,* sa douzième partie, et même la *semiuncia,* sa vingt-quatrième partie.

L. FILLION.

QUADRIGE, char attelé de quatre chevaux, usité chez les Romains. Notre Vulgate latine emploie souvent le mot *quadriga* dans l'Ancien Testament (jamais dans le Nouveau), pour traduire l'hébreu *rèkeb,* « char ». Jud., IV, 28, etc. L'expression *quadriga,* à l'entendre rigoureusement, est impropre, car il n'est jamais question dans l'Écriture d'attelage à quatre chevaux; il faut la prendre dans le sens général de char. Voir CHAR, t. II, col. 565.

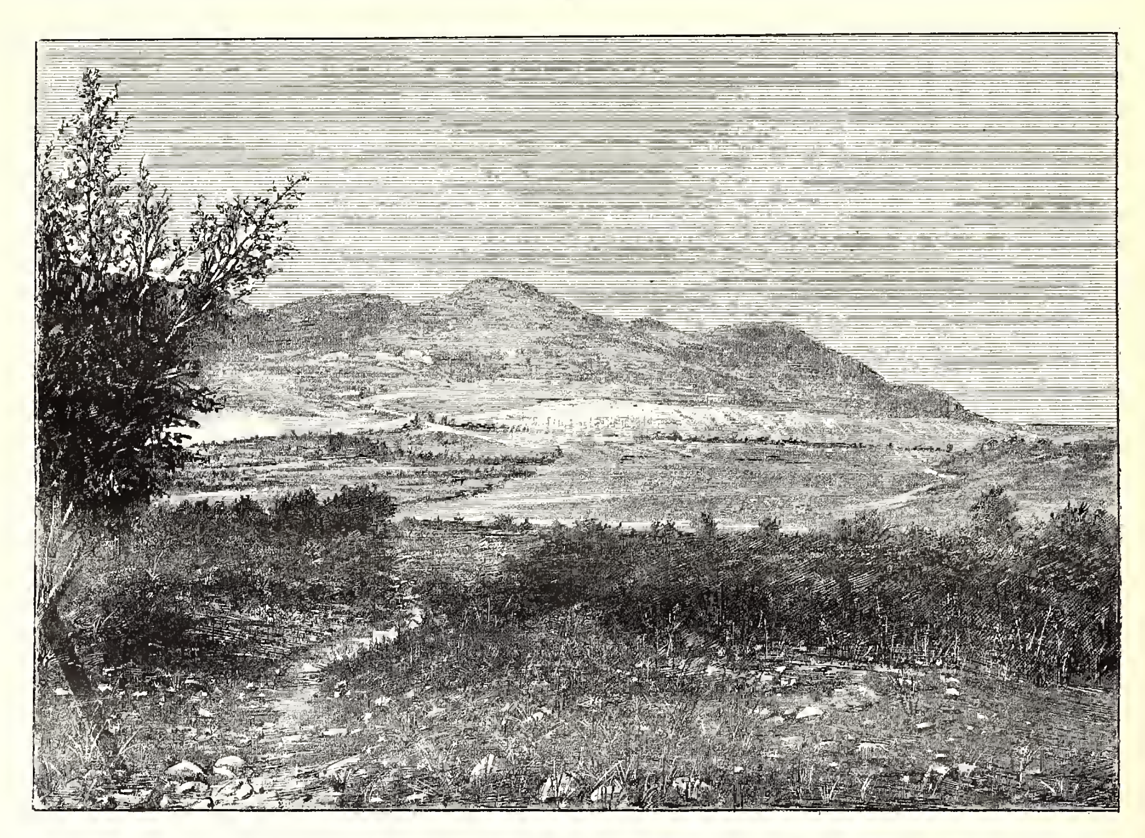
QUADRUPÈDES (hébreu : *hôlêk 'al-arba',* « marchant sur quatre » pattes; Septante : ἃ πορεύεται ἐπὶ τέσσαρα, τετράποδα; Vulgate : *quadrupes, quadrupedia*), animaux qui marchent sur quatre pattes. — Les quadrupèdes appartiennent en majeure partie au genre des mammifères ou animaux pourvus de mamelles. Cependant il y a des animaux qui vont à quatre pattes et ne sont point des mammifères, les lacertiens, lézard, crocodile, etc., les batraciens, grenouille, crapaud, etc., et les chéloniens, tortue, etc. Mais on désigne vulgairement sous le nom de quadrupèdes les animaux que l'hébreu appelle *behêmâh,* le bétail, les grands animaux domestiques ou sauvages, etc. — Parmi les quadrupèdes, la Bible déclare impurs tous ceux qui marchent sur la plante des pieds et qui, par conséquent, n'ont pas de sabot, Lev., XI, 27, et tous ceux qui, avec quatre pieds, sont des reptiles. Lev., XI, 42. Voir ANIMAUX, t. I, col. 603. — Baruch, III, 32, rappelle la création par Dieu des animaux quadrupèdes. Dans la vision qui signifiait l'admission des païens dans l'Église, saint Pierre reconnut tous les quadrupèdes de la terre, les reptiles terrestres et les oiseaux. Act., X, 12; XI, 6. Les idolâtres représentaient des quadrupèdes auxquels ils rendaient

les honneurs divins. Rom., I, 23. — Les quadrupèdes dont parle la Bible, à part ceux qu'elle met au rang des reptiles, voir Reptiles, sont des mammifères monodelphes, c'est-à-dire dont les petits se développent tout entiers dans le sein de la mère. Ils appartiennent aux ordres suivants : 1° *Quadrumanes,* singe. — 2° *Cheiroptères,* chauve-souris. — 3° *Insectivores,* hérisson, musaraigne, taupe. — 4° *Rongeurs* de différentes familles : *muridés,* campagnol, rat; *dipodés,* gerboise; *hystricidés,* porc-épic; *léporidés,* lapin, lièvre. — 5° *Carnassiers* de différentes familles : *ursidés,* ours; *canidés,* chacal, chien, loup, renard; *félidés,* chat, lion, panthère, tigre; *hyénidés,* hyène; *mustélidés,* belette, ichneumon, mangouste, marte. — 6° *Proboscidiens,* éléphant. — 7° *Jumentés* de deux familles : *équidés,* âne, cheval, onagre, mulet; *hyracidés,* daman, rhinocéros. — 8° *Ruminants* de différentes familles : *bovidés,* antilope, aurochs, bison, bœuf, bouquetin, bubale, buffle, chèvre, mouton; *cervidés,* cerf, chevreuil, daim, girafe; *camélidés,* chameau, dromadaire. — 9° *Porcins,* hippopotame, porc, sanglier. Voir les articles consacrés à chacun de ces animaux.

H. Lesêtre.

QUARANTAINE (DÉSERT DE LA), désert où Notre-Seigneur passa les quarante jours et les quarante nuits qu'il jeûna avant de commencer sa vie publique et où il fut tenté par le diable. Matth., IV, 1-11; Marc., I, 12-13; Luc., IV, 1-13 (fig. 207).

I. Identification. — Le récit des trois Évangiles synoptiques suit immédiatement celui du baptême du Sauveur, indirectement indiqué en Judée. Les trois Évangélistes ajoutent, Matth., 12; Marc., 14; Luc., 14, que Jésus retourna ensuite en Galilée. Ils laissent par là clairement entendre que « le désert », ἡ ἔρημος, où le Sauveur resta seul avec les bêtes sauvages, ἦν μετὰ τῶν θηρίων (Marc., I, 13), est le désert de Judée ou une de ses parties. Les anciens interprètes l'ont toujours ainsi compris. Cf. S. Jean Chrysostome, *In Matth.,* hom. XIV, t. LVII, col. 217 : S. Thomas, *Expositio continua seu Catena aurea,* in Matth., c. IV. D'après l'ancienne Glose citée par le même, *ibid.,* « ce désert est entre Jérusalem et Jéricho... » « C'est le désert maintenant appelé le désert de la Quarantaine, ajoute le dominicain Burchard (1283), et qui s'étend jusqu'au dessus de Galgala et jusqu'au désert qui fait face à Thécué et Engaddi. » *Descriptio Terræ Sanctæ,* 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 51; cf. 57. C'est la partie septentrionale du désert de Judée comprise dans le territoire de l'ancienne tribu de Benjamin et connue jadis sous le nom de désert de Béthaven. Voir Béthaven, t. I, col. 1666; Désert, t. II, col. 1391; Juda (Désert de), t. III, col. 1174.



207. — Montagne de la Quarantaine. D'après une photographie de M. L. Heidet.

Aujourd'hui et depuis le XIIe siècle, le nom de Quarantaine, montagne de la Quarantaine, *djebel Qarantal,* est particulièrement attribué à la montagne qui forme la lisière orientale de l'ancien désert de Béthaven. Une charte de 1134, délivrée par le patriarche Guillaume, donne le lieu de la sainte Quarantaine, *sanctæ Quarantenæ locum,* avec toutes ses dépendances, aux chanoines du Saint-Sépulcre. Une seconde charte du même, donnée en 1136, accorde à ceux-ci toutes les dîmes de Jéricho pour l'entretien de l'église et des religieux de la très sainte Quarantaine... le lieu glorieux où Notre-Seigneur jeûna quarante jours et quarante nuits. » *Cartulaire du S. Sépulcre,* n. XXVII et XXVIII, t. CLV, col. 1119-1120. Il n'est point de pèlerin, de quelque rite et de quelque langue qu'il soit, qui ne mentionne depuis, dans sa relation, la sainte montagne de la Quarantaine et sa chapelle où le Seigneur jeûna et fut tenté par le démon.

— Les Croisés toutefois, ce n'est pas douteux, avaient trouvé le lieu en honneur parmi les Orientaux. En 1102, en effet, c'est-à-dire au début de l'occupation de la Terre Sainte par les Francs, le pèlerin flamand Soewulf, après avoir visité la fontaine d'Élisée, s'était rendu à la haute Montagne située sur le bord de la plaine, où le Sauveur a jeûné quarante jours et a été tenté par Satan. Dans *Recueil de voyages de la Société de géographie,* t. IV, 1839, p. 848. Aux temps antérieurs, elle était recherchée par les solitaires qui voulaient mener une vie plus austère. Au VIIIe siècle, saint Étienne le thaumaturge, moine de la laure de Saint-Sabas, y vint expressément pour y accomplir un jeûne de quarante jours. *Vita S. Steph.,* n. 139, *Acta Sanctorum,* t. III julii, Paris, 1867, p. 559. A la fin du IVe siècle, les solitaires qui à la suite de saint Elpide, successeur de saint Chariton, étaient venus habiter les grottes de la montagne, étaient si nombreux qu'elle avait plutôt l'apparence d'une grande ville que d'un désert. Pallade, *Historia Lausiaca,* c. CVI, t. XXXIV, col. 1211-1212. La montagne portait alors le nom de Douca (Δοῦκα) qui paraît être l'appellation biblique Doch. Voir DOCH, t. II, col. 1454-1456,

Les éditeurs de la vie de saint Euthyme ont cru reconnaître le désert de la Quarantaine dans le désert de Ruban, souvent mentionné dans l'histoire des solitaires de la Palestine. Ce désert se trouvait à l'orient de la laure de Saint-Sabas et sur le côté nord-ouest de la mer Morte. Le mont Marda ou Mardès, aujourd'hui le *Munṭâr,* au pied duquel, à cinq kilomètres au nord-est de Saint-Sabas, est la ruine appelée *Mird,* serait, selon les savants Bollandistes, le mont de la Quarantaine de l'histoire. *Acta Sanctorum,* 20 julii, t. II, p. 671, note *b.* Cette identification est exclusivement fondée sur une interprétation inexacte d'Adrichomius et de Quaresmius. Pour ces deux auteurs ainsi que pour Burchard, dont Adrichomius ne fait que reproduire les paroles, la montagne de la Quarantaine est incontestablement le *Djébel Qarantal* actuel, et le désert de la Quarantaine le désert qui s'étend à la suite vers *Mukmâs, 'Anaṭâ* et Jérusalem, à l'occident.

D'après Wiesner et Ad. Neubauer, la montagne de la Quarantaine serait identique au mont *Çouq* (צוק, *Ṣuq*) de la Mischna, *Yôma, VI,* 5, qui était à 96 stades ou 12 milles de Jérusalem. Le mont *Çouq* ne serait pas différent de l'Azazel de la Bible où l'on chassait le bouc émissaire. A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* Paris, 1867, p. 44-45. Le צ hébreu correspond au ط (ṭ) des Arabes, ordinairement prononcé ض (*d*) en Palestine, et la distance de 12 milles (environ 18 kilomètres), convenant d'autre part à la montagne de la Quarantaine, du moins si on l'entend dans l'acception de massif montagneux comme le comporte le mot en hébreu et en arabe, on peut considérer comme probable l'identité de *Ṣûq* et de *Dûq.* — Quoi qu'il en soit, le mont de la Quarantaine, tant par ses caractères que par sa situation, répond très bien à l'idée du désert habité seulement par les bêtes sauvages où se retira le Sauveur pour jeûner.

II. DESCRIPTION. — Le mont ou plutôt le rocher de la Quarantaine s'élève presqu'à pic en face de *tell eṣ-Ṣulṭan* formé des ruines de l'ancienne Jéricho, à douze cent mètres environ, à l'occident. Son altitude est, d'après les mesures de la société anglaise d'exploration de 492 mètres au-dessus du niveau de la mer Morte, de 323 au-dessus de *'aïn eṣ-Ṣulṭân* qui sort du *tell* du même nom, et de 98 au-dessus de la mer Méditerranée. Le côté oriental complètement dénudé contraste avec le petit vallon verdoyant arrosé par les eaux de *'aïn Dûq* qui s'étend à sa base. De nombreuses grottes, naturelles ou creusées de main d'homme, le perforent. Une d'entre elles, située vers l'extrémité méridionale où la montagne fléchit vers l'ouest et à mi-hauteur, est célèbre entre toutes : c'est celle où l'on croit que le Sauveur s'abrita pendant son jeûne et où Satan se présenta à lui. Des restes de peinture du XIIe siècle représentent cette scène sur les parois de la caverne transformée en chapelle. En 1870, V. Guérin la trouva occupée par des moines abyssins. Depuis 1874 elle est devenue la propriété des Grecs. En 1895, ceux-ci y ont annexé un couvent assez spacieux, qui demeure comme suspendu au-dessus de *l'ouadi-Teisûn.* On y arrive par un sentier pratiqué dans le roc sur le flanc de la montagne, jadis très difficile et périlleux, aujourd'hui élargi et praticable. — Un autre sentier plus difficile encore monte du couvent au sommet de la montagne. Un petit plateau actuellement environné d'un mur la couronne. C'est là, au dire d'un grand nombre de pèlerins, que le démon aurait transporté le Seigneur; d'autres indiquent une autre montagne plus au nord. Au XIIe siècle les Templiers s'y étaient fortifiés pour la défense des pèlerins. Il y avait en outre une chapelle dont on voit les restes et que les Grecs se proposent de relever. — La montagne de la Quarantaine se prolonge vers l'ouest par une suite de hauteurs reliées entre elles par des cols. Son aspect et sa nature sont ceux des parties les plus âpres du désert de Judée. Les failles profondes et abruptes qui l'entourent, *l'ouâd' es-Soueinit* à l'ouest, *l'ouâd' Abû-Retméh* au sud, et plus bas *l'ouâd' el-Kelt,* les *ouâdis Maqûq* et *Rummâmanéh* au nord en font un désert presque inabordable. Aussi ne paraît-il guère avoir été habité par d'autres que par les ermites et les bêtes sauvages.

Voir Theodorici *Libellus de Locis Sanctis* editus circa A. D. 1172, XXIX, édit. Tobler, Saint Gall et Paris, 1865, p. 70-72; Adrichomius, *Theatrum Terræ Sanctæ, Trib. Benjamin,* n. 97 et 98, in-fo, Cologne, 1600, p. 19; F. Quaresmius, *Terræ Sanctæ Elucidatio,* part. II, *Peregrinatio* VI, cap. XII, in-fo, Anvers, 1639, p. 757-578; Victor Guérin, *Samarie,* ch. II, t. II, p. 39-45; Liévin de Hamm, *Guide-Indicateur de la Terre Sainte,* 3e édit. Jérusalem 1887, t. II, p. 305-310. L. HEIDET.

QUARTUS (grec : Κούαρτος, forme grécisée du latin *quartus,* « quatrième »), chrétien résidant à Corinthe, lorsque saint Paul écrivit de cette ville son Épître aux Romains. Son nom semble indiquer un Romain d'origine. Aussi était-il connu à Rome et l'Apôtre envoie ses salutations aux fidèles de cette Église. Rom., XVI, 23. Des traditions anciennes en font un des soixante-douze disciples et un évêque de Béryte. L'Église latine célèbre sa fête le 3 novembre. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* t. I, p. 259; *Acta Sanctorum,* novembris t. II.

QUATRE. Voir NOMBRE, VII, 4o, t. IV, col. 1688.

QUENOUILLE (hébreu : *kîšôr*), instrument destiné à porter la laine à filer (fig. 208). Le mot *kîšôr* ne se lit qu'une fois, Prov., XXXI, 19, à propos de la femme forte

Elle met la main au *kîšôr*
Et ses doigts tiennent le fuseau.

Kîšôr vient probablement de *kâšar,* « être droit ». Les versions l'ont traduit par τὰ συμφέροντα, « les choses utiles », et *fortia,* « les choses fortes ». On a pensé qu'il désigne le peson, le poids qu'on met dans le fuseau pour faciliter sa rotation. Voir FUSEAU, t. III, col. 2426. La manière dont s'exprime le texte rend plus probable le sens de « quenouille », sorte de bâton droit auquel la femme « met la main » avant de tenir le fuseau. A ce bâton, on fixait la laine ou le lin à filer. Ce bâton était parfois disposé à son sommet en forme de petite corbeille dans laquelle on enfermait la matière à filer. On le fixait à la ceinture. De la main gauche, on tirait les fibres à travers les larges claires-voies de la corbeille et on les rattachait au fuseau qui, tournant d'une manière continue et alimenté sans interruption par la que-

nouille, imprimait au fil la torsion convenable. Cf. Rich, *Dict. des antiquités romaines et grecques*, p. 182, 426.



208. — Femme filant une quenouille. Bas-relief d'une frise du Forum de Nerva à Rome.

Voir Fileuse, Fuseau, fig. 662, 663, 708-711, 722, t. iii, col. 2250, 2426, 2427. H. Lesêtre.

QUERELLE (hébreu : *mâdôn, maṣṣâh, maṣṣôṭ, merîbâh, rîb;* Septante : κρίσις, μάχη, νεῖκος, ταραχή; Vulgate : *discordia, jurgium, lis, rixa*), désaccord qui se manifeste par des paroles plus ou moins vives et même par des voies de fait.

1° Plusieurs querelles ont été notées par les écrivains sacrés : la querelle entre les bergers d'Abraham et ceux de Lot, Gen., xiii, 7, 8, qui se renouvela entre les bergers d'Isaac et ceux du pays de Gérare, Gen., xxvi, 20; la querelle entre les deux Hébreux que Moïse veut apaiser, Exod., ii, 13; celle qui s'élève au désert entre un Israélite et le fils d'un Égyptien, Lev., xxiv, 10; celle que les Éphraïmites cherchent à Gédéon, Jud., viii, 1; celle que la femme de Thécué suppose entre ses deux fils, II Reg., xiv, 6; etc. — La Loi s'occupait des querelles. Quand deux hommes se querellaient et en venaient aux coups, celui qui en avait blessé un autre devait l'indemniser et le faire soigner. Exod., xxi, 18. La peine devenait beaucoup plus grave si, au cours d'une querelle, quelqu'un heurtait une femme enceinte et lui causait quelque mal. Exod., xxi, 22-25. En cas de querelle et de contestation sérieuse, les deux partis devaient se présenter devant les juges, et celui qui était reconnu avoir tort recevait la flagellation séance tenante. Deut., xxv, 1, 2. La femme qui prenait indécemment parti dans une querelle entre deux hommes avait la main coupée. Deut., xxv, 11.

2° Les querelles paraissent avoir été fréquentes chez les Israélites. Isaïe, lviii, 4, reproche à ceux de son temps d'associer à leurs jeûnes, qui sont louables, des querelles qui les rendent odieux au Seigneur. Jérémie, xv, 10, se plaint d'être continuellement un objet de contestations et de querelles de la part de ses concitoyens. Habacuc, i, 3, constate aussi l'esprit querelleur qui régnait partout. — Les livres sapientiaux sont instructifs à ce sujet. Les querelles sont excitées par le méchant, Prov., vi, 14, 19; le haineux, Prov., x, 12; le violent, Prov., xv, 18; l'emporté, Prov., xiii, 33; l'orgueilleux, Prov., xiii, 10; l'hypocrite, Prov., xvi, 28; le cupide, Prov., xxviii, 25; le buveur de vin, Prov., xxiii, 29. L'insensé vient se mêler inutilement à la querelle, Prov., xviii, 6; mal lui en prend, car il a le sort de celui qui saisit un chien par les oreilles. Prov., xxvi, 17. Grâce au moqueur et au rapporteur, les querelles deviennent interminables, Prov., xxii, 10; xxvi, 20, car ils se plaisent à apporter du bois et du charbon pour le feu. Prov., xxvi, 21. « Commencer une querelle, c'est ouvrir une digue, » Prov., xvii, 14, on aura mille peines à arrêter l'eau, il faudra qu'elle s'écoule toute entière. La femme querelleuse passait pour être particulièrement insupportable. On la compare à une gouttière qui, de la terrasse formant toiture, coule à l'intérieur de la maison. Prov., xix, 13; xxvii, 15. Plutôt que de demeurer avec elle, mieux vaut habiter à l'angle du toit, Prov., xxi, 9; xxv, 24, ou même au désert. Prov., xxi, 19. Le pain sec est préférable à la bonne chère accompagnée de querelles. Prov., xvii, 1. Aimer les querelles, c'est aimer le péché. Prov., xvii, 19. — L'auteur de l'Ecclésiastique, viii, 2, 4, recommande d'éviter les querelles avec le riche, que son or rend puissant et redoutable, et avec le grand parleur, auquel ce serait fournir un aliment comme du bois au feu. Il donne les conseils suivants au sujet des querelles :

Éloigne-toi de la dispute, tu pècheras moins,
Car l'homme irascible échauffe la querelle...
Le feu s'embrase selon le bois qui l'alimente :
Ainsi la colère d'un homme s'allume selon sa puissance...
Une querelle précipitée allume le feu,
Une dispute irréfléchie fait couler le sang.
Souffle sur une étincelle, elle s'embrase,
Crache dessus, elle s'éteint :
Les deux sortent de la bouche. Eccli., xxviii, 8-12.

A l'époque évangélique, comme de tout temps en Orient, les querelles devenaient facilement bruyantes chez les Juifs et dégénéraient souvent en voies de fait. On tirait l'oreille de son adversaire, on lui arrachait les cheveux, on crachait sur lui, on le frappait à l'oreille ou à la machoire. Ces actes entraînaient des compensations pécuniaires. Cf. *Baba kamma*, viii, 6. « Toutes ces peines étaient proportionnées à la dignité de la personne lésée. Quant à l'insulte, aucune loi ne la punissait... Deux Juifs ne pouvaient discuter froidement, et les insultes les plus méprisantes, les injures les plus grossières, faisaient partie de la conversation courante dans toutes les classes de la société... Les discussions de la maison d'école dégénéraient souvent en disputes... Du reste, le Juif n'a jamais su discuter froidement... Les accusations de folie, d'ineptie, d'imbécillité étaient fréquentes, le mot *raca* sans cesse prononcé. » Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.*, Paris, 1885, p. 111, 289. L'exagération et l'hyperbole sont inhérentes au tempérament oriental. On comprend dès lors qu'il ait été écrit du Messie : « Il ne criera point, il n'élèvera pas la voix, il ne la fera pas entendre dans les rues, » Is., xlii, 2, et que lui-même ait dit : « Recevez mes leçons, parce que je suis doux et humble de cœur. » Matth., xi, 29.

3° Les Apôtres condamnent les querelles, comme les œuvres de la chair, Gal., v, 20, et l'effet des passions mauvaises. Jacob., iv, 1. Le fidèle doit les éviter, Tit., iii, 2; le serviteur de Dieu ne doit pas contester, II Tim., ii, 24. Il faut s'abstenir des questions stériles qui les engendrent. II Tim., ii, 23. Voir Procès, col. 681.

H. Lesêtre.

QUÊTE, demande d'aumônes pour une œuvre charitable. La charité étant un des caractères essentiels du christianisme, on retrouve à son origine même l'organisation des quêtes pour venir en aide aux pauvres et aux malheureux, surtout dans les calamités publiques. Saint Paul avait établi des collectes pour les pauvres de Jérusalem en Galatie et il en fit faire

également à Corinthe, le dimanche. laissant à chacun la liberté de donner à son gré, et en demandant qu'elles fussent faites avant son arrivée dans cette ville. I Cor., XVI, 1-3. Cf. Gal., II, 9-10; II Cor., VIII, 14; IX; Rom., XV, 25, 27; Act., XXIV, 17. Voir R. CORNELY, *Comment. in I ad Corinth.*, 1890, p. 518-521. Depuis lors, on n'a jamais cessé dans l'Église de faire des quêtes pour subvenir aux besoins des pauvres. Le Talmud, *Baba metsia*, f. 38 *a*, mentionne un usage analogue chez les Juifs. Des quêteurs, appelés גבאי צדקה, *gabbâ'ai ṣedâqâh* ou « collecteurs d'aumônes » recueillaient pendant la semaine les dons de leurs coreligionnaires charitables et distribuaient tous les samedis aux nécessiteux l'argent qu'ils avaient recueilli ou, si c'étaient des dons en nature, tous les soirs. Voir J. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum, talmudicum*, in-f°, Bâle, 1640, col. 375-376.

QUEUE (hébreu : *zânâb, 'alyâh;* Septante : κέρκος, οὐρά; Vulgate : *cauda*), appendice postérieur des animaux, ordinairement formé par un prolongement de l'épine dorsale.

1° *Au sens propre.* — 1. Il est souvent question de la queue des brebis qui était offerte dans les sacrifices. Le mot *'alyâh* sert exclusivement à la désigner. Les Septante l'appellent στέαρ, « graisse », parce que cette queue se compose surtout d'une masse de graisse dont le poids peut atteindre de six à dix kilogrammes. Voir BREBIS, t. I, col. 1912. La queue du bélier, de la brebis et de l'agneau devait être brûlée sur l'autel. Exod., XXIX, 22; Lev., III, 9; VII, 3; VIII, 25; IX, 19. Voir GRAISSE, t. III, col. 293. On pouvait offrir en sacrifice volontaire un bœuf ou une brebis ayant un membre trop long ou trop court. Lev., XXII, 23. Les versions parlent ici d'un animal ayant la queue coupée, κολοβόκερκος, *cauda amputatum*. — 2. Sur l'ordre du Seigneur, Moïse saisit par la queue le serpent en lequel s'était transformé son bâton. Exod., IV, 4. Samson attacha par la queue, deux à deux, les chacals qu'il envoya incendier les moissons des Philistins. Jud., XV, 4. Voir CHACAL, t. II, col. 477. D'après Job, XL, 17, *béhémoth*, l'hippopotame, « fléchit sa queue comme un cèdre. » Le verbe hébreu *ḥâfêṣ* a le sens de « fléchir, incliner ». La queue de l'hippopotame est courte, trapue, et n'a que de rares poils. Elle ne peut donc être comparée au cèdre que par la solidité ; glabre et vigoureuse comme le tronc du cèdre, elle fléchit et s'incline comme fait l'arbre sous l'action du vent. Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob,* Leipzig, p. 526. Quand le jeune Tobie et sa femme revinrent près de leurs vieux parents, « le chien qui les avait accompagnés dans le voyage courut devant eux, comme pour apporter la nouvelle, caressant de la queue et tout joyeux. » Tob., XI, 9. Ce verset ne se lit que dans la Vulgate.

5° *Au sens figuré.* — 1. Par opposition avec la tête, la queue marque le dernier rang, ce qu'il y a de plus infime. Fidèles à Jéhovah, les Israélites seront à la tête et non à la queue, en haut et non en bas; infidèles, ils seront en bas et à la queue par rapport aux autres peuples. Deut., XXVIII, 13, 44. Dieu retranchera d'Israël la tête, c'est-à-dire l'ancien et le noble, et la queue, c'est-à-dire le prophète de mensonge, ce dernier plus méprisable que tous les autres parce qu'il les entraîne au mal. Is., IX, 14, 15. La tête et la queue désignent également en Égypte la nation et ses mauvais conseillers Is., XIX, 15. — 2. La queue est prise pour l'extrémité. Le roi de Syrie et le roi d'Israël sont appelés deux queues, c'est-à-dire deux bouts de tisons fumants. Is., VII, 4. La queue d'une armée, οὐραγία, *extremi,* ce sont les traînards, Deut., XXV, 18, ou l'arrière-garde. Jos., X, 19. — 3. Dans les visions de saint Jean, les sauterelles ont des queues comme des scorpions et c'est en ces queues que réside le pouvoir de nuire aux hommes. Apoc., IX, 10. Des chevaux sont aussi pourvus de queues pareilles à des serpents dont la tête fait des blessures. Apoc., IX, 19. L'Apôtre décrit au moyen de ces images les fléaux qui doivent fondre sur les hommes. Le grand dragon, symbolisant Satan, entraîne avec sa queue le tiers des étoiles, représentant les anges. Apoc., XII, 4.

H. LESÊTRE.

QUINTUS MEMMIUS (grec : Κόϊντος Μέμμιος), légat romain. Voir MEMMIUS, t. IV, col. 954.

QUIRINIUS, vrai nom latin du magistrat romain que la Vulgate écrit Cyrinus, parce que le texte grec l'appelle Κυρεῖνος. Voir CYRINUS, t. II, col. 1186.

R

R, vingtième lettre de l'alphabet hébreu. Voir Resch.

RAAÏA (hébreu : *Reâ'yâh,* « (celui que) voit Jéhovah »), nom de trois Israélites dans le texte hébreu. La Vulgate appelle Raaïa celui qui est nommé, I Esd., II, 47, et II Esd., VII, 50; Raïa, le fils de Sobal, I Par., IV, 2; Réia, le fils de Micha, I Par., V, 5. Voir Raïa et Réia. — Raaïa (Septante : Ῥαϊά, I Esd., II, 47; Ῥααΐα, II Esd., VII, 50), un des chefs nathinéens dont les descendants retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel.

RAAMIAS (hébreu : *Ra'amyâh,* « tonnerre de Jéhovah », Septante : Ῥεελμά), un des chefs israélites qui retournèrent de Babylone en Palestine avec Zorobabel. II Esd., VII, 7. Dans I Esd., II, 2, il est appelé Rahelaïa.

RAB, abréviation du nom de Rabbi Abba Aréka. Voir Abba Aréka, t. I, col. 18.

RABAN MAUR, archevêque de Mayence. Voir Maur, t. IV, col. 897.

RABBA (hébreu : *Rabbâh,* « la nombreuse, la grande »), nom 1° de la ville principale des Ammonites dont le nom complet est Rabbath des fils d'Ammon ou Rabbath-Ammon (voir Rabbath-Ammon); 2° d'une ville de Juda (hébreu : *Hâ-Rabbâh*), Jos., XV, 60, qui porte dans la Vulgate le nom d'Arebba (voir Arebba, t. I, col. 938); 3° la ville principale de Moab, nommée dans l'Écriture Ar et Ar-Moab (t. I, col. 814), portait aussi le nom de Rabbath-Moab.

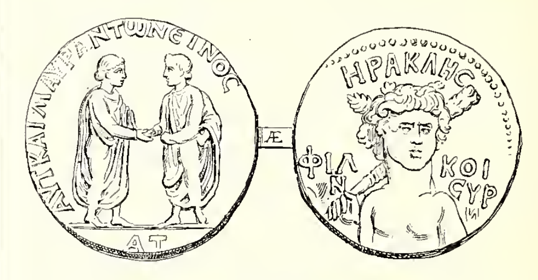
1. RABBA (hébreu : *Rabbâh*), capitale du royaume des Ammonites ainsi simplement nommée, Jos., XIII, 25; II Reg., XI, 1; XII, 27; I Par., XX, 1 (2 fois); Jer., XLIX, 3; Ezech., XXV, 5; Amos, I, 14. Dans les Septante, à ces mêmes passages, on trouve tantôt Ῥαββά, tantôt Ῥαββάθ; une fois, *Sinaïticus,* I Par., XX, 2, Ῥαββάν; une fois, *Vaticanus :* Ἀράδ, par erreur de copiste. La Vulgate écrit cinq fois *Rabba* et ailleurs *Rabbath.* Voir Rabbath, Rabbath-Ammon.

2. RABBA (hébreu : avec l'article *hâha-Rabbâh),* ville de la tribu de Juda, Jos., XV, 60. La Vulgate transcrit : *Arebba.* Voir Arebba, t. I, col. 938.

3. RABBA ou **RABBAH,** dont le nom subsiste encore dans le district de Kérak, l'ancien pays de Moab, est souvent mentionnée par les écrivains ecclésiastiques et profanes sous le nom de Rabbath-Moab ou Rabathmoba. Voir Eusèbe et saint Jérôme, *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, p. 292, 293. Les auteurs arabes l'appellent ordinairement *Mâab,* équivalent de Moab. Dans la Bible elle est connue seulement sous le nom d'Ar ou Ar-Moab. Voir Ar, Ar-Moab, t. I, col. 814-817.

1. RABBATH, RABBATH-AMMON (hébreu : *Rabbâṭâh,* à l'état construit et avec le *hé* local, II Sam., XII, 29; partout ailleurs : *Rabbaṭ benê-'Ammôn,* « la grande [ville] des fils d'Ammon »), capitale des Ammonites, aujourd'hui *'Ammân* (fig. 210). Le nom, la situation et les conditions de cette localité ne laissent aucun doute sur son identité avec la capitale des Ammonites.

I. Noms. — Les trois formes *Rabbâh, Rabbâṭ* et *Rabbâṭ benê 'Ammôn* se trouvent simultanément employées, II Sam. (II Reg.), XII, 26-29, pour désigner la ville. Les Septante rendent deux fois la dernière forme par Ῥαββὰθ υἱῶν Ἀμμών, II Reg., XII, 26, et Ezech., XXI, 20 (hébreu, 25); une fois par ἡ ἄκρα τῶν υἱῶν Ἀμμάν, Deut., III, 11, et une fois par ἡ πόλις τοῦ Ἀμμών, Ezech.,



209. — Monnaie de Rabbath-Ammon.

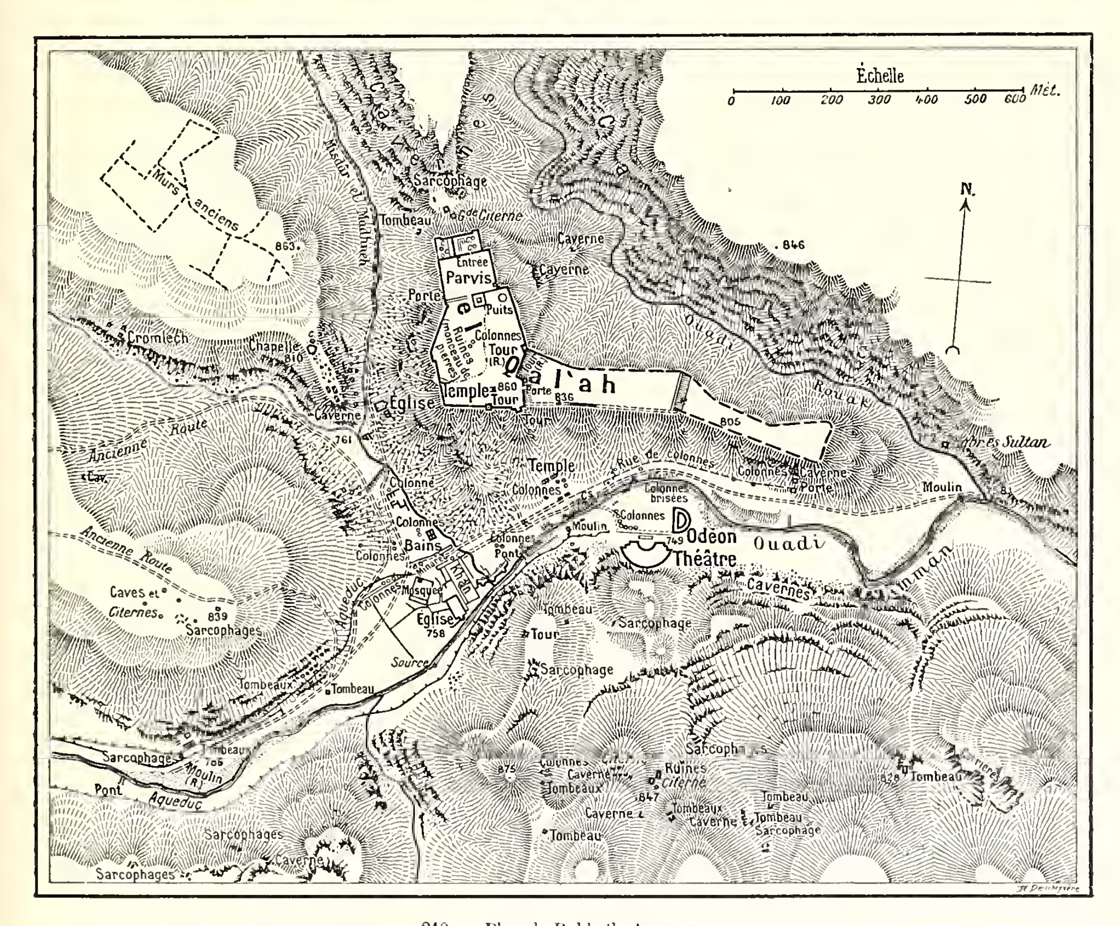
ΑΥΤ. ΚΑΙ. Μ. ΑΥΡΗ. ΑΝΤΩΝΕΙΝΟΣ. Marc-Aurèle et Verus se donnant la main. — ℞. ΗΡΑΚΛΗΣ. Buste d'Hercule jeune, de face, la poitrine nue, avec sa massue derrière la tête; dans le champ ΦΙΛ. — ΚΟΙ Λ(?)Ν. — ΣΥΡ.

XXV, 5. La Vulgate traduit constamment par *Rabbath filiorum Ammon.* — *Ammân, Bit-Ammân* ou *Ammâna,* fréquemment nommée dans les inscriptions assyriennes, désigne sans doute la ville elle-même et indirectement la contrée. Cf. Ammonites, t. I, col. 494, 497; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 461, 526; t. IV, p. 25, 34, 71, 88, 120. — Appelée Philadelphie, Φιλαδελφία, par les Grecs et les Romains, du nom de Ptolémée Philadelphe, roi d'Égypte (284-247), elle fut souvent encore désignée de son ancien nom, même par les écrivains grecs. Polybe, *Hist.,* V, 71, l'appelle Ῥαββαθάμανα. Cf. Reland, *Palestina,* Utrecht, 1714, p. 957-958. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 306 et 307. Procope de Gaza assure que Philadelphie était [toujours] appelée Amman par les indigènes, c'est-à-dire par tous les Orientaux en général. *In Gen.,* c. XII et XIX, t. LXXXVII, col. 349 et 378. — Le nom de Philadelphie n'a jamais été employé par les auteurs bibliques. Il disparut, avec les Grecs et les Romains, quand les Arabes eurent conquis la contrée (635) et le nom de *'Ammân* est resté jusqu'aujourd'hui le seul en usage dans le pays.

II. Situation. — Rabbath-Ammon (fig. 211) était non loin de la limite [orientale] de Gad, au nord d'Hésébon, et

en face d'Aroër de cette tribu. Jos., XIII, 25. Le site d'Aroër n'est pas connu. D'après les indications de l'*Onomasticon*, Ammon-Philadelphie se trouvait au sud de Gérasa dont elle était séparée par le Jaboc; elle était distante, à l'ouest, de sept milles (= 10 472m) d'Abéla, l'ancienne Abel des Vignes; de huit milles (= 11 968m) ou dix milles (16 490m), plus ou moins, d'Azor ou Iazer située elle-même à quinze milles (22 440m) [au nord] d'Hésébon, et d'autant de Zén (localité inconnue) et de Ramoth en Galaad. *Loc. cit.* et p. 8 et 9, 200 et 201, 308 et 309. — Ptolémée, dans sa *Géographie,* V, 15, place Philadelphie dans la Cœlé-Syrie, au 68° de latitude et au 31°20′ de longitude. — 'Ammân est en effet, d'après les géographes modernes, au 31°57′30″ de latitude nord et au 33°38′ de longitude est de Paris.

III. Description. — Rabbath-Ammon, à l'époque de David, se composait de deux villes ou deux quartiers : « la ville des eaux, » *'ir ham-mâïm,* et la ville où se trouvait la résidence royale ou la citadelle. L'une et l'autre avait, semble-t-il, sa muraille distincte. Cf. II Reg., XII, 26-29. — Les écrivains arabes ne parlent qu'avec admiration des ruines considérables et magnifiques de 'Ammân. La ville basse, arrosée par d'abondants cours d'eaux et des canaux, entourait la montagne sur laquelle s'élevait le château de *Djâlût* (Goliath). On remarquait le cirque de Salomon, et près de la rue du marché (*sûq*) une élégante mosquée. Des moulins s'élevaient sur le bord de l'eau et de riants et riches jardins bordaient la ville. Cf. El Muqaddasi, *Géographie,* édit. Goeje, Leyde, 1874, p. 175, 192; Yaqût, *Dict. géogr.,* édit. Wüstenfeld, Leipzig, 1867, t. II, p. 719-720; Abu'l-Féda, *Géogr.,* édit. Renaud et Slane, Paris, 1840, p. 246-247. L'admiration des Arabes a été partagée par les explorateurs européens qui, après plusieurs siècles, sont revenus, dans le cours du dernier, visiter 'Ammân. Ses ruines en effet, avec celles de *Djéraš,* sont les plus importantes et les plus belles que l'on trouve dans la contrée au delà du Jourdain. Elles se développent surtout au côté méridional de la colline où se trouve la citadelle. Elles s'étendent sur une longueur



210. — Plan de Rabbath-Ammon.
D'après Conder, *The Survey of Eastern Palestine, Memoirs,* 1889, vis-à-vis de la p. 20.

de plus d'un kilomètre. Non loin du point de jonction des chemins venant de *Ḥesbân* et de *Ṣâr,* près de la rivière canalisée, qui amène les eaux de *'aïn-'Ammân,* que l'on peut considérer comme la source de la Zerqâ ou du Jaboc, on rencontre des vestiges qui paraissent une ancienne porte de ville. A cent cinquante pas au delà, on voit, sur le bord du chemin, une construction rectangulaire qui semble être un monument sépulcral. Bientôt, c'est une suite de grands bâtiments dont les murailles sont souvent presque entières, basiliques, temples, églises chrétiennes, portiques, thermes, palais, boutiques qui se succèdent sur le parcours de la rivière. Un pont d'une seule arche en plein ceintre réunit les bords de celle-ci. A huit cents mètres de la porte, on aperçoit à la droite du ruisseau et appuyé contre la colline qui borde au sud l'*ouadi-'Ammân,* un théâtre d'une admirable conservation. Une grande

place rectangulaire, jadis entourée de colonnes corinthiennes dont douze restent debout, précède l'amphithéâtre. C'est sans doute « le cirque de Salomon » auquel fait allusion El-Muqadassi. Six mille spectateurs pouvaient s'y tenir. A l'est de la place, se trouve un petit théâtre couvert en odéon. Parmi les ornements dont est chargée la frise de l'entablement, on remarque la louve de Romulus et de Rémus. La plupart des constructions paraissent être romaines et de l'époque des premiers Césars. — Plus bas, on rencontre un moulin. En cet endroit et sur un espace d'environ trois cents mètres, la rivière était recouverte d'une voûte et une belle muraille se développait sur la rive. Un édifice carré situé non loin du voisinage d'une mosquée ruinée semble être un monument sépulcral, que l'on a cru celui d'Urie. — La colline qui formait l'acropole domine au nord toutes ces ruines. Son altitude au-dessus de la mer Méditerranée est de 878 mètres. Elle s'élève ainsi de 102 mètres au-dessus de la ville basse dont l'altitude, près du théâtre, est de 776 mètres. La ville haute, appelée *el-Qal'ah*, « la citadelle », affecte la forme d'une équerre ou d'un L. Un fossé large et profond, coupant la croupe méridionale, limite la ville à l'orient. Le mur qui l'entourait, flanqué de quelques tours, était construit avec de gros blocs posés sans ciment, indice d'une haute antiquité. Une porte s'ouvrait au sud en face de la ville basse et une seconde à l'ouest. Dans l'intérieur, on remarque les restes d'un grand temple dont les caractères architecturaux sont ceux de l'époque des Antonins. La ville semble avoir été renversée par un tremblement de terre. Plus au nord, s'élève entière parmi les ruines une construction disposée à l'intérieur en forme de croix grecque, à voûtes ogivales, et dont les murs sont décorés de peintures orientales, comme on en voit dans un grand nombre de châteaux du désert qui est à l'orient de Moab. Pour les uns c'est une mosquée, pour d'autres un édifice de la période des Sassanides ; c'est, pensons-nous, un palais de l'époque chrétienne des Ghassanides. De grandes citernes se rencontrent çà et là. — Des habitations particulières s'élevaient sur les flancs de la colline, spécialement du côté de l'ouest. Les nombreux restes de constructions épars sur la colline qui fait face à la citadelle et sur les autres des alentours, semblent indiquer des villas dispersées dans les vignes et les jardins. Les flancs des vallées dont 'Ammân est entourée recèlent de nombreux tombeaux : les uns avec sarcophages appartiennent aux temps gréco-romains, les autres offrent des dispositions et un travail identique aux sépultures hébraïques de la Judée. Parmi ces sépulcres l'un d'eux, situé vers l'est, et qui se fait remarquer par les proportions plus qu'ordinaires de sa couche funèbre, a été pris par des voyageurs pour « le lit » du roi Og, auquel l'Écriture fait allusion. Deut., III, 11.

IV. Histoire. — Les admirables conditions dans lesquelles se trouve le site de 'Ammân, n'ont pu manquer d'y attirer les premiers occupants du pays qui étaient de la race des Raphaïm et étaient appelés les Zomzommin par les Ammonites. Deut., II, 20. Les fils d'Ammon cependant s'y étaient établis déjà et en avaient fait leur capitale à laquelle ils avaient donné le nom de leur père, quand les Israélites, sortis de l'Égypte, arrivèrent avec Moïse sur les confins du pays de Moab. Le roi Og paraîtrait l'avoir occupé quelque temps auparavant. Cf. *Ibid.* et III, 11. Deux siècles plus tard, Rabbath-Ammon, laissée par Moïse en la possession des fils de Lot, dut voir arriver les parlementaires de Jephté demandant raison de l'envahissement des terres d'Israël par les Ammonites. Jud., XI, 12-28. Les députés de David, venus pour présenter les condoléances du roi d'Israël au roi Hanon à propos de la mort de son père, y furent ignominieusement accueillis. C'est pour venger cette injure que Joab, avec l'armée de David, vint l'assiéger l'année suivante. Maître de la ville basse, « la ville des eaux, » et sur le point de s'emparer de la ville haute, Joab appela David pour assister à l'assaut. Urie était mort pendant le siège, tué sous les murs, dans une sortie des assiégés prévue par le général israélite. D'immenses richesses étaient accumulées dans la ville royale, David s'en empara et réserva la couronne du roi, du poids ou de la valeur d'un talent d'or, et chargée de pierres précieuses, pour son propre usage. II Reg., X, XI, XII, 26-31 ; I Par., XX, 1-3. Rabbath devint un simple chef-lieu d'une province de l'empire de David, jusqu'après le schisme d'Israël. Au temps de Jérémie, Rabbath avait recouvré son indépendance. Le prophète reprocha à son peuple ses empiètements et lui annonça des châtiments célestes. Jér., XLIX, 1-6. Ezéchiel le menace du glaive du roi de Babylone. Celui-ci consultera le sort pour savoir s'il doit porter l'épée contre Rabbath-Ammon d'abord ou contre Jérusalem. Pour n'être pas choisie la première, Rabbath n'échappera cependant pas à l'épée. Ezech., XXI, 19-22, 28-29. Les fils d'Ammon ont applaudi avec fureur aux malheurs d'Israël et de Juda et à la profanation du sanctuaire du Seigneur, pour cela Rabbath sera livrée aux *Benê-Qédêm*, c'est-à-dire aux Arabes, et deviendra la demeure de leurs chameaux. Ezech., XXV, 1-7. En effet, la cinquième année après la destruction de Jérusalem, raconte l'historien Josèphe, Nabuchodonosor marcha contre Ammon et Moab et les réduisit en sa puissance. Josèphe, *Ant. jud.*, X, IX, 7. Ainsi, Rabbath perdait son indépendance pour toujours. De la domination des Assyriens et des Chaldéens elle passa sous celle des Perses, et des mains des Perses aux mains des Grecs, des Romains et des Arabes.

C'est sans doute la présence d'une colonie grecque installée à Rabbath aussitôt après la conquête de la Transjordane (332), qui porta Ptolémée II Philadelphe (258-247) à agrandir et à embellir la ville qui fut alors appelée de son nom. Étienne de Byzance, *Ethniques*, au mot Φιλαδελφία. — Rabbath-Ammon-Philadelphie apparaît, avec son général d'armée, Timothée, comme l'adversaire le plus implacable des Juifs, pendant la guerre soutenue par ceux-ci contre l'hellénisme. Cf. I Mach., V ; II Mach., VIII-X, XII ; *Ant. jud.*, XII, VIII, 3-4. L'assassin de Simon Machabée, de sa femme et de ses fils, vint lui demander un refuge pour échapper aux vengeances de Jean Hyrcan. *Ant. jud.*, XIII, VIII, 1 ; *Bell. jud.*, I, II, 4. Elle fut une des villes qui s'unirent, quand Pompée et les Romains se furent emparés de la Syrie (63), pour former la petite confédération hellénique de la Décapole. Pline, *H. N.*, V, 18. Cf. Décapole, t. II, col. 1333. Cependant à côté de l'élément grec s'en développait un autre mêlé à la population aborigène d'Ammon qui devait bientôt absorber ce dernier et le supplanter, en attendant qu'il restât seul maître de la ville : c'était l'élément arabe. Il devait être assez nombreux déjà, dès les premiers temps de l'occupation macédonienne, pour que Polybe, faisant allusion à cette époque, appelât, *loc. cit.*, Rabathamana une « ville d'Arabie ». Arétas, roi des Arabes, qui avait pris parti pour Hyrcan II, contre son frère Aristobule, menacé par Scaurus, lieutenant de Pompée, acheté par celui-ci, se réfugia à Philadelphie comme dans une ville qui lui appartenait. *Bell. jud.*, I, VI, 3. Hérode, chargé par Antoine de réduire les Arabes à l'est du Jourdain, vint avec les Juifs mettre le siège devant Philadelphie (31), où se trouvait le roi des Arabes. Repoussés dans plusieurs sorties, dans lesquelles plus de douze mille hommes avaient péri et quatre mille avaient été faits prisonniers, les Arabes rendirent la ville et reconnurent le roi de Judée pour patron (προστάτης) de leur nation. *Bell.*

jud., I, XIX, 5. Suivant la parole de Jérémie, XLIX, 2, ceux qui avaient été possédés possédaient à leur tour. Les Romains continuèrent à tenir Philadelphie pour une ville arabe. Pline, *loc. cit.* Saint Épiphane appelle la contrée environnante l' « Arabie de Philadelphie ». Rabbath-Philadelphie peut être comprise parmi les villes de la Décapole où se répandit le bruit de la délivrance du possédé de Gérasa et qui envoyèrent des leurs entendre la parole du Sauveur. Matth., IV, 25; Marc., V, 20; VII, 10. Il est probable aussi que parmi les Arabes qui écoutèrent le discours de Pierre, le jour de la Pentecôte, Act., II, 11, se trouvaient des habitants de cette ville. Elle peut être encore un des lieux de l'Arabie où s'arrêta l'apôtre Paul, pendant les trois ans qu'il y resta après sa fuite de Damas, avant de se rendre à Jérusalem. Gal., I, 17. Quoiqu'il en soit, il n'est pas douteux que Rabbath-Ammon ne fût une des premières cités évangélisées par les disciples mêmes du Christ. Les anciennes listes ecclésiastiques mentionnent Philadelphie la septième ville parmi les 33 sièges épiscopaux de la province d'Arabie dont Bosra était la métropole. Reland, *Palæstina*, p. 217, 219, 223, 226, 228.

Il semblerait que 'Ammân était ruinée et abandonnée, quand y arrivèrent les Arabes musulmans (635). « Saluez les ruines désertes de 'Ammân, dit un ancien poète cité par Ibn Khordâdbêh (c. 860), et demandez le campement de Rab'a, s'il reviendra. » *Les routes et les royaumes*, édit. Goeje, Leyde, 1866, p. 56. « La ville a été détruite et le château et il n'y reste qu'un village de *fellahîn*, » dit el-Yaqûby (c. 874), *Géographie*, édit. Juynboll, Leyde, 1851, p. 113. Les nouveaux conquérants n'avaient cependant pas tardé à l'occuper. Dès le principe, en effet, 'Ammân est indiquée comme la capitale de la *Belqâ*, c'est-à-dire de la province comprenant, avec l'ancien territoire de l'Ammonitide, toute la région au sud de la Zerqâ ou le Jaboc qui avait appartenu à la tribu de Gad et à Ruben et parfois à Moab. Abandonnée de nouveau, après les Croisades, elle n'était plus qu'un parc où venaient parfois camper, avec leurs chameaux, les Bédouins du désert de l'est. C'était l'accomplissement parfait de la prophétie d'Ézéchiel, XXV, 5. En 1878, le sultan de Constantinople a livré les ruines de 'Ammân et la contrée des alentours aux Circassiens fanatiques qui refusaient de demeurer dans leur pays conquis par les Russes. Ils ont établi leurs huttes informes au milieu des temples et des palais de l'antique Philadelphie. La présence de ces sauvages habitants est loin de relever l'aspect des ruines et d'être une protection pour elles. Une gare portant le nom de 'Ammân vient d'être construite non loin de la ville, sur la ligne du chemin de fer de Damas à la Mecque.

V. BIBLIOGRAPHIE. — N. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina*, etc., édit. Kruse et Fleischer, 4 in-8°, Berlin, 1854-1859, t. I, p. 396-397; t. IV, 212-216; J. Z. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, in-4°, Londres, 1822, p. 356-360; F. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte*, 2 in-8°, Paris, 1865, t. I, p. 241-270; Cl. R. Conder, *The Survey of Eastern Palestine, Memoirs*, 2 in-4°, Londres, 1889, t. I, 19-64; Id., *Heth and Moab.*, in-12, Londres, 1885, p. 157-161, 167; Guy le Strange, *Palestine under the Moslems*, in-8°, Londres, 1890, p. 391-395; 274-286; Id., *A ride through 'Ajlûn and the Belkâ during the autumn of 1884*, dans G. Schumacker, *Across the Jordan*, in-8°, Londres, 1886, p. 308-311. L. HEIDET.

2. RABBATH MOAB, nom donné au IVe siècle par Eusèbe à la capitale des Moabites et probablement usité déjà à l'époque biblique, quoiqu'on ne le rencontre pas dans les livres de l'Ancien Testament où elle est appelée Ar, Ar Moab. Voir AR, t. I, col. 814.

RABBI (רַבִּי, ῥαββί ou ῥαββεί), de la racine *rab*, « grand », avec le pronom suffixe de la première personne du singulier, *î*. Mot hébreu, qui signifie à la lettre « mon grand »; puis, d'après un usage spécial : mon maître, mon professeur. C'était un titre d'honneur et de respect, analogue à *Magister, Doctor*. Cf. S. Jérôme, *In Matth.*, XXIII, 7, t. XXVI, col. 165. On le donnait chez les Juifs aux docteurs de la loi, à l'époque de Notre-Seigneur, lorsqu'on les saluait ou qu'on leur adressait la parole. Cf. Matth., XXIII, 7. Le suffixe *î* perdit graduellement sa valeur pronominale, surtout lorsqu'on plaçait le mot *rabbi* devant un nom propre : Rabbi Akiba, Rabbi Samuel, etc. C'était, dans ce cas, une expression semblable à notre « Monsieur ». Peu à peu aussi ce titre se généralisa, et on l'appliqua non seulement aux docteurs officiels, mais à quiconque groupait autour de lui des élèves, pour les instruire dans la science religieuse d'Israël. Voilà pourquoi Jean-Baptiste était appelé *rabbi* par ses disciples, Joa., III, 26, de même que Jésus recevait habituellement ce nom de la part soit de ses familiers. Matth., XXVI, 25, 49; Marc., IX, 5; XI, 21; Joa., I, 38; IV, 31; VI, 25; IX, 2, etc., soit aussi d'autres personnes, Marc., X, 51; Joa., XX, 16, etc.

Il est employé une douzaine de fois sous sa forme hébraïque dans les Évangiles selon saint Matthieu, selon saint Marc et selon saint Jean; mais très souvent aussi, dans ces mêmes écrits, il est remplacé par son équivalent grec διδάσκαλε; Vulgate : *magister*. Cf. Matth., VIII, 19; XXII, 16, 24, etc.; Marc., IV, 38; IX, 17; X, 35, etc.; Joa., I, 39; VIII, 4; XX, 16. Saint Luc ne le cite jamais sous sa forme étrangère, conformément à un de ses principes littéraires. Cf. L. Cl. Fillion, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1882, p. 17. Il dit, lui aussi, διδάσκαλε (douze fois), ou bien, ἐπιστάτα (six fois : Luc., V, 5; VIII, 24, 45; IX, 33, 49; XVII, 13; Vulgate *præceptor*). Fréquemment aussi, par exemple Matth., VIII, 21, 25, le mot *rabbi* est traduit en grec par κύριε; Vulgate : *Domine*.

On ne saurait déterminer l'époque exacte à laquelle ce titre honorifique commença à être employé avec cette signification spéciale. Les Talmudistes étaient déjà en désaccord sur ce point. Quelques-uns d'entre eux, avec l'exagération dont ils sont coutumiers, en faisaient remonter l'origine jusqu'à Élie. Leur principal argument consistait dans le texte IV Reg., II, 12, où Élisée, s'adressant au prophète son maître, s'écrie, d'après la traduction du Targum : *Rabbi, rabbi* (dans l'hébreu : *'Âbî, 'âbî*, « mon père, mon père »). D'après l'opinion la plus vraisemblable, c'est dans le siècle qui précéda la naissance de Notre-Seigneur que cet usage fut introduit. Voir Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, 3e édit., p. 316. On le trouve très souvent dans la Mischna. Cf. *Nedarim*, IX, 5; *Berachoth*, II, 5-7; *Pesachim*, VI, 2; *Baba kama*, VIII, 6, etc. Chez les Juifs de Babylone, on disait d'ordinaire *Rab* au lieu de *Rabbi*.

Nous savons par l'Évangile, Matth., XXIII, 7, que les docteurs de la loi tiraient beaucoup de vanité du titre de *rabbi*, auquel ils attachaient un grand prix. C'était d'ailleurs un principe qu'on ne devait jamais interpeller un de ces savants par son nom personnel. Voir Chr. Schœttgen, *Horæ hebr. et talmud.*, 1733, t. I, p. 386. On employait aussi, à l'époque de Jésus-Christ, mais très rarement, les titres *Rabbân* ou *Rabbôn*, forme intensive de *rab*. On ne cite que sept grands docteurs de la loi auxquels ils aient été appliqués d'une manière officielle; le premier de tous aurait été Gamaliel, le maître célèbre de saint Paul. On disait alors proverbialement, pour marquer les nuances des mots *rabbân*, *rabbi* et *rab*, usités comme titres de respect : *Major est Rabbi quam Rab, et major est Rabban quam Rabbi*. Voir Nathan ben Jechiel, *Aruch*,

au mot *Abi;* Dessauer, *Aramäisches Wörterbuch,* p. 216.

C'est du mot *rabbi* que dérive le substantif « rabbin », qui sert à désigner actuellement les ministres principaux du culte judaïque, dont les fonctions sont de prêcher, de célébrer les mariages, etc. De *rabbi* vient aussi, d'après la prononciation *ribbi* ou *rebbi,* qu'on rencontre sur des inscriptions juives relativement récentes, le titre *rebb,* octroyé par les juifs contemporains à quiconque, chez eux, possède quelque connaissance du Talmud. Voir la *Revue des Études juives,* t. VI, p. 205; *Corpus inscript. latin.,* t. IX, n. 648 et 6220; L. Kompert, *Scènes du Ghetto,* trad. franç., Paris, 1859, p. 11, n. 1.

Bibliographie. — Buxtorf, *De abbreviaturis hebraicis,* Bâle, 1640, p. 172-177; W. Hill, *De Hebræorum rabbinis seu magistris,* Iéna, 1746, in-4°; J. A. Othon, *Lexicon rabbinico-philologicum,* in-12, Altona, 1757, p. 560-563; J. Hamburger, *Real-Encyclopädie fur Bibel und Talmud,* in-8°, t. II, Strelitz, 1883, p. 943-944; J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim,* in-4°, t. IV, Leipzig, 1889, p. 409-410, 416-417; G. Dalman, *Die Worte Jesu,* in-8°, t. I, Leipzig, 1898, p. 267-268, 272-280; Leopold Loew, *Gesammtl. Schriften,* in-8°, t. IV, 1898, p. 211-216. L. FILLION.

RABBINIQUES (BIBLES). On appelle ainsi les éditions de la Bible hébraïque qui contiennent avec le texte original les commentaires de rabbins célèbres. On leur donne aussi le nom de מקראות גדולות, *Miqr'aôṭ gedôlôṭ,* « grandes Bibles ». — 1° La première Bible rabbinique est celle de Bomberg, 4 in-f° ou in-4°, Venise, 1516-1517, dont Félix Pratensis dirigea l'impression, t. II, col. 2187. Voir BOMBERG, t. I, col. 1844. — 2° Cette première édition, ayant été critiquée par les juifs, Bomberg en publia une seconde, également à Venise, 4 in-f°, 1524-1525, sous la direction de Jacob ben Chayim (né à Tunis vers 1470, converti au christianisme dans sa vieillesse et mort vers le milieu du XVI[e] siècle). — 3° Une nouvelle édition de la Bible de Bomberg, avec des modifications, fut publiée à Venise en 1546-1548 sous la direction de Cornelius Adelkind (t. I, col. 215). — 4° La quatrième édition de la Bible de Bomberg, 4 in-f°, Venise, 1568, par Jean de Gara, fut revue par Isaac ben Joseph Salam et Isaac ben Gerson Treves et éditée avec divers changements. — 5° La cinquième édition, publiée à Venise, 4 in-f°, 1617-1619, par Pietro et Lorenzo Bragadin, sous la direction de Léon de Modène (né à Venise, le 23 avril 1571, mort dans cette ville en 1648) et d'Abraham Chaber-Tob ben-Solomon Chayim Sopher. C'est à peu de chose près une reproduction de la précédente. Elle porte l'*imprimatur* du censeur René de Modène, 1626. — 6° La sixième édition, éditée par Jean Buxtorf, parut à Bâle, 2 in-f°, 1618-1619. — 7° La septième édition, connue sous le nom de Bible d'Amsterdam, fut éditée dans cette ville en 4 in-f°, 1724-1727, par Moses Frankfurter. C'est la plus estimée des Bibles rabbiniques. Elle a pour base les éditions de Bomberg et elle reproduit tout ce qu'elles contiennent, ainsi que ce qui se trouve dans la Bible de Buxtorf, avec des additions nouvelles, Onkelos, la grande Massore, les commentaires de Raschi, d'Abenesra, de Kimchi, etc.; les variantes des manuscrits orientaux et occidentaux, les différences du texte de Ben-Ascher et de Ben-Naphthali, recueil important pour la critique du texte hébreu. — 8° Mentionnons une dernière Bible rabbinique publiée à Varsovie par Lebenson, 12 petits in-f°, 1860-1868, qui renferme, outre le texte hébreu, les Targums, la grande et la petite Massore, les variantes de Ben-Ascher et de Ben Naphthali, et divers commentaires dus à des rabbins.

RABBONI. C'est le mot *rabbân* ou *rabbôn,* avec le suffixe *î;* plus simplement peut-être, d'après divers auteurs, une autre forme de *rabbi.* Voir ce mot. Dans le grec des Évangiles, ῥαββονί d'après le texte reçu, Vulgate : *rabboni;* ῥαββουνί ou ῥαββουνεί d'après de nombreux manuscrits. Ce titre apparaît deux fois seulement dans le Nouveau Testament. 1° Marc., x, 51, l'aveugle de Jéricho s'écrie : « *Rabboni,* que je voie. » 2° Joa., XX, 16, Marie Madeleine interpelle par ce même nom le Sauveur ressuscité, après l'avoir reconnu dans le jardin. Saint Jean traduit *rabboni* par διδάσκαλε. — Voir J. Dalman, *Die Worte Jesu,* in-8°, t. I, Leipzig, 1898, p. 279. L. FILLION.

RABBOTH (hébreu : *hâ-Rabbîṭ;* Septante : *Codex Vaticanus :* Δαβειρών; *Codex Alexandrinus :* Ραββώθ), ville de la tribu d'Issachar, mentionnée une seule fois dans la Bible, Jos., XIX, 20. Elle se trouve citée entre Anaharath, aujourd'hui très probablement *En-Na'urah,* sur la partie septentrionale du *Djébel Dâhy,* et Césion, appelée aussi Cédés, et representée sous ce dernier nom par *Tell Abû Qudéis,* au sud-est d'*El-Ledjdjûn.* Voir la carte d'Issachar, t. III, col. 1008. Mais ces deux points ne nous servent guère pour l'identification de Rabboth. Il faut descendre jusqu'au sud-est de *Djénin* pour rencontrer un nom correspondant à celui-là. Ce nom est *Râbâ,* qui représente bien l'antique dénomination. Le village n'a aucune importance; on remarque, au nord-ouest, des citernes parmi des ruines. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 336; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 227-228; A. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Leipzig, 1896, p. 204. Cette identification est regardée au moins comme probable par les différents auteurs. *Rabbîṭ* fut une des villes prises par Sésac du temps de Roboam. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 6[e] édit., 1904, p. 422. A. LEGENDRE.

RABDOMANCIE, divination au moyen de bâtons ou d'objets analogues. — Il en est question dans deux passages bibliques. Ezech., XXI, 26; Ose., IV, 12. D'après saint Jérôme, *In Ezech.,* VII, 21; *In Ose.,* I, 4, t. XXV, col. 206, 850, il y est en effet question de bélomancie et de rabdomancie, divination par les traits ou par les bâtons. Le *bârû* ou devin babylonien « levait le cèdre, » c'est-à-dire probablement un bâton de ce bois servant à ses présages. Cette verge divinatoire paraît désignée dans les textes par le mot *giš-šim.* Cf. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* Paris, 1903, p. 220, 228; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 236. Chez les Arabes nomades, le prêtre rendait des oracles pour indiquer ce qu'il y avait à faire, par exemple entreprendre la guerre ou y renoncer. La réponse était fournie au moyen de flèches ou de bâtons. Cf. Lagrange, *Études,* p. 218. Le bâton sémitique a quelque analogie avec le *lituus* de l'augure romain, bâton recourbé en crosse et servant à tracer des lignes idéales dans le ciel pour deviner l'avenir. Cf. Cicéron, *Divinat.,* I, 17; Tite Live, I, 18. Le bâton du *bârû* et celui de l'augure n'avaient qu'un pouvoir magique ou fictif. La rabdomancie à laquelle les prophètes font allusion n'était en réalité qu'un appel au sort. Le *Protévangile de Jacques,* 8, 9, imagine une scène de rabdomancie compliquée de surnaturel pour expliquer le choix de Joseph comme époux de Marie. Le Coran, III, 39, se réfère à ce récit. Voir DIVINATION, t. II, col. 1444. H. LESÊTRE.

RABSACÈS, hébreu : רַבְשָׁקֵה, *rabšaqêh;* Septante : Ῥαβσάκης, Ραψάκης. Ce mot n'est ni un nom propre comme l'avaient admis beaucoup de versions et d'interprètes anciens, ni un composé hébreu signifiant « grand échanson » formé de *rab,* « grand, chef », et *šaqêh*

pour *mašqêh*, « échanson », comme l'expliquaient jusqu'à maintenant les exégètes modernes (échanson, *mašqêh*, et prince des échansons, *sar ham-mašqîm* se trouvent dans Genèse, XL, 1 et 9) : c'est un titre assyrien d'officier de rang supérieur, bien que placé au-dessous du tartan ou *tur-ta-nu*, dans les textes cunéiformes comme dans la Bible, IV Reg., XVIII, 17; Is. XXXVI, 12. Ce titre paraît ainsi soit dans la liste des officiers assyriens, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. XXXI, col. I, n. 5, l. 34, soit dans les listes chronologiques des éponymes (12e éponymie de *Ramman-nirar*, roi d'Assyrie, en 799), soit dans les annales relatant les guerres des monarques assyriens : c'est ainsi que Théglathphalasar, *The Cun. Inscrip. of West. Asia*, t. II, pl. LXVII, l. 66, mentionne l'envoi d'un *rab-sak* comme ambassadeur chargé de recevoir le tribut de Metenna ou Mathon, roi de Tyr. Le premier élément du mot signifie « grand, chef », et le second *šak-(u)*, synonyme de *rie-šu* signifie « tête, chef, officier ». Dans la sommation envoyée à Ézéchias par Sennachérib retenu au siège de Lachis, c'est le *rab-sak* qui prend la parole, bien qu'il n'occupe dans la liste des officiers que le troisième rang; outre l'assyrien, il est représenté comme parlant l'araméen et l'hébreu : les envoyés d'Ézéchias le prient d'employer l'araméen pour ne pas décourager la population hiérosolymitaine qui l'écoute, mais il persiste à employer l'hébreu, et redouble d'insolence : il paraît même renseigné sur les réformes religieuses d'Ézéchias qui a fait partout supprimer les hauts-lieux et les autels érigés à Jéhovah pour ne laisser subsister que l'autel de Jérusalem : il semble avoir aussi connaissance des oracles d'Isaïe, VIII, 7, 8; X, 5, 6, lorsqu'il affirme que c'est sur l'ordre de Jéhovah que Sennachérib marche contre Jérusalem, IV (II) Reg., XVIII, 25. A la vérité il a pu dire ces choses de lui-même pour effrayer davantage les sujets d'Ézéchias. Les Juifs du temps de saint Jérôme, *In Is.*, XXXVI, t. XXIV, col. 380, prétendaient sur ces légers indices que c'était un fils d'Isaïe, transfuge et apostat. Voir Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Test.*, t. II, 1888, p. 3-4; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 23-24, 50; G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, 1879, t. II, p. 165. E. PANNIER.

RAB-SARIS (hébreu רַב־סָרִיס, *rab-sârîs*), dans Jer., Septante : Ῥαβσαρις (Ναβουσαρις); Vulgate : *Rabsaris*, dans Jer., XXXIX, 3, 13; *Rabsares*, dans IV Reg., XVIII, 17, dans Daniel, I, 3, 7, 8 [avec le second élément au pluriel *rab-sarisim*; Septante : ἀρχιευνοῦχος; Vulgate : *præpositus eunuchorum*, voir ASPHENEZ, t. I, col. 1124]), titre analogue à *rab-saces*, indiquant un emploi élevé à la cour des rois d'Assyrie ou de Babylone : l'hébreu le traite comme signifiant « grand eunuque » ou « chef des eunuques », et c'est le sens donné à ce mot par tous les anciens interprètes : mais on constate en différents passages que le terme d'eunuque perd souvent le sens étymologique pour garder la signification plus large d' « officier de la cour ». Voir EUNUQUE, t. II, col. 2044. — Les textes cunéiformes transcrivent ce titre en trois éléments *rubu ša riešu; riêšu* ou *rêšu* ayant le sens de « tête, chef prince », l'appellation complète signifie « chef des princes », ce qui cadre avec le récit de Daniel où il a la garde des enfants « de race royale », Dan., I, 3, *resu* étant synonyme de *sak, saku*. *Rab-saris* est donc analogue au terme *rab-sacès;* mais la vocalisation est différente et, semble-t-il aussi, la fonction. Le titre se trouve dans une inscription du Musée Britannique 82-7-14, 3570, publiée par Pinches, *The Academy*, 25 juin 1892. On le trouve également dans une inscription bilingue, babylonienne et araméenne, attribuée à un *Nabu-šar-uṣṣur, limu* ou éponyme en 683; mais le titre ne se trouve que dans la partie araméenne, où il est transcrit exactement comme dans l'hébreu, רבסרס, tablette 81-2-4, 147. Berger, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1886, p. 201; *Corpus inscript. semiticarum*, t. I, fasc. I, p. 43-44. Jusqu'à présent, il ne s'est rencontré que rarement dans les textes cunéiformes; dans la Bible, il est mentionné plusieurs fois; pour un officier assyrien de Sennachérib, entre le *tartan* et le *rabsacès;* pour des officiers babyloniens, Sarsakim et Nabusezban, Jer., XXXIX, 3, 13; pour Asphenez, Babylonien chargé de l'éducation des jeunes Hébreux à la cour de Nabuchodonosor, Dan., I, 3. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 23; T. G. Pinches, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 191. E. PANNIER.

RACA, mot adressé au prochain pour l'insulter. — Ce mot se rattache à l'araméen *rêqâ'* et à l'hébreu *rêq*, qui signifient « vide, vain », et, d'après saint Jérôme, *In Matth.*, I, 5, t. XXVI, col. 37, équivalent ici à l'injure habituelle : « sans cervelle ». Les *rêqîm* sont souvent des « gens de rien ». Jud., IX, 4; XI, 3; II Reg., VI, 20. Notre-Seigneur renvoie au tribunal local celui qui s'irrite contre son frère, au tribunal suprême ou sanhédrin celui qui lui dit : « raca ! » et à la géhenne du feu celui qui lui dit : « fou ! » Matth., V, 22. Le mot « raca », d'après la gradation des peines, constitue donc une injure intermédiaire entre la simple colère et l'appellation de « fou ». La tête vide est en effet moins responsable que la tête folle, c'est-à-dire celle qui se sert de sa raison pour faire le mal. Fou est pris dans le sens d'impie. Cf. Ps. XIII, 1. Voir FOU, t. II, col. 2330. H. LESÊTRE.

RACHAL (hébreu : *Râkâl;* Septante : *Codex Alexandrinus :* Ῥαχήλ), ville de Juda, à laquelle David envoya de Siceleg une part du butin qu'il avait pris sur les Amalécites. I Reg., XXX, 29. Elle n'est mentionnée qu'en ce seul endroit de l'Écriture et est complètement inconnue. Cependant les Septante, en ajoutant plusieurs noms, placent ici une ville de Carmel. On suppose donc que, au lieu de בְּרָכָל, *be-Râkâl*, « à ceux qui étaient *à Râkâl*, » il faudrait lire : בְּכַרְמֶל, *be-Karmél*, τοῖς ἐν Καρμήλῳ, « à ceux qui étaient *à Carmel.* » Il s'agirait alors de la ville de ce nom, dont il est question Jos. XII, 22; XV, 55, et qui est représentée aujourd'hui par les ruines appelées *Khirbet Kermel*, à environ quinze kilomètres au sud d'Hébron. Voir CARMEL 1, t. II, col. 288. Cette hypothèse, acceptée par bon nombre d'exégètes est plausible, malgré les obscurités du texte grec dans ce passage. A. LEGENDRE.

RACHAT (hébreu : *ge'ullâh;* Septante : λύτρον; Vulgate : *redemptio*), compensation fournie en échange de ce que l'on veut garder ou recouvrer. Le prix du rachat s'appelle *kofér*, Exod., XXI, 30, *pedûyyîm*, Num., III, 46, ou *pidyôn*, Num., III, 49, λύτρον, *pretium*. — Sur le rachat des esclaves, voir ESCLAVE, t. II, col. 1923. — Sur le rachat de certains délits, voir AMENDE, t. I, col. 476. — Le rachat pouvait porter sur les personnes, les animaux ou les choses.

1° *Rachat des personnes.* — Tout fils premier-né appartenait au Seigneur et devait être racheté. Exod., XIII, 13; Num., III, 49, etc. Voir PREMIER-NÉ, col. 602. En dehors du premier-né, un Israélite quelconque, homme ou femme, pouvait se consacrer ou être consacré par vœu au Seigneur. La consécration par immolation effective, comme la comprit Jephté, Jud., XI, 31-39, était contraire à la Loi. D'autre part, ceux qui étaient consacrés par vœu ne pouvaient être employés au service du Temple, puisque ce service était réservé aux Lévites. Quelques uns donnaient suite à leur consécration en professant le nazaréat. Voir NAZARÉAT, t. IV,

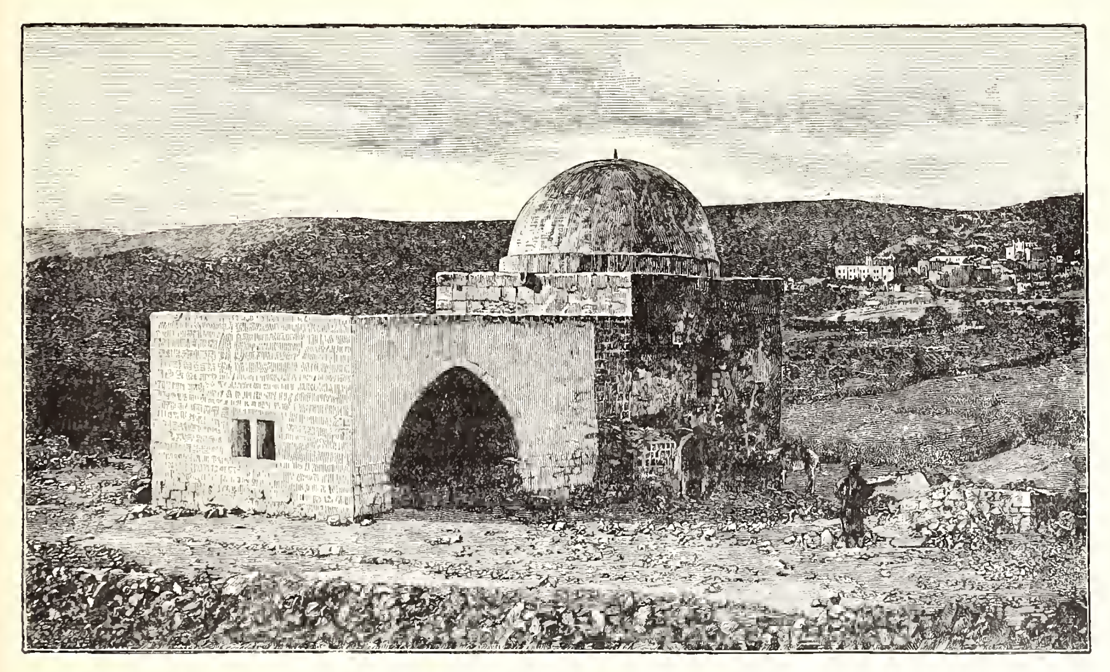
col. 1515. Le plus grand nombre profitaient de la faculté de rachat accordée par la Loi. Ce rachat se faisait à prix d'argent et la somme variait selon l'âge et le sexe des personnes. On payait pour un homme de 20 à 60 ans, 50 sicles d'argent (175 francs, le sicle valant à peu prés 3 fr. 50); pour une femme, 30 sicles (105 fr.); de 5 à 20 ans, pour un garçon, 20 sicles (70 fr.), et pour une fille, 10 sicles (35 fr.); d'un mois á cinq ans, pour un garçon, 5 sicles (17 fr. 50), et pour une fille, 3 sicles (10 fr. 50); au-dessus de 60 ans, pour un homme, 15 sicles (52 fr. 50), et pour une femme, 10 sicles (35 fr.). Suivant l'âge, les hommes payaient donc successivement 5, 20, 50, et 15 sicles, et les femmes, 3, 10, 30, et 10 sicles. Cette gradation n'est pas proportionnelle au travail qu'on peut fournir, puisque d'un mois á cinq ans l'enfant n'est capable de rien. Elle s'inspire de la prééminence de l'homme sur la femme et de celle de l'âge mûr sur l'enfance et la vieillesse. Ces prix n'étaient payés qu'une fois, le texte ne supposant aucune redevance périodique, à moins, sans nul doute, que le vœu n'ait été renouvelé, rendant ainsi possible de nouveaux rachats. Les pauvres ne pouvaient aisément payer les taxes, relativement élevées. La Loi s'en remettait alors à l'estimation du prêtre, qui fixait le prix du rachat proportionnellement aux moyens de l'intéressé. Lev., XXVIII, 3-8. — En aucun cas, l'on ne pouvait racheter les personnes frappées de *ḥêrém*, c'est-à-dire vouées á l'anathème par Dieu ou ses représentants autorisés, et par conséquent condamnées á périr. Lev., XXVII, 28, 29. Voir ANATHÈME, t. I, col. 545-547.

2° *Rachat des animaux.* — Les premiers-nés des animaux domestiques, *behêmâh*, βουκολία, *pecora*, appartenaient au Seigneur. On immolait, sans pouvoir les racheter, ceux qui étaient admis dans les sacrifices, veaux, agneaux et chevreaux. Exod., XIII, 13; XXXIV, 19; Num., XVIII, 17. Si quelqu'un de ces animaux était impropre aux sacrifices á raison de quelque défaut, on ne le rachetait pas davantage, quoi qu'en pensent plusieurs auteurs, cf. De Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 139, 547; la Loi prescrivait de le manger comme on mange la gazelle ou le cerf, sans l'offrir en sacrifice à Jéhovah. Deut., XV, 21, 22. On devait racheter le premier-né de l'animal impur. Num., XVIII, 15. Par animal impur, il faut entendre ici le cheval, l'âne et le chameau, d'après Philon, *De prim. sacerdot.*, I, édit. Mangey, t, II, p. 391. Le rachat se taxait sur l'estimation du prêtre, avec majoration d'un cinquième. Lev., XXVII, 27. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, IV, IV, 4, la taxe était pratiquement fixée á un sicle et demi (5 fr. 25). Si l'animal n'était pas racheté, les prêtres le vendaient sur leur estimation. On obviait probablement á ce que l'Israélite ne fût pas amené, par avarice, à préférer l'abandon au rachat. Une règle spéciale concernait le rachat de l'âne; on pouvait donner à sa place un agneau, et, faute de rachat, on lui brisait la nuque. Exod., XIII, 13; XXXIV, 20. Cette exception s'inspirait de la grande utilité que procuraient les ânes dans un pays comme la Palestine, où ils constituaient à peu près la seule monture possible et où ils rendaient de si grands services. Voir ANE, t. I, col. 568. De plus, l'ânesse porte onze mois et la brebis seulement cinq. Il y avait donc grand intérêt à substituer un agneau á un ânon. Il n'est pas ici question des animaux sauvages que l'on pouvait cependant manger, comme le cerf, la gazelle, le chevreuil, l'antilope, etc., parce qu'il n'était pas au pouvoir de l'Israélite de discerner et de prendre leurs premiers-nés. Le porc est également passé sous silence, parcequ'il ne peut servir qu'à la nourriture, que cette nourriture était expressément prohibée et qu'en conséquence les Israélites n'élevaient pas ce genre d'animaux. On pouvait aussi offrir, en dehors des premiers-nés, un animal quelconque á Jéhovah. S'il était de ceux qui convenaient aux sacrifices, on n'avait le droit de le remplacer que par un équivalent. S'il n'était pas de nature à être offert, le prêtre en estimait le prix, et le propriétaire qui désirait le reprendre payait ce prix majoré d'un cinquième. Lev., XXVII, 12, 13. Cette majoration tendait sans doute à empêcher des retours trop fréquents sur la possession de ce qu'on avait voué.

3° *Rachat des choses.* — 1. *Champs.* La propriété qu'un Israélite, pressé par la pauvreté, cédait en tout ou en partie, pouvait être rachetée par son parent le plus proche, voir GÔËL, t. III, col. 260, ou par lui-même, quand il en retrouvait le moyen. En pareil cas, le taux du rachat se calculait d'après le nombre d'années qui devaient s'écouler avant l'année jubilaire, époque à laquelle chacun rentrait en possession de son patrimoine familial. Lev., XXV, 25-28. Voir JUBILAIRE (ANNÉE), t. III, col. 1752. — Un Israélite pouvait aussi consacrer á Jéhovah, par vœu, une partie de ses champs. Mais comme les propriétés étaient inaliénables, on n'en consacrait en réalité que les revenus jusqu'au prochain jubilé. La valeur du don se calculait à raison de 50 sicles d'argent par chômer de semence d'orge. En admettant la valeur du sicle à 2 fr. 50, celle du chomer á 388 litres 80, et le rendement moyen d'un chomer de semence à 20 chomer de récolte, on a chaque année 7 776 litres de grains pour 175 francs, soit 44 litres pour 1 franc. A l'époque d'Élisée, le bas prix de deux séah d'orge était d'un sicle, soit environ 26 litres pour 3 fr. 50 ou 7 litres et demi pour 1 franc. IV Reg., VII, 1. Le prix fixé par la loi concernant les vœux était donc extraordinairement faible, ce qui devait à la fois faciliter la vente des grains ainsi consacrés et éviter aux prêtres la tentation de s'enrichir à l'aide de pareils vœux. Celui qui voulait racheter son champ payait donc la redevance indiquée par chomer de semence pour chaque année, c'est-à-dire, si l'on était alors á l'année jubilaire, pour le temps qui devait s'écouler jusqu'à la suivante année jubilaire, soit pour 43 ans, en défalquant les années sabbatiques, ou autrement selon le nombre d'années qui restaient avant le prochain jubilé. De la teneur du texte et de la faiblesse de l'évaluation en argent, il ressort en effet avec évidence que le prix indiqué devait être annuel. Lev., XXVII, 16-18. Pour racheter son champ voué au Seigneur, l'Israélite payait donc la redevance, mais avec une majoration d'un cinquième. Si l'Israélite ne payait pas le prix du rachat et que le prêtre fût obligé en conséquence de vendre le champ à un autre, le champ ne revenait plus au premier propriétaire l'année du jubilé, mais il restait à Jéhovah et passait dans le domaine du prêtre. Lev., XXVII, 20, 21. Cette clause devait faire réfléchir celui qui hésitait á payer ses redevances votives; il y allait pour toujours de son bien patrimonial. Enfin, celui qui avait acheté un champ à son frère pauvre pouvait aussi consacrer ce champ á Jéhovah. Mais, en pareil cas, le champ revenait toujours au propriétaire primitif l'année du jubilé, et, pour que le vœu ne restât pas sans exécution assurée, celui qui l'avait fait payait sur le champ le prix total du rachat, suivant le nombre d'années qui restaient jusqu'au jubilé. Lev., XXVII, 22-25. — 2. *Maisons.* Celui qui vendait une maison entourée de murs conservait le droit de rachat pendant toute une année. Ce temps révolu, la maison appartenait au nouvel acquéreur à titre définitif, et ne revenait pas au propriétaire primitif á l'époque du jubilé. Cette mesure ne troublait pas l'ordre des patrimoines, parce que les habitants des villes murées ne vivaient pas sur le domaine familial. Les maisons des villages non entourés de murs suivaient au contraire le sort des champs environnants et revenaient au propriétaire primitif à l'époque du jubilé; aussi, n'était-il pas besoin d'accorder à ce dernier toute une année de réflexion

avant qu'il prît sa résolution définitive. Par exception, les lévites avaient sur leur maison un droit de rachat perpétuel, et celles-ci leur revenaient toujours à l'époque du jubilé. Cette disposition s'explique par le fait que les lévites n'avaient que des propriétés assez restreintes, mais les possédaient à perpétuité. Lev., xxv, 29-34. — On pouvait aussi consacrer par vœu sa maison à Jéhovah. Les prêtres en fixaient la valeur par une estimation à laquelle on devait s'en tenir. Si celui qui avait consacré sa maison voulait la racheter, il en payait le prix fixé avec une majoration d'un cinquième. Lev., xxvii, 14, 15. — 3. *Dîmes.* Il était permis de racheter une partie de la dîme prélevée sur les céréales ou sur les fruits, à condition d'en majorer le prix d'un cinquième. Lev., xxvii, 31. Le rachat évitait les frais de transport; sans la majoration, il eût constitué un avantage pour le cultivateur exonéré de ces frais, et un dommage pour les prêtres qui eussent eu à se les imposer. Ces majorations indiquaient en outre qu'il fallait savoir consentir un sacrifice pécuniaire, quand on ne voulait pas faire à Dieu l'abandon définitif de ce qu'on lui avait consacré. H. Lesêtre.

RACHEL (hébreu : *Râḥêl,* « brebis »; Septante : Ῥαχήλ), fille de Laban et femme de Jacob. — Quand Jacob arriva en Mésopotamie, où il devait demander en mariage l'une des filles de son oncle Laban, il rencontra auprès d'un puits les bergers de ce dernier. Il s'entretenait avec eux, quand ceux-ci lui signalèrent l'approche de Rachel, qui amenait au puits les brebis de son père. Jacob abreuva les brebis de la jeune fille, l'embrassa ensuite et se fit connaître à elle. Rachel se hâta d'aller annoncer à Laban la présence de son neveu. Jacob, bien accueilli par son oncle, se mit à son service, à condition qu'au bout de sept ans il aurait le droit d'épouser Rachel qu'il aimait. Ce temps écoulé, Laban substitua son aînée, Lia, à Rachel que Jacob avait compté obtenir. Celui-ci put cependant épouser cette dernière au bout de quelques jours, à condition de s'engager à servir encore sept années. Lia eut successivement quatre fils. Rachel, qui demeurait stérile, donna à Jacob sa servante Bala, qui eut deux fils. De son côté, Lia donna sa servante, Zelpha, qui eut deux fils, et elle-même en eut deux autres. Alors seulement, Rachel connut les joies de la maternité et enfanta un fils qu'elle appela Joseph, en souhaitant que Dieu lui accordât un autre fils. Quand Jacob se fût enrichi au service de Laban, qui se montrait peu bienveillant à son égard, il proposa à Lia et à Rachel de retourner en Chanaan. Celles-ci acceptèrent, et l'on se prépara au départ à l'insu de Laban, occupé à la tonte de ses brebis. Rachel déroba même les théraphim de son père. Laban les atteignit cependant dix jours après, et se plaignit, entre autres choses, qu'on lui eût emporté ses théraphim. Jacob ignorait ce détail; il dit à son oncle de fouiller les tentes. Rachel cacha alors les objets réclamés dans la selle de son chameau et s'assit dessus, en prétextant une indisposition pour ne pas se lever. Laban ne trouva donc rien, et Jacob put en conscience protester contre une perquisition injurieuse pour lui. Rachel s'était jouée de son père, en lui dérobant des objets auxquels il attachait un grand prix et en le trompant pour l'empêcher de les retrouver. Mais il faut avouer que Laban s'était rendu coupable d'une injure bien autrement grave envers sa fille, quand il lui avait frauduleusement substitué Lia, au lieu de l'accorder elle-même à Jacob, ainsi que le réclamait la justice. Gen., xxix, 9-xxx, 24; xxxi, 4-44. Quand Jacob fut arrivé dans le pays de Chanaan, il se dirigea du côté de Mambré, pour y retrouver son père Isaac. Parti de Béthel, il était à une certaine distance d'Éphrata, voir Printemps, col. 677, quand Rachel fut prise des douleurs de l'enfantement. La sage-femme l'encouragea en lui annonçant la naissance d'un fils. Rachel se mourait; elle donna à son fils le nom de Benoni, « fils de ma douleur », que Jacob changea en celui de Benjamin, « fils de la droite ». Rachel expira à cet endroit, près de Bethléhem. Jacob éleva sur sa tombe un monument qui se voyait encore à l'époque où ce passage de la Genèse fut écrit. Gen., xxxv, 16-20. Le monument actuel de Rachel est « un joli ouély carré surmonté d'un dôme (fig. 211) qui date seulement de 1679, avec une allonge à l'est construite par



211. — Tombeau de Rachel. D'après une photographie.

sir Moses Montefiore. Le tombeau est dans l'intérieur de l'édifice. C'est un monument en forme de double plan incliné, comme un de nos toits; sa hauteur est de trois à quatre mètres; sa surface est recouverte d'arabesques en stuc. Mais si le monument est moderne, sa position répond parfaitement au texte de la Genèse. Le tombeau y est mentionné comme existant au temps de Moïse. Sept cents ans plus tard, Samuel l'indique à Saül. I Reg., x, 2. Saint Jérôme le cite plusieurs fois. *Epist.* CVIII, 10, t. XXII, col. 884; *Adv. Jovin.*, I, 19, t. XXIII, col. 237. Arculphe (II, 7) le décrit au VIIe siècle comme surmonté d'une pyramide, et il mentionne une stèle érigée par Jacob. Édrisi, géographe arabe du XIIe siècle, dit que sur ce tombeau sont douze pierres placées debout en mémoire des douze tribus. Ainsi, par suite d'une tradition constante, juifs, chrétiens et musulmans saluent en ce lieu la sépulture de la gracieuse épouse de Jacob. » Chauvet-Isambert, *Syrie, Palestine*, Paris, 1890, p. 349; cf. Josèphe, *Ant. jud.*, I, XXI, 3; Socin-Benzinger, *Palästina und Syrien*, Leipzig, 1891, p. 123; Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, Paris, 1894, t. I, p. 389. — Rachel était l'épouse de prédilection de Jacob; de là le grand amour qu'il porta toujours aux deux fils qu'il tenait d'elle, Joseph et Benjamin. Aussi, dans le souvenir des Israélites, Rachel prenait-elle le pas sur sa sœur Lia. Ruth, IV, 11. — On lit dans Jérémie, XXXI, 15 :

> Une voix a été entendue à Rama,
> Des lamentations et des pleurs amers :
> Rachel pleurant ses enfants,
> Elle refuse d'être consolée
> Parce que ses enfants ne sont plus.

Le prophète fait allusion à l'exil d'Israël. Du haut de la colline de Rama, d'où l'on domine le pays d'Éphraïm, Rachel, mère de Joseph et par conséquent aïeule d'Éphraïm et de Manassé, est représentée comme pleurant ses enfants disparus. Saint Matthieu, II, 17, 18, applique ces paroles au massacre des innocents, sur le territoire de l'ancienne tribu de Benjamin, second fils de Rachel. H. LESÈTRE.

RACINE (hébreu et chaldéen : *šorèš*; Septante : ῥίζα; Vulgate : *radix*), organe au moyen duquel la plante puise dans le sol l'humidité et les éléments nécessaires à sa nutrition.

I. *Au sens propre.* — La plante ne peut pas végéter si ses racines ne trouvent pas l'humidité indispensable. Matth., XIII, 6; Marc., IV, 6. Desséché jusqu'à la racine, l'arbre meurt. Marc., XI, 20. Si, avant qu'il soit mort, ses racines rencontrent l'eau, il peut revivre. Job, XIV, 8. Pour le faire périr sûrement, on coupe sa racine avec la cognée. Matth., III, 10. Il y a des racines qui possèdent des propriétés nutritives ou médicinales; la connaissance de ces propriétés a été attribuée à Salomon. Sap., VII, 20. Il fallait être réduit à une bien grande misère pour se nourrir de la racine du genêt. Job, XXX, 4; voir GENÊT, t. III, col. 185.

2° *Au sens figuré.* — Les écrivains sacrés donnent le nom de racine à tout ce qui, dans un être quelconque, remplit un rôle analogue à celui de la racine dans la plante. — 1. Israël est comme une vigne plantée par le Seigneur dans la terre de Chanaan; il y a enfoncé et étendu ses racines, c'est-à-dire il y a fixé sa vie matérielle et sa vie nationale et il y a prospéré. Ps. LXXX (LXXIX), 10; Ezech., XVII, 6, 7, 9. Pour lui faire place, Dieu a détruit les racines de l'Amorrhéen. Am., II, 9. La racine d'Éphraïm a été complètement desséchée. Ose., IX, 16. Juda, à son tour, sera transporté ailleurs, mais ce qui en reviendra poussera des racines dessous et des fruits dessus, c'est-à-dire prospérera de nouveau. IV Reg., XIX, 30; Is., XXXVII, 31. Le peuple juif, héritier des anciennes promesses, a été la racine sur laquelle a vécu ensuite le peuple converti de la gentilité. Rom., XI, 16-18. Autrefois, Assur plongeait ses racines dans les eaux abondantes, il était prospère et puissant. Ezech., XXXI, 7. — 2. Le juste, béni de Dieu, a ses racines arrosées par les eaux. Job, XXIX, 19; Jer., XVII, 8. Sa racine ne sera pas ébranlée et elle donne son fruit. Prov., XII, 3, 12. — 3. L'impie lui aussi étend ses racines. Job, V, 3; Jer., XII, 2. Mais ces racines sont semblables à la pourriture, Is., V, 24; elles s'entrelacent entre les pierres, Job, VIII, 17; Eccli., XL, 15; se dessèchent, Job, XVIII, 16; n'ont pas de profondeur. Sap., IV, 3. Le Seigneur les arrache, Eccli., X, 18, et les fils des méchants ne poussent pas de racines. Eccli., XXIII, 35. Le jour du Seigneur ne laissera aux impies ni racines ni rameaux. Mal., IV, 1. Toutes ces images signifient que la prospérité du méchant ne peut être qu'éphémère. — 4. A une racine sont comparés ceux qui donnent naissance à une postérité. La racine de Jessé a produit un rejeton qui est le Christ. Is., XI, 1; Rom., XV, 12; Apoc., V, 5; XXII, 16. Voir t. III, fig. 185, col. 937. Des successeurs d'Alexandre sortit une racine d'iniquité, Antiochus Épiphane. I Mach., I, 11; cf. Dan., XI, 7. Nabuchodonosor fut puni, mais Dieu lui laissa sa souche avec ses racines, Dan., IV, 12, 20, 23, c'est-à-dire la possibilité de recouvrer sa royauté. — 5. Certaines causes sont comme la racine des effets qu'elles produisent. A qui a été révélée la racine de la sagesse? Eccli., I, 6. Cette racine ne périt pas, Sap., III, 15, et elle s'est répandue au milieu du peuple élu. Eccli., XXIV, 13. La connaissance de Dieu est la racine de l'immortalité. Sap., XV, 3. La racine d'un procès est le motif de condamnation. Job, XIX, 28. La cupidité est la racine de tous les maux. I Tim., VI, 10. Il y a une racine produisant le poison et l'absinthe, Deut., XXIX, 18, et une racine d'amertume. Heb., XII, 15. Sous ces images sont signalés aux Israélites et aux chrétiens les péchés et les vices qui attirent le malheur et sèment la discorde. Les âmes faibles, succombant aisément à la tentation, ne permettent pas à la parole de Dieu de prendre racine en elles. Matth., XIII, 21; Marc., IV, 17; Luc., VIII, 13. — 6. Par analogie, on donne le nom de racine à ce qui occupe la partie inférieure d'une chose et lui sert de soutien. Il est question de la racine des pieds, Job, XIII, 27, de la racine de la mer, Job, XXXVI, 30, de la racine d'un lieu, Gen., XXXV, 8, et surtout de la racine des montagnes, Exod., XIX, 17; XXIV, 4; XXXII, 19; Deut., III, 17; IV, 11, 49; I Reg., XXV, 20, de celle de l'Hermon. Jos., XI, 3. Israël restauré poussera ses racines comme le Liban. Ose., XIV, 6. Les mineurs ébranlent les montagnes dans leurs racines. Job, XXVIII, 9. H. LESÈTRE.

RADDAÏ (hébreu : *Raddaï*; Septante : Ῥαδδαΐ, dans le *Codex Alexandrinus; Vaticanus* : Ζαδδαΐ [Ζαδδαΐ], un des frères de David, le cinquième des fils de Jessé. I Par., IV, 14. Il n'est nommé que dans ce seul passage de l'Écriture.

RAFRAICHISSEMENT (hébreu : *meqêrâh*, de *qârar*, « être froid », Jud., III, 20, non rendu par les versions), soulagement contre la grande chaleur. — 1° On prenait le frais dans une chambre haute, Jud., III, 20, sous un péristyle. II Mach., IV, 46, etc. La rosée rafraîchit les ardeurs du vent d'Orient. Eccli., XVIII, 16. En enfer, le mauvais riche demande que Lazare lui vienne rafraîchir la langue. Luc., XVI, 24. — 2° Au sens figuré, le rafraîchissement désigne un bien moral analogue au bien physique que produit la fraîcheur quand il fait grand chaud. Saint Pierre appelle temps de rafraîchissement, ἀναψύξεως, *refrigerii*, celui où les Juifs convertis consentiront à recevoir la grâce de Jésus-Christ. Act., III, 20. Notre Seigneur prédit qu'à la fin des temps, l'iniquité croissant, la foi d'un grand

nombre se refroidira. Matth., XXIV, 12. Ici le rafraîchissement devient excessif en une chose qui ne le comporte pas; en conséquence, il constitue un malheur. — 3° La Vulgate emploie plusieurs fois les mots *refrigerium, refrigero,* là où il est question de repos, Exod., XXIII, 12; Ps. XXXIX (XXXVIII), 14; Prov., XXIX, 17; Sap., IV, 7; Jer., XLVII, 6; Rom., XVI, 32; de soulagement, Eccli., XXXI, 25; Is., XXVIII, 12; de remède, Sap., II, 1; de consolation, Eccli., III, 7; de réconfort, II Tim., I, 16, ou d'abondance. Ps. LXVI (LXV), 12. — 4° L'Église a retenu le mot de *refrigerium,* « rafraîchissement », comme désignant l'état qu'elle désire voir succéder à l'expiation douloureuse pour les âmes de ses défunts. *Canon Missæ.* H. LESÊTRE.

RAGAÜ, nom d'un des ancêtres de Notre-Seigneur et d'une localité de Médée.

1. RAGAÜ (grec : Ῥαγαῦ), fils de Phaleg, un des ancêtres de Notre-Seigneur en saint Luc, III, 35. Son nom est écrit Reü dans la Genèse, XI, 18, etc. La différence d'orthographe provient de ce qu'il y a un ע, *aïn,* dans la forme hébraïque du nom. La Vulgate n'a pas rendu cette lettre dans la Genèse, tandis que le texte grec de saint Luc l'a transcrit par un γ, d'où est venu le *g* dans la forme latine du nom Ragaü.

2. RAGAÜ (Septante : Ῥαγαῦ), grande plaine (ἐν τῷ πεδίῳ τῷ μεγάλῳ), où Nabuchodonosor vainquit Arphaxad le Mède. Elle est mentionnée seulement dans le livre de Judith, I, 5 (texte grec), comme étant située sur les confins de Ragaü (dans la Vulgate, I, 6, *in campo magno qui appellatur Ragau circa Euphraten et Tigrim*). Au ỳ. 15 du texte grec, il est dit que Nabuchodonosor prit Arphaxad et le perça de traits ἐν τοῖς ὄρεσι Ῥαγαῦ, *in montibus Ragau,* ce qui peut s'entendre des plateaux élevés de la Médie où est situé Ragès. « La campagne de Ragaü, dit Calmet, est apparemment celle qui est aux environs de la ville de *Ragæ* ou Ragès. Ce fut dans ces plaines, au pays de Médie, qu'Arphaxad fut entièrement défait. Il avait déjà souffert divers échecs sur le Tigre et sur l'Euphrate. » *Comment. litt. sur Judith,* 1722, p. 371. — Au lieu de Ragaü, le syriaque porte Dura, nom connu par Daniel, III, 1. Les noms propres sont tellement altérés dans le livre de Judith et le passage relatif à Ragaü est si différent dans le texte grec et le texte latin qu'il est bien difficile de résoudre le problème soulevé par Judith, I, 6 (latin), 5-6, 13-16 (grec). La Vulgate, I, 6, dit que Ragaü est « près de l'Euphrate, du Tigre et du Jadason, dans la plaine d'Érioch, roi des Éliciens. » Éliciens doit se lire Élyméens ou Mèdes, comme le porte le texte grec. Voir ÉLICIENS, t. II, col. 1670. Le Jadason est l'Ulaï, d'après le syriaque. Voir JADASON, t. III, col. 1103. Si Ragaü est Ragès, les indications géographiques données par la Vulgate sont très vagues et imprécises. Le texte paraît ici visiblement altéré dans les noms propres.

RAGE, maladie virulente qui atteint surtout le chien, et, à sa dernière période, le rend furieux et le porte à mordre l'homme ou d'autres animaux, auxquels se communique le funeste virus. Les chiens de Palestine ne sont pas exempts de cette maladie, bien qu'elle les atteigne moins fréquemment qu'ailleurs. — Gesenius, *Thesaurus,* p. 774, pense que le participe *mitlahelêah* vient du verbe *lâhah,* « avoir grand soif », et signifie « enragé », Prov., XXVI, 18 : « Comme un enragé qui lance des traits enflammés, des flèches et la mort, ainsi celui qui trompe son prochain » pour plaisanter. Septante : ἰώμενοι, tiré peut-être de ἰός, « trait » et « venin »; Vulgate : *noxius,* « funeste ». L'idée d'enragé pourrait être appelée par le verset précédent, où il est parlé de chien pris par les oreilles. Rosenmüller, *Proverbia,* Leipzig, 1829, p. 637, et d'autres préfèrent rattacher le mot à l'arabe *lâ'âh,* « jouer » : « Celui qui joue à lancer des traits, etc. » Ce sens fournirait, semble-t-il, une pensée plus en harmonie avec le parallélisme. Cependant on s'en tient plus généralement à l'étymologie hébraïque. Buhl, Gesenius' *Handw.,* p. 403, traduit le mot par « stupide, imprévoyant ». — D'après la Mischna, *Yoma,* f. 84. 29, quand un homme avait été mordu par un chien enragé, on lui donnait à manger le foie de ce chien. H. LESÊTRE.

RAGÈS, ville de Médie, appelée habituellement Ῥαγαί, par les anciens auteurs classiques, et aussi Tob., IX, 2, 5, dans le *Codex Sinaiticus;* Ῥαγαία par Ptolémée; *Râghâ* dans l'ancien persan; Ῥάγοι dans l'édition romaine des Septante. Tob., I, 14; IV, 1, 20; V, 5, etc. (fig. 212).

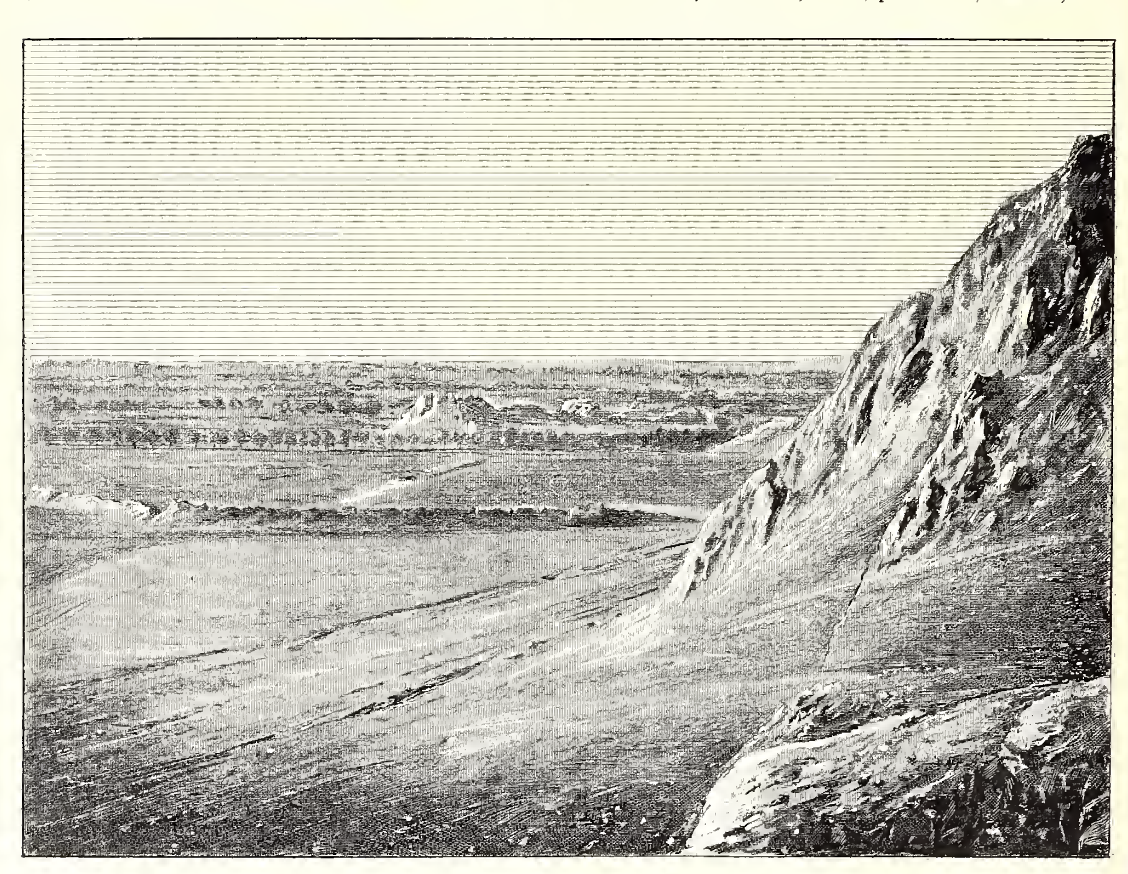
1° *Situation géographique.* — Ragès était située dans la Médie orientale (voir la carte, t. IV, col. 916), du côté de la Parthie, au pied de la chaîne de l'Elbourz, à dix jours de marche d'Ecbatane, à une journée des célèbres *Pylæ Caspiæ,* cf. Arrien, *De expedit. Alexandri,* III, XX, 2, ce qui lui donnait une grande importance stratégique; dans la province nommée d'après elle *Rhagiana,* Ptolémée, VI, II, 6, ou *Rhagæ,* Diodore de Sicile, XIX, 44. D'après le livre de Tobie, où cette ville est mentionnée fréquemment, elle était le séjour d'un grand nombre de Juifs déportés par Salmanasar, en particulier de Gabélus (t. III, col. 11-29), auquel Tobie l'ancien avait prêté dix talents d'argent. Cf. Tob., I, 16; IV, 21; V, 8, 14; IX, 3, 6. La Vulgate nomme Ragès deux autres fois, III, 7, et VI, 6, mais évidemment par une erreur des copistes, comme la demeure de Raguël. Tob., VI, 6. Elle fait partir l'ange Raphaël de Ragès, où demeurait Raguël, pour aller à Ragès, où il s'était chargé de réclamer à Gabélus l'argent dû par celui-ci à Tobie père. Il y a là une contradiction manifeste. Pour la faire disparaître, quelques auteurs ont supposé faussement qu'il existait en Médie deux villes distinctes, portant le nom de Ragès. Cf. O. Fritzsche, *Die Bücher Tobi und Judith erklärt,* Leipzig, 1853, p. 52. Le texte grec porte exactement dans ces deux passages « Ecbatane » au lieu de Ragès. Voir ECBATANE, t. II, col. 1530. Cf. H. Reusch, *Das Buch Tobias übersetzt und erklärt,* Fribourg-en-Brisgau, 1857, p. 29; Gutberlet, *Das Buch Tobias,* in-8°, Munster, 1877, p. 117-119, 210.

2° *Histoire et description de Ragès.* — L'histoire de la ville de Ragès est peu connue, surtout dans ses débuts. D'après la légende persane, la cité aurait été bâtie à une époque extrêmement reculée. En fait, le Zend-Avesta, *Vendidad,* ch. I, la mentionne comme une ville d'une haute antiquité. Il est certain qu'elle fut un des centres les plus anciens de la civilisation dans l'Iran. Darius fils d'Hystaspe (521-485 avant J.-C.) nomme deux fois dans son inscription de Béhistoûn, col. II, par. 13, lignes 71-72, le pays de *Râghâ,* qui ne diffère certainement pas de celui de Ragès. Il dit y avoir battu et fait prisonnier le rebelle Mède Phraorte, qui s'y était réfugié. Voir J. Ménant, *Le syllabaire assyrien,* in-4°, Paris, 1869, p. 125; J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes,* in-8°, Paris, 1879, p. 512-513. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que le livre de Tobie place à Ragès les Juifs déportés sous le règne de Salmanasar. En effet, IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11, ce roi avait exilé des Israélites dans les villes mèdes. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 561-568. Arrien, *De expedit. Alex.,* III, XX, 2, fait mention de Ragès, à l'occasion d'Alexandre le Grand, qui y séjourna pendant cinq jours en 331, lorsqu'il poursuivait Darius Codoman. Tombée en ruines, peut-être à la suite d'un tremblement de terre, elle fut reconstruite par Séleucus Ier Nicator (358-280 avant J.-C.), qui lui

donna le nom d'Europos. Strabon, XI, XIII, 6. Elle eut beaucoup à souffrir pendant les guerres des Parthes. Arsacès la restaura à son tour et la nomma Arsacia. Strabon, *ibid.* Elle servit de résidence d'été à ses successeurs. Les Arabes la conquirent aussi, l'an 642 de notre ère.

L'ancienne dénomination survécut à toutes ces péripéties et à tous ces désastres; c'est ainsi que, jusqu'au Xe siècle, Ragès est citée comme une ville considérable encore, sous le nom de *Raï* ou *Reï,* par les historiens persans et arabes. En 763, elle avait donné le jour au célèbre Haroûn al-Raschid. Elle fut détruite soit écroulé. L'état des ruines montre que la ville formait une sorte de triangle très accentué. Partout, dans l'enceinte, on trouve des fragments épars de poterie plus ou moins fine. En contemplant ces restes grandioses, on comprend qu'Isidore de Charax, *Stathmi parthici,* 7, dans les *Geographi græci minores,* édit. Didot, t. I, p. 251, ait appelé Ragès « la plus grande ville de la Médie. » Clavijo, ambassadeur d'Espagne à la cour de Tamerlan, en 1404, l'a décrite comme une cité toute en ruines. Cf. Curzon, *Persia,* t. I, p. 349.

3° *Bibliographie.* — W. Ouseley, *Travels in various countries of the East,* t. III, p. 116-117, 174-179; Ker



212. — Reï, l'ancienne Ragès. Tours d'Abdul Azim. D'après W. Jackson, *Persia past and present,* p. 428.

pour la troisième fois par les Mongols, en 1220. En 1427, elle portait encore le titre de capitale; puis elle disparut peu à peu. Ses ruines, d'une immense étendue, sont situées à environ 13 kilomètres au sud-est de Téhéran; on leur donne toujours le nom de *Reï.* Elles ne consistent plus actuellement qu' « en une masse de murs croulants, en excavations, en aqueducs brisés, avec très peu de signes de vie parmi la poussière des âges; la désolation règne partout. » Jackson, *Persia,* p. 428. Néanmoins les remparts, très épais, sont encore assez bien marqués et flanqués de tours nombreuses. C'est celui du sud qui est le mieux conservé. Le monticule de débris qui se dresse à l'angle nord-est représente l'ancienne citadelle. En quelques endroits, les murs ont encore 50 pieds de haut; les briques dont ils se composent sont parfois très larges (44 centimètres sur 18). La plupart des matériaux qui avaient servi à construire la ville consistaient également en briques cuites ou simplement séchées au soleil; il n'est donc pas étonnant que presque tout se

Porter, *Travels in Georgia, Persia,* etc., Londres, 1820-1822, t. I, p. 356-364; L. Dubeux, *La Perse,* in-8°, Paris, 1841, p. 15; Karl Ritter, *Erdkunde,* t. VIII, p. 395-398; C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes,* in-4°, Paris, 1861, p. 273-280, 516-518; G. Rawlinson, *The five great Monarchies of the eastern World,* in-8°, 2e édit., Londres, 1870, t. II, p. 272-273; G. H. Curzon, *Persia,* 2 vol. in-8°, Londres, 1892, t. I, p. 345-352; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* in-12, 5e édit., t. IV, Paris, 1902, p. 572-576; Dieulafoy, *La Perse,* p. 136 et 722; A. V. William Jackson, *Persia past and present,* in-8°, New-York, 1906, p. 428-441. L. FILLION.

RAGUEL, nom du beau-père de Moïse et du père de Sara qui épousa Tobie le fils.

1. RAGUEL (hébreu : *Re'û'êl,* « ami de Dieu »; Septante : Ῥαγουήλ), prince madianite, qui donna à

Moïse sa fille Séphora. Exod., II, 21. Il eut pour fils Hobab, d'après Num., X, 29. Voir HOBAB, t. III, col. 725. Dans l'Exode, II, 18, il est nommé comme le père des sept filles qui gardaient les troupeaux dans le désert du Sinaï et dont Moïse prit la défense contre les bergers qui les empêchaient d'abreuver leurs brebis. L'une de ces sept filles était Séphora qui devint la femme de Moïse. Or, Exod., III, 1; IV, 18, le nom du beau-père de Moïse est Jethro et non Raguël. Cf. Exod., XVIII, 1, 5, 12. Raguël et Jethro doivent donc être la même personne, quoique nous ignorions pourquoi elle est désignée sous deux noms différents et que les diverses hypothèses émises à ce sujet offrent toutes des difficultés. Voir JÉTHRO, t. III, col. 1521.

2. **RAGUEL** (Ῥαγουήλ, nom identique à l'hébreu *Re'û'êl*), pieux Israélite de la tribu de Nephthali, Tob., VI, 11; cf. I, 1; VII, 3-4, qui joue un rôle important dans le livre de Tobie. Sa femme se nommait Anne ou Edna. Voir ANNE 3, t. I, col. 629. Il avait pour fille unique Sara, si cruellement éprouvée par le démon. Voir SARA 2. Il était apparenté à Tobie l'ancien, Tob., VI, 11, qu'il désigne tour à tour comme son cousin (Septante, ἀνεψιός; Vulgate, *consobrinus*), Tob., VII, 2, et comme son frère dans le sens large, Tob., VII, 4 (deux fois son frère, d'après le *Cod. Sinaitic.*). Il était domicilié non pas à Ragès, comme le dit inexactement la Vulgate, Tob., III, 7, par suite d'une erreur des copistes, mais à Ecbatane. Voir RAGÈS, col. 930. Il offrit l'hospitalité au jeune Tobie et à l'ange Raphaël, son compagnon, lorsqu'ils se présentèrent chez lui, au cours de leur long voyage. Tob., VII, 1-9. Le jeune homme ne l'accepta qu'à la condition que son cousin lui accorderait la main de sa fille. Raguël donna son consentement, mais avec une très vive angoisse, car il craignait que Tobie n'éprouvât le sort des sept premiers maris de Sara. Malgré les encouragements de Raphaël, il était si peu rassuré, que le lendemain des noces, dès l'aurore, il fit creuser une fosse par ses serviteurs pour enterrer secrètement son gendre. C'est avec une grande reconnaissance envers Dieu qu'il apprit que ses craintes n'étaient pas fondées. Tob., VII, 10-VIII, 20. Il donna la moitié de sa fortune aux jeunes époux, et les retint auprès de lui tandis que l'ange Raphaël allait à Ragès, pour recouvrer l'argent prêté à Gabélus par Tobie l'ancien, Tob., VIII, 21-IX, 6. Raguël aurait ensuite voulu garder perpétuellement son gendre et sa fille à Ecbatane; mais il ne put refuser de les laisser partir, lorsque le jeune Tobie lui eut décrit, en termes pathétiques, l'anxiété de ses propres parents à son sujet. Tob., X, 8-13. Après leur départ, il n'est plus question de lui.

L. FILLION.

RAHAB, nom, dans la Vulgate, d'une femme de Jéricho et surnom de l'Égypte, mais dans le texte hébreu l'orthographe des deux mots est différente, רָחָב et רַהַב, *Râḥâb* et *Rahab*.

1. **RAHAB** (hébreu: *Râḥâb*; Septante: Ῥαάβ, de même Heb., XI, 31, et Jac., II, 25; Ῥαχάβ dans Matth., I, 5, où la lettre *ḥ*, le *cheth* hébreu, a été conservée), femme de Jéricho, qui reçut chez elle et sauva les deux espions israélites envoyés dans cette ville par Josué, qui voulait connaître sa situation stratégique avant de l'attaquer. Jos., II, 1-21. Les deux étrangers furent bientôt reconnus et dénoncés au roi, qui fit porter à Rahab l'ordre de les lui livrer. Elle les cacha au contraire sous des tiges de lin, qu'elle faisait alors sécher sur le toit plat de sa maison, et fit croire à ceux qui les cherchaient qu'ils avaient quitté la ville depuis peu d'instants. Après le départ des messagers royaux, elle rejoignit ses hôtes, leur annonça ce qui venait de se passer et leur communiqua un plan de fuite très habile. Elle leur fournit aussi des informations importantes sur la situation intérieure de Jéricho, dont les habitants étaient livrés au découragement et à l'effroi, depuis qu'ils avaient eu connaissance des prodiges éclatants qui avaient accompagné la marche triomphale des Hébreux après leur sortie d'Égypte. Ne doutant pas que ceux-ci ne s'emparassent bientôt de la ville, elle demanda aux deux explorateurs la vie sauve pour elle-même et ses proches parents, lorsque leur peuple se serait rendu maître de Jéricho. Ils firent cette promesse sans hésiter, et il fut convenu que son père, sa mère, ses frères et ses sœurs se réuniraient dans sa maison au moment de l'approche des Israélites, et qu'elle suspendrait une corde écarlate à sa fenêtre, du côté de la campagne, pour la rendre très visible aux assaillants. Elle aida ensuite les espions à s'échapper le long du rempart, sur lequel sa demeure était bâtie, et ils purent rejoindre leur camp sans obstacle. Josué ne manqua pas de tenir la promesse faite par ses envoyés. Jos., VI, 22-25. Le narrateur termine son récit en disant que Rahab et ses proches « habitèrent dans Israël jusqu'au jour présent. » Sur tout ce passage, voir F. Keil, *Josue*, 2e édit., 1874, p. 19-24, 50-52.

Dès la première mention que le récit sacré fait de Rahab, il ajoute à son nom l'épithète de *zônâh* (Septante, πόρνη, Vulgate, *meretrix*), qui marque sa triste condition morale à l'époque de l'incident qui l'a rendue célèbre. D'assez bonne heure, quelques écrivains juifs essayèrent de réhabiliter sous ce rapport celle qu'ils regardaient justement comme la bienfaitrice de leurs ancêtres. Ils firent donc de Rahab, non pas une femme de mauvaise vie, mais une hôtelière, chez laquelle les deux espions israélites seraient tout naturellement descendus. Voir Josèphe, *Ant. jud.*, V, I, 2 et 7, et les commentaires de Kimchi et de Jarchi sur Jos., II, 1. Néanmoins, la littérature rabbinique reconnaît que Rahab n'avait été d'abord qu'une vulgaire *meretrix*, et c'est en ce sens que le Targum lui donne, *In Jos.*, II, 1, le nom de *pandekitâ'*, transcription araméenne du grec *pandokissa*, « celle qui reçoit tout le monde », mais ici en mauvaise part. Divers commentateurs chrétiens, mus par un scrupule analogue à celui des anciens interprètes juifs dont il a été question en premier lieu, ont adopté leur sentiment, et ils n'ont pas voulu, eux non plus, voir autre chose en Rahab qu'une hôtelière ordinaire. Pour cela, allant encore plus loin, ils ont fait violence aux mots *zônâh* et πόρνη, dont ils ont faussé l'étymologie, pour les ramener à la signification requise; ou bien, ils ont donné à ces substantifs, pour la circonstance, le sens adouci de païenne, d'étrangère à Israël ou de femme illégitime. Voir Schleusner, *Lexicon in Septuaginta*, 1820, au mot πόρνη, t. IV, p. 429; J. G. Abicht, *Dissertatio de Rahab meretrice*, in-4°, Leipzig, 1714. Mais il n'y avait pas d'hôtelleries proprement dites dans ces temps reculés, et, lorsqu'on en trouvait l'équivalent lointain, elles n'étaient jamais tenues par des femmes; d'autre part, le mot hébreu *zônâh* ne peut pas être traduit autrement que par *meretrix* dans le sens strict. Aussi est-ce bien de la sorte qu'il est pris dans toutes les traductions primitives de l'Ancien Testament, comme aussi Heb., XI, 31, et Jac., II, 25, pour désigner la première partie de la vie de Rahab. Du reste, on a cessé depuis longtemps, à très juste titre, de recourir à de tels palliatifs, qui étaient inconnus aux anciens commentateurs chrétiens. On conçoit fort bien que les espions de Josué soient entrés de préférence chez une femme de ce genre, pour mieux dissimuler le but de leur séjour dans Jéricho et pour écarter les soupçons.

Autrefois, on aimait à discuter également, par rapport à la conduite de Rahab, sur le fait de son mensonge aux envoyés du roi de Jéricho, Jos., II, 4-5, et sur celui de sa trahison à l'égard de son peuple. Ils s'expliquent

l'un et l'autre par les circonstances extraordinaires dans lesquelles elle se trouvait. Le mensonge était regardé par les peuples païens comme une chose insignifiante, et Rahab croyait avoir une raison grandement suffisante d'y recourir. Cf. S. Augustin, *Cont. mendac.*, XV, t. XL, col. 540. Si elle abandonna son peuple pour se ranger du côté des Hébreux, ce fut par suite d'une lumière supérieure, qui lui montra que le Dieu d'Israël était l'unique vrai Dieu. Voir P. Keil, *loc. cit.*

Le motif de sa conduite si étonnante envers les ennemis de ses compatriotes a donc consisté dans un mouvement de foi très vive, comme on le voit par le langage qu'elle tint à ses hôtes, Jos., II, 9-11 : « Je sais que le Seigneur (dans l'hébreu, « Jéhovah ») vous a livré ce pays... Nous avons appris qu'à votre sortie d'Égypte le Seigneur (encore « Jéhovah ») a desséché devant vous les eaux de la mer Rouge..., car le Seigneur (« Jéhovah ») votre Dieu est Dieu en haut dans les cieux et en bas sur la terre. » Ce n'est donc pas en vain que l'Épître aux Hébreux, XI, 31, la range parmi les héros de la foi, et dit à son sujet : « C'est par la foi que Rahab la prostituée ne périt point avec les rebelles — c'est-à-dire avec les habitants de Jéricho demeurés incrédules — parce qu'elle avait reçu les espions avec bienveillance... » D'un autre côté, saint Jacques, II, 25, la loue d'avoir été « justifiée par les œuvres, lorsqu'elle reçut les messagers et les fit partir par un autre chemin. » Ce langage des deux écrivains du Nouveau Testament, comme celui de Rahab elle-même, suppose d'une manière évidente une conversion sincère de l'ancienne *meretrix*, sous le rapport religieux et moral. Aussi a-t-on supposé très souvent, et avec raison, croyons-nous, qu'elle ne tarda pas à accepter entièrement les croyances et la religion des Hébreux. Il n'est guère probable qu'un chef de la tribu de Juda, Booz, l'eût épousée (voir ci-dessous), si elle était demeurée païenne. Cf. H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, in-8°, 2e édit., t. II, p. 246. Aussi les Pères voient-ils volontiers dans cette femme le type des nations païennes qui se convertirent plus tard au christianisme ; on l'a nommée en ce sens *primitiæ gentium*. Cf. J. Grimm, *Geschichte der Kindheit Christi*, in-8°, 2e édit., Ratisbonne, 1890, p. 198-200. Les anciens Docteurs de l'Église, à la suite du pape saint Clément, I *Cor.*, XII, t. I, col. 231, aiment aussi à faire un usage allégorique de l'histoire de Rahab. Ils se complaisent surtout à tirer parti de la corde écarlate dont elle se servit pour rendre sa maison facile à reconnaître, Jos., II, 21. Cette corde représenterait d'après eux, comme s'exprime saint Clément, *loc. cit.*, « la rédemption qui aura lieu, par le sang du Seigneur, pour tous ceux qui croient et qui ont confiance en Dieu. » S. Justin, *Contra Tryph.*, CXI, t. VI, col. 733; S. Irénée, *Adv. hær.*, IV, 20, t. VI, col. 1043; Origène, *Selecta in Jesum Nave*, hom. III, t. XII, col. 820; S. Jérôme, *Adv. Jovinian.*, I, 23, t. XXIII, col. 243, et *Epist.* LII, *ad Nepotian.*, III, t. XXII, col. 530. Voir F. de Hummelauer, *Josue*, Paris, 1903, p. 118-119.

Non seulement Rahab est devenue membre de la nation théocratique et a mérité d'être louée pour sa foi, mais elle a eu encore l'honneur incomparable de compter parmi les ancêtres du Messie, et d'être citée exceptionnellement comme son aïeule, dans sa généalogie officielle, avec trois autres femmes qu'on est tout d'abord surpris d'y rencontrer aussi : Thamar, Ruth et Bethsabée. En effet, nous lisons Matth., I, 5 : « Salmon engendra Booz, de Rahab. » Cf. Luc., III, 32. Celle-ci avait donc épousé, comme nous l'apprend aussi d'une manière indirecte un passage de l'Ancien Testament, Ruth, IV, 21, Salmon, fils de Naasson, qui était prince de la tribu de Juda durant les pérégrinations des Hébreux à travers le désert, cf. Num., VII, 12, et par lui elle devint la mère de Booz, l'aïeule de David. Peut-être, comme on l'a souvent conjecturé, Salmon était-il l'un des deux explorateurs sauvés par elle; de la sorte, on comprend qu'il ait voulu lui témoigner sa reconnaissance, en l'épousant quelque temps après. En tout cas, cette union n'a rien d'invraisemblable en elle-même. C'est aussi en vertu d'une hypothèse injustifiable qu'on a parfois prétendu qu'il s'agirait, dans les trois arbres généalogiques que nous avons cités, d'une autre Rahab que celle du livre de Josué. Voir le professeur hollandais G. Outhov, dans l'ouvrage *Bibliotheca Bremensis litter. philolog., theolog.*, p. 438-439. On affirme que la Ῥαχάβ de Matth., I, 5, ne saurait être la même que la Ῥαάβ des Septante, de l'Épître aux Hébreux, et de saint Jacques; mais cette difficulté philologique disparaît, lorsqu'on voit Josèphe, *Ant. jud.*, V, XI, 15, appeler la Rahab du livre de Josué tantôt Ῥαχάβη, tantôt Ῥαάβη.

Rahab dans les écrits rabbiniques. — On conçoit que les anciens écrivains juifs fassent le plus brillant éloge de celle qui avait rendu un si éminent service aux Hébreux, à un moment critique de leur histoire. Quelquefois ils lui font épouser, contrairement aux textes cités plus haut, non pas Salmon, mais Josué lui-même. Voir *Megill.*, f. 14, 2; *Koheleth Rabba*, VIII, 10, dans A. Wünsche, *Bibliotheca rabbinica, der Midrasch Koheleth*, in-8°, Leipzig, 1880, p. 116; *Juchasin*, X, 1. Wetstein, *Novum Testam. græcum*, in Matth., I, 5. A en croire les rabbins, il y aurait eu jusqu'à huit prophètes parmi ses descendants, entre autres Jérémie et Baruch, sans compter la prophétesse Holda. Cf. Lightfoot, *Horæ hebr. et talmud. in Matth.*, I, 5; Meuschen, *Nov. Testam. ex Talmude illustratum*, p. 40-43; A. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, in-8°, Gœttingue, 1878, p. 3-4. Au dire de Josèphe, *Ant. jud.*, V, I, 7, Josué lui aurait donné un territoire qui lui appartenait en propre. On lui attribuait aussi différentes bonnes œuvres. Voir F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie*, in-8°, Leipzig, 1880, p. 318.

L. FILLION.

2. RAHAB (hébreu : *Rahab*; Septante : Ῥαάβ), nom symbolique de l'Égypte. Ps. LXXXVII (LXXXVI), 4. Comme *râhâb*, Ps. XL (XXXIX), 5, et *rôhab*, Ps. XC (LXXXIX), 10, signifie « orgueilleux, orgueil, superbe », un certain nombre de commentateurs ont cru que ce surnom avait été donné à l'Égypte à cause de son orgueil, mais il est plus probable que *rahab* signifie un monstre marin et en particulier le crocodile, animal qui abonde dans le Nil et que c'est à cause de cette circonstance que *Rahab* est devenu l'emblème de l'Égypte. *Rahab*, dans le sens de monstre marin (« le monstre impétueux », qui fait bouillonner les flots, de la racine *râhab, tumultuatus est*) se rencontre cinq fois dans l'Ancien Testament, Job, IX, 13; XXVI, 12; Ps. LXXXVII, 4; LXXXIX, 11; Is., XXX, 7. Quelques interprètes voient dans plusieurs de ces passages une allusion à l'Égypte, Job, XXVI, 12; Ps. LXXXIX, 11; Is., XXX, 7. Certains exégètes qui découvrent volontiers des allusions mythologiques dans les livres de l'Ancien Testament ont cru en retrouver aussi dans le nom de Rahab, H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, in-8°, Gœttingue, 1895, p. 30-40, mais tout ce qu'ils disent à ce sujet est pure hypothèse.

RAHABIA (hébreu : *Reḥabyah*, I Par., XXIII, 17; *Reḥabyahû*, I Par., XXIV, 21; XXVI, 25; « Yah a dilaté, » c'est-à-dire a rendu heureux; Septante : Ῥαβιά; *Alexandrinus* : Ῥααβιά, I Par., XXIII, 17; Ῥαβία, I Par., XXIV, 21; Ῥαβίας, *Alex.* : Ῥααβίας, I Par., XXVI, 21), fils unique d'Éliézer, de la tribu de Lévi. Il était petit-fils de Moïse et eut une nombreuse postérité,

I Par., XXIII, 17, qui forma du temps de David une famille de Lévites, XXIV, 21. La Vulgate, qui écrit le nom du fils d'Éliézer sous la forme Rahabia, XXVI, 25, l'orthographie Rohobia, XXIII, 17, et XXIV, 21.

RAHAM (hébreu : *Raḥam;* Septante : Ῥαέμ), fils de Samma, de la tribu de Juda. Il descendait de Caleb, fils d'Hesron, et eut un fils appelé Jercaam. I Par., II, 44. D'après les *Quæst. hebr. in lib. I Paralip.*, t. XXIII, col. 1569, Jercaam ne serait pas le nom du fils de Jaham, mais d'une ville fondée par lui.

RAHELAÏA (hébreu : *Re'êlâyâh :* Septante : Ῥεελίας), nommé le quatrième parmi les « fils de la province » qui retournèrent de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 2. Dans II Esd., VII, 7, il est nommé Raamias. Voir col. 911.

RAHUEL (hébreu : *Re'û'êl;* Septante : Ῥαγουήλ), nom, dans la Vulgate, d'un Édomite et d'un Benjamite qui portent dans le texte hébreu le même nom que le beau-père de Moïse, écrit Raguël par saint Jérôme. Voir Raguel, col. 932.

1. RAHUEL, un des fils d'Ésaü, par Basemath. Il fut père de Nahath, de Zara, de Somma et de Méza. Gen., XXXVI, 4, 10, 13, 17; I Par., I, 35, 37.

2. RAHUEL, fils de Jébanias et père de Saphatias, de la tribu de Benjamin. Il figure dans la généalogie d'Ela, un des chefs des Benjamites qui s'établirent à Jérusalem après la captivité. I Par., IX, 8.

RAÏA (hébreu : *Re'âyâh*, « Yah voit, pourvoit »), nom de trois Israélites dans le texte hébreu. Dans la Vulgate, le nom de l'un d'entre eux, I Par., V, 5, est écrit Réïa.

1. RAÏA (hébreu : *Re'âyâh ;* Septante : Ῥάδα ; *Alexandrinus :* Ῥεϊά), fils de Sobal, et petit-fils de Judas. Il eut pour fils Jahath. I Par., IV, 2.

2. RAÏA (Septante : Ῥαϊά, I Esd., II, 47; Ῥαιά, II Esd., VII, 50), chef d'une famille de Nathinéens qui revint de Chaldée en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 47; II Esd., VII, 50.

RAISIN, fruit de la vigne. Voir Vigne.

RAISON (hébreu : *bînâh, da'at, ḥešbôn, mezimmâh, śêkel, tebûnâh;* chaldéen : *bînâh, manda', śokletânû ;* Septante : αἴσθησις, ἔννοια, νοῦς, σύνεσις ; Vulgate : *intellectus, intelligentia, mens, ratio, sensus*), faculté de l'âme au moyen de laquelle elle connaît, juge, dirige la volonté et préside à tous les actes conscients de la vie naturelle. Les écrivains sacrés ne distinguent pas les facultés de l'âme avec autant de précision que nous pouvons le faire. Aussi les mots qui correspondent à l'idée de raison ont-ils des sens assez larges, marquant tantôt la faculté elle-même tantôt son exercice, tantôt même son résultat. A ces mots il convient de joindre celui de *lêb*, « cœur », parce qu'en hébreu le cœur est considéré comme le siège principal de la pensée et du raisonnement. Voir Cœur, t. II, col. 823. Cf. Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig, 1861, p. 166-187.

1° *Sa source.* — En Dieu résident la sagesse, le conseil, l'intelligence, Job, XII, 13; il est par conséquent la raison suprême. Lui seul peut donner l'esprit de sagesse, d'intelligence, de conseil, de connaissance. Is., XI, 2. « C'est l'esprit mis dans l'homme, le souffle du Tout-Puissant qui lui donne l'intelligence. » Job, XXXII, 8. Le Verbe même de Dieu éclaire tout homme, Joa., I, 9, et la raison de l'homme n'est pas autre chose que cette illumination divine. Dieu a donné aux hommes le discernement, un cœur pour penser; il les a remplis de science et d'intelligence, il leur a fait connaître le bien et le mal, il a mis son œil dans leurs cœurs pour leur montrer la grandeur de ses œuvres. Eccli., XVII, 5-7. La sagesse de Dieu « nourrit l'homme du pain de l'intelligence et lui donne à boire l'eau de la sagesse. » Eccli., XV, 3. Notre-Seigneur voulut lui-même ouvrir le sens à ses Apôtres afin qu'ils comprissent les Écritures. Luc., XXIV, 45. Saint Paul assure à son disciple que Dieu lui donnera l'intelligence en toutes choses. II Tim., II, 7. « Nous savons que le Fils de Dieu est venu, et qu'il nous a donné l'intelligence pour connaître le vrai » Dieu. I Joa., V, 20. En somme, c'est par sa raison que l'homme est créé à l'image de Dieu. Gen., I, 27.

2° *Son pouvoir.* — La raison a été donnée à l'homme pour le rendre capable de connaître les choses de l'ordre naturel. Si nous sommes incapables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes, II Cor., III, 5, c'est dans l'ordre surnaturel. « L'homme naturel, » c'est-à-dire celui qui ne pense qu'avec les seules lumières de la raison, « ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, parce qu'elles sont une folie pour lui, et il ne peut les connaître, parce que c'est par l'Esprit qu'on en juge. » I Cor., II, 14. Il y a donc tout un domaine dans lequel la raison est incapable de pénétrer à l'aide de ses seuls moyens. Néanmoins, elle a sa puissance propre, continuellement supposée dans toute la Sainte Écriture, et il faut tout d'abord qu'elle entre en exercice pour que l'homme puisse arriver à la connaissance des choses de Dieu et à la pratique du devoir. Dans le Pentateuque, Moïse s'adresse sans cesse à la raison des Hébreux, pour leur faire comprendre ce que Dieu a fait pour eux, ce qu'ils doivent faire pour lui, et les conséquences qui résulteront pour eux de leur obéissance ou de leur infidélité. Il leur commande d'aimer Dieu de tout leur cœur et de toute leur âme, Deut., XXX, 6, ce qui, dans la langue hébraïque, implique, toute la raison, tout l'esprit, comme dira Notre-Seigneur. Matth., XXII, 37; Marc., XII, 30, 33. Les auteurs des livres sapientiaux n'ont pour but que d'inculquer à la raison la connaissance et l'amour du devoir. Les prophètes interpellent à chaque instant la raison pour lui faire reconnaître ses torts et la mettre à même de prendre les décisions les plus avantageuses pour la nation et pour les individus. Dans l'Évangile, le Sauveur fait appel à la raison de ses auditeurs. Matth., XV, 17; XVI, 11; Marc., VII, 18; VIII, 21, etc.; il leur demande s'ils ont compris, Marc., XIII, 51, constate que leur jugement a été correct. Luc., VII, 44. Il argumente souvent avec les docteurs et excite leur raison à comprendre la portée de ses enseignements et de ses miracles. C'est encore à leur raison qu'il demande de comparer ses propres actes avec les annonces des prophètes. Joa., V, 39. Saint Paul déclare aux Romains, I, 20, que la raison peut et doit parvenir à la connaissance de Dieu; « car ses perfections invisibles, son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. » La raison a donc un pouvoir certain dans l'ordre des connaissances naturelles; ces connaissances peuvent même s'élever très haut, puisque, par sa raison, l'homme arrive à acquérir la notion certaine de Dieu et de son existence et une idée suffisante de ses perfections. Cf. Act., XVII, 27.

3° *Ses limites.* — La raison est bornée, par le fait même qu'elle est créée. L'homme ne peut donc « comprendre l'œuvre que Dieu fait, du commencement jusqu'à la fin, » Eccle., III, 11; il n'en saisit qu'une partie, et encore assez imparfaitement, bien qu'avec une certitude suffisante. Les derniers chapitres du livre de Job, XXXVIII-XLII, ont pour but de montrer que la raison

ignore la plupart des secrets de la nature. Job, XLII, 3, fait à la fin cet aveu : « J'ai parlé sans intelligence des merveilles qui me dépassent et que j'ignore. » A plus forte raison, « l'homme faible, à la vie courte, est-il peu capable de comprendre les jugements et les lois » de Dieu. Sap., IX, 5. Pour saisir quelque chose à la conduite de la Providence, il faut à la raison le secours d'une lumière supérieure. « C'est par la foi que nous reconnaissons que le monde a été formé par la parole de Dieu, en sorte que les choses que l'on voit n'ont pas été faites de choses visibles. » Heb., XI, 3. Le passage n'infirme pas ce qui a été dit du pouvoir de la raison pour atteindre à la connaissance de Dieu et de ses perfections. Rom., I, 20; il enseigne seulement que certains problèmes naturels, comme celui de l'origine du monde, ne peuvent être résolus par la raison seule, sans le secours de la révélation. « Celui qui veut sonder la majesté sera accablé par sa gloire, » Prov., XXV, 27, c'est-à-dire celui qui veut pousser trop avant dans la connaissance de Dieu verra sa raison réduite à l'impuissance, à cause de la disproportion infinie qui existe entre le Créateur et la créature. De-là ces conseils destinés à réprimer la curiosité excessive de la raison :

Ne cherche pas ce qui est trop difficile pour toi,
Ne scrute pas ce qui est plus fort que toi.
Ce qui t'est prescrit, voilà à quoi il faut penser,
Car tu n'as que faire des choses cachées.
Ne t'applique pas à ce qui te dépasse;
Ce qu'on t'a montré va plus loin que la raison humaine.
La conjecture en a égaré beaucoup,
Une conception blâmable a dévié leurs pensées.
Eccli., III, 20-23.

L'Ecclésiaste, I, 13-18, a reconnu par expérience que cette recherche des choses inaccessibles est « vanité et poursuite du vent. »

4° *Ses devoirs.* — La raison doit appeler Dieu à son aide, pour qu'il l'éclaire et l'empêche de s'égarer. Sap., VII, 7; Ps. CXIX (CXVIII), 34, 73, 125, 144, etc. Elle doit ensuite reconnaître la souveraine sagesse de Dieu. « Quelle folie que le vase puisse dire du potier : Il n'y entend rien! » Is., XXIX, 16. Il lui faut encore se tourner du côté du bien, car « fuir le mal, voilà l'intelligence. » Job, XVIII, 28.

La sagesse n'entre pas dans une âme qui médite le mal,
Et n'habite pas dans un corps esclave du péché;
L'Esprit-Saint, qui instruit, fuit l'astuce,
Il s'éloigne des pensées dépourvues d'intelligence
Et se retire de l'âme à l'approche de l'iniquité.
Sap., I, 4-5.

La malice altère l'intelligence et le vertige de la passion pervertit un esprit sans malice. Sap., IV, 11-12. Moïse promet aux Israélites que, s'ils sont fidèles à observer les lois du Seigneur, les autres peuples diront d'eux : « Certes, cette grande nation est un peuple sage et intelligent! » Deut., IV, 6. Il faut enfin que la raison fasse effort pour s'instruire et se développer elle-même par les leçons et les exemples des sages. C'est à faciliter cette formation et ce progrès que tendent des livres comme les Proverbes, I, 2-6, l'Ecclésiaste, la Sagesse et l'Ecclésiastique. Saint Paul rappelle l'obligation de ce progrès de la raison quand il écrit : « Ne soyez pas des enfants sous le rapport du jugement, mais faites-vous enfants sous le rapport de la malice; pour le jugement, soyez des hommes faits. » I Cor., XIV, 20.

5° *Ses écarts.* — La Sainte Écriture stigmatise souvent la conduite des *lêṣîm,* « moqueurs », esprits frivoles qui emploient leur raison à s'éloigner de Dieu et à l'outrager. Voir MOQUERIE, t. IV, col. 1258. Les Israélites du temps de Moïse n'ont pas voulu comprendre la signification des merveilles opérées en leur faveur. Jéhovah ne leur a pas donné un cœur qui comprenne, Deut., XXIX, 4; leur raison, par leur faute, a manqué de discernement. Il a fallu dire d'eux :

C'est une nation dénuée de sens,
Et il n'y a point d'intelligence en eux. Deut., XXXII, 28.

« C'est un peuple au cœur égaré, » Ps. XCV (XCIV), 10, c'est-à-dire aux idées et à la conduite déraisonnables. Les méchants ne prennent point garde aux œuvres de Dieu, Ps. XXVIII (XXVII), 5; ils cessent ainsi d'avoir l'intelligence qui les conduirait au bien. Ps. XXXVI (XXXV), 4. L'homme raisonnable, malgré sa dignité, ne veut pas comprendre et s'assimile ainsi à la bête, Ps. XLIX (XLVIII), 21, au cheval et au mulet qui n'ont point la raison. Ps. XXXII (XXXI), 9; Tob., VI, 17. — Il faut le dire surtout des idolâtres.

Insensés par nature tous les hommes qui ont ignoré Dieu,
Et qui n'ont pas su, par les biens visibles,
S'élever à la connaissance de Celui qui est,
Ni, en voyant ses œuvres, reconnaître l'Ouvrier...
D'autre part, ils ne sont pas non plus excusables;
Car, s'ils ont acquis assez de science
Pour chercher à connaître les lois du monde,
Comment n'en ont-ils pas connu plus aisément le Seigneur?
Sap., XIII, 1, 8, 9.

Au jugement de Dieu, impies et idolâtres déploreront en vain le mauvais usage qu'ils auront fait de leur raison : « Nous avons donc erré, loin du chemin de la vérité! » Sap., V, 6. Saint Paul ne condamne pas moins sévèrement ceux qui n'ont pas su se servir de leur raison pour rendre à Dieu l'hommage qui lui est dû. « Ils sont inexcusables, puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces; mais ils sont devenus vains dans leurs pensées, et leur cœur sans intelligence s'est enveloppé de ténèbres. Se vantant d'être sages, ils sont devenus fous, et ils ont échangé la majesté de Dieu incorruptible pour des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles. » Rom., I, 21-23. C'est là le pire écart de la raison, rendre à de grossières créatures les honneurs divins. Les conséquences de cette déraison sont lamentables. Ceux « qui suivent la vanité de leurs pensées ont l'intelligence obscurcie et sont éloignés de la vie de Dieu, par l'ignorance et l'aveuglement de leur cœur. Ayant perdu tout sens, ils se sont livrés aux désordres. » Eph., IV, 17-19. Cf. Tit., I, 15. — A l'enseignement apostolique, les faux docteurs ont opposé les erreurs de leur raison pervertie. « Ils ne comprennent ni ce qu'ils disent, ni ce qu'ils affirment, » dit saint Paul. I Tim., I, 7. Ils ont une science qui n'en mérite pas le nom. I Tim., VI, 20. Sous des formes diverses, la raison a cherché à combattre la doctrine de Jésus-Christ. L'Apôtre s'oppose à ses prétentions : « Nous renversons les raisonnements et toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu, et nous assujettissons toute pensée à l'obéissance du Christ. » II Cor., X, 5. Cet assujettissement n'abaisse pas la raison, mais au contraire l'élève et l'ennoblit, puisque le Christ est « la vraie lumière, » Joa., I, 9, et qu'en lui « sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science. » Col., II, 3.

H. LESÊTRE.

RAM (hébreu : Râm), nom de deux ou trois personnages mentionnés dans l'Ancien Testament.

1. RAM (Septante : 'Αράμ), fils d'Hesron, ou Esron, descendant de Juda, par Pharès, I Par., II, 9, 10. Comme il n'est pas nommé dans la généalogie de Juda, Gen., XLVI, 4, on doit en conclure qu'il ne vint au monde qu'après l'établissement de la famille de Jacob en Égypte. Il est mentionné pour la première fois dans la généalogie de Booz, Ruth, IV, 19, mais la Vulgate l'appelle en cet endroit Aram, comme les Septante.

Ram fut le frère cadet de Jéraméel, I Par., II, 9, 10; il a la gloire d'avoir été un des ancêtres de Notre-Seigneur. Matth., II, 4; Luc., III, 3. Les deux évangélistes ont adopté l'orthographe des Septante et l'appellent Aram. Voir ARAM 4, t. I, col. 876.

2. RAM (Septante : Ῥάμ), fils aîné de Jéraméel et neveu de Ram 1, père de Moos, de Jamin et d'Achar, de la tribu de Juda. I Par., II, 25, 27.

3. RAM (Septante : Ῥάμ), chef d'une famille d'où descendait Éliu, un des interlocuteurs de Job. Job, XXXII, 2. Ce Ram est inconnu. Certains commentateurs ont voulu l'identifier avec le Ram de la tribu de Juda et en faire ainsi un descendant d'Abraham, mais cette identification est en désaccord avec la qualification de Buzite qui lui est donnée, car les Buzites ne font pas partie de la postérité d'Abraham. Voir BUZITE, t. I, col. 1082; ÉLIU, t. II, col. 1698.

RAMA (hébreu : *Râmâh*, «élévation », et plus souvent *hâ-Râmâh*, « le lieu élevé », avec l'article; Septante Ῥαμά), nom de six ou sept villes d'Israël.

1. RAMA, ville de Benjamin, aujourd'hui *er-Râm*. Ce village situé un peu à droite du chemin de Jérusalem à *Nâblus* et à Nazareth, est à huit kilomètres au nord de la ville sainte, à quatre et demi de *Ša'afât* et à trois et demi de *Tell el-Fûl* dont les sites occupent celui de Gabaa de Saül. Il est, à quatre kilomètres et demi ou cinq kilomètres vers l'est d'*el-Djîb* sous *Nebi-Samûel,* l'ancienne Gaba'on, à trois kilomètres à l'ouest de *Djéba* ou Gabaa de Benjamin, à six au sud d'*El-Biréh* tenue par un grand nombre pour Béroth, à neuf et demi de *Beitin,* l'antique Béthel. La correspondance de cette situation aux données bibliques et historiques jointe à l'identité des noms, fait que l'identification d'*Er-Râm* avec Rama de Benjamin est universellement adoptée.

1° *Situation d'après la Bible et l'histoire.* — Rama est nommée dans le lot des villes attribuées à la tribu de Benjamin entre Gabaon et Béroth. Jos., XVIII, 25. En indiquant « le palmier de Débora entre Béthel et Rama, » Jud., IV, 5, l'écrivain sacré montre cette dernière localité assez rapprochée de l'autre. La parole du lévite de Bethléhem : « nous passerons la nuit à Gabaa ou à Rama, » ibid., XIX, 13, la suppose peu éloignée de Gabaa de Saül et plus au nord. Le passage de I Reg., XXII, 6, où il est dit de Saül qu' « il se tenait à Gabaa, sous le tamaris de Rama, » en fait deux villes toutes voisines. Il en est de même de I Esd., II, 26; II Esd., VII, 30; Is. X, 29, où Rama est constamment unie à Gabaa. Elle paraît avoir été la forteresse frontière septentrionale du royaume de Juda. III Reg., XV, 17, 22; II Par., XVI, 1, 5, 6. D'après le verset cité d'Isaïe, on voit qu'elle était au nord de Gabaa de Saül et de Jérusalem, et à l'est de Machmas et de Gabaa de Benjamin. Josèphe qui transcrit son nom Ἀραμαθῶν (variante : Ῥαμαθών), *Ant. jud.,* VIII, XII, 3, la dit éloignée de Jérusalem de 40 stades ou près de sept kilomètres et demi. D'après Eusèbe et saint Jérôme elle est au VI[e] milliaire, c'est-à-dire au delà de 7480 mètres, au nord d'Ælia ou Jérusalem. *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 308-309.

2° *Description.* — *Er-Râm* est assis au sommet d'un mamelon de 792 mètres d'altitude, complètement dénudé à l'ouest et au sud, mais planté de vignes et de figuiers au nord et à l'est. C'est un pauvre petit village arabe de moins de cent habitants, tous musulmans. La petite mosquée à coupole est bâtie dans les ruines d'une église. On remarque dans les murs des masures actuelles quelques pierres de bel appareil ayant appartenu à des constructions plus anciennes et à côté du village une petite piscine. Des sépulcres taillés dans le roc de la montagne attestent également l'antiquité de la localité.

3° *Histoire.* — La position stratégique occupée par Rama de Benjamin en fit une des villes importantes non seulement de la tribu de Benjamin, mais de tout Israël. Débora s'asseyait près de Rama, sous le palmier qui fut appelé de son nom, pour juger le peuple. Jud., IV, 5. Saül était près de Rama, la lance à la main, entouré de ses hommes d'armes, et leur reprochait leur sympathie pour David, quand l'Iduméen Doëg dénonça le grand-prêtre Achimélech pour avoir accueilli le fils d'Isaï et lui avoir fourni des vivres et remis l'épée de Goliath. Le roi envoya aussitôt un détachement à Nobé pour lui amener le pontife et les prêtres. Les guerriers refusant d'obtempérer à l'ordre criminel de Saül, et de tuer les prêtres du Seigneur, il en chargea Doëg qui mit à mort les quatre-vingt-cinq prêtres qui avaient été conduits en cet endroit. I Reg., XXII, 6-18. Sous le pieux roi Asa, Baasa, roi d'Israël, envahit le territoire de Juda, s'empara de Rama et se mit à la fortifier de manière à pouvoir empêcher les Juifs de passer au delà et à arrêter ceux des Israélites qui voudraient aller en Juda. Asa acheta le concours du roi de Syrie Bénadad qui attaqua le royaume d'Israël au nord. Baasa dut retirer ses soldats pour voler au secours de son pays attaqué. Asa reprit possession de Rama et avec les matériaux qu'y avait apportés son adversaire, il alla fortifier Gabaa de Benjamin et Maspha. III Reg., XV, 17-23; II Par., XVI, 1-6. Rama, située tout près de Gabaa de Benjamin où l'armée assyrienne de Sennachérib dans sa marche contre Jérusalem, tracée à l'avance par Isaïe, X, 29, allait, après avoir franchi le passage de Machmas, se reposer, devait être elle-même frappée de terreur et sans doute, comme les villes ses voisines, prise et occupée par l'ennemi. — C'est à Rama, que, après l'incendie du temple et la destruction de Jérusalem, Nabuzardan, général de l'armée chaldéenne de Nabuchodonosor, réunit les captifs qu'il allait conduire à Babylone et que fut délivré Jérémie. Le prophète, suivant les commentateurs juifs et d'autres, Jér., XL, 1-5, aurait fait allusion à la désolation des prisonniers et à la ruine de la nation accomplie alors, dans la célèbre parole : « Une voix s'est fait entendre à Rama, [voix] de lamentation, de deuil et de pleurs; [c'est] Rachel qui pleure ses enfants, parce qu'ils ne sont plus. » *Ibid.,* XXXI, 15. Cf. S. Jérôme, *In Jer.,* t. XXV, col. 876-877. Suivant plusieurs interprètes, il s'agirait ici d'une autre Rama située près de Bethléhem. Voir RAMA 7. La Vulgate a pris *Râmâh* pour le nom commun et le traduit par *in excelso.* Les Septante ont fait de même, Ose., V, 8, où le prophète s'écrie : « Sonnez du cor à Gabaa, de la trompette à Rama. » — Quelques auteurs tiennent Rama de Benjamin pour identique à Rama, ville de Samuel ou Ramathaïm-Sophim. Voir RAMA 6 et RAMATHAÏM-SOPHIM. — Les gens originaires de Rama et de Gabaa qui se joignirent à Esdras, pour retourner dans la terre de leurs pères, étaient ensemble au nombre de 621. I Esd., II, 26; II Esd., VII, 30. Rama fut habitée de nouveau par des Benjamites probablement du nombre des précédents. II Esd., XI, 33. Elle est appelée par Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, XII, 3, « une ville non sans célébrité. » Rangée parmi les cités nobles que rebâtit Salomon, par saint Jérôme, elle n'était plus à l'époque de ce père qu'un pauvre petit village, *parvus viculus. In Soph.,* I, t. XXV, col. 1354. Voir A. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, p. 963-964; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, t. II, p. 110, 315-316; V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 199-201; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1889, t. III, p. 13. L. HEIDET.

2. RAMA (hébreu : *hâ-Râmâh*; Septante : Ῥαμά), ville de la tribu d'Aser, dont le nom est transcrit, Jos., XIX, 29, Horma. Voir HORMA 2, t. III, col. 756.

3. RAMA (hébreu : *hâ-Râmâh;* Septante, *Vaticanus :* 'Αραήλ; *Alexandrinus :* Ῥαμά), ville de Nephthali, dont le nom est transcrit dans la Vulgate, Jos., XIX, 36, *Arama.* Voir ARAMA 1, t. I, p. 876.

L. HEIDET.

4. RAMA (hébreu, *Râmâh;* I Sam., XIX, 22, 23; XX, 1, XXV, 1; Septante, Ῥαμά, excepté *Vaticanus :* XXV, 1, où on lit : 'Αρμαθαίμ; Vulgate : *Ramatha*), résidence du prophète Samuel où étaient les Naïoth, où vint le trouver David fuyant Saül et où il fut enseveli. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1276, suppose que cette Ramah est la même que Ramatha, mais différente de Ramathaïm-Sophim. Elle serait encore identique à Rama de Matth., II, 18, et à la *Ramṭa'* du Talmud; *Schabb.*, f. 26. 1; cette localité doit être cherchée, suivant cet auteur, au delà du tombeau de Rachel, par rapport à Gabaa, c'est-à dire au sud, parceque Saül se rendant de Rama à Gabaa, sa patrie, trouva ce tombeau sur son chemin. I Reg., X, 2. Le site de l'ancienne Hérodium, aujourd'hui *djebêl Fereidis* (à six kilomètres au sud-est de Bethléhem), lui conviendrait très bien. *Thesaurus,* p. 1275-1276. La plupart des interprètes et des critiques voient une seule localité dans Rama, Ramatha et Ramathaïm-Sophim, ou plutôt Rama est une des « deux Rama » de Ramathaïm. — Quant à la *Ramṭa* du Talmud, c'est selon toute probabilité, l'*er-Râmêh* des Arabes ou *tell er-Raméh*; la Bêtharan de la Bible. — Voir RAMA 7, RAMATHA et RAMATHAÏM-SOPHIM. L. HEIDET.

5. RAMA (hébreu, I Sam., XXX, 27 : *Râmoṭ-Négéb;* Septante : Ῥαμά νότου, « Rama du midi »; *Alexandrinus :* Ραμαθ; Vulgate : *Ramoth ad meridiem*), ville du sud du pays d'Israël. Voir RAMOTH NÉGEB.

L. HEIDET.

6. RAMA (hébreu, II (IV) Reg., VIII, 29 : *Râmâh;* Septante, *Vaticanus :* Ῥεμμώθ; *Alexandrinus :* Ῥαμώθ, Vulgate : Ramoth), ville de la région transjordanique, ordinairement appelée Ramoth en Galaad. Voir RAMOTH et RAMOTH-GALAAD. L. HEIDET.

7. RAMA, Matth., II, 18, est, suivant certains interprètes, le nom commun de « hauteur »; suivant d'autres, c'est le nom propre d'une localité. — L'Évangéliste, en appliquant au massacre des Innocents, le passage de Jérémie, XXXI, 15 : « Une voix a été entendue à Rama... [c'est] Rachel qui pleure ses fils..., » attribue sans doute à Rama la même signification que lui donne le prophète. « Nous ne pensons pas que l'expression *in Rama,* dit Jérôme, soit le nom de la localité voisine de Gabaa, mais Rama signifie hauteur, *excelsum,* de manière que le sens est : « Une voix s'est fait entendre « sur la hauteur, *in excelso,* c'est-à-dire s'est répandue « au long et au large, *id est longe lateque diffusa.* » *In Matth.,* II, 18, t. XXVI, col. 28. Les chaînes origéniennes et les gloses l'entendent généralement de même. Cf. Tischendorf, *Novum Testamentum græcum, edit. 8ª critica major,* Leipzig, 1872, t. I, p. 8. — Eusèbe cependant l'entend d'une localité : « Il y a une autre Rama de Benjamin, dit-il, dans le voisinage de Bethléhem dont il est dit : Une voix a été entendue à Rama. » *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 306. Le nom de Benjamin est ici une erreur; Bethléhem et tous ses alentours appartenaient à la tribu de Juda. Le mosaïste de Madaba a rapporté l'indication à un monument situé près de Bethléhem que l'on peut prendre pour le sépulcre de Rachel; mais on ne trouve nulle part que le lieu où se trouve ce sépulcre ait jamais porté le nom de Rama, non plus qu'aucun site des alentours. — La plupart des exégètes modernes tiennent aussi le mot de Rama pour un nom propre. Le grec et les versions, même la Vulgate, qui ont tous Rama, ne permettent pas de douter qu'il n'appartienne au texte original de saint Matthieu. Or, si l'évangéliste eût voulu dire *in excelso,* il aurait fait usage de *be-marôm,* en hébreu, ou *be-marôma'*, en araméen, non de *be-Râmâh* inusité en ce cas. — Pour plusieurs de ces interprètes, cette Rama ne serait pas différente de Rama de Benjamin située à quinze kilomètres au nord de Bethléhem et l'expression de l'évangéliste et du prophète indiquerait la véhémence des cris de douleur des mères qui retentirent jusque-là. Pour les autres, comme pour Gesenius, il s'agit réellement d'une localité des alentours de Bethléhem, souvent identifiée par eux avec Rama ou Ramatha de Samuel. Pour Eusèbe et le mosaïste, ce sont deux localités différentes. Voir Maldonat, *In Matth.*, dans Migne, *Cursus Scripturæ*, t. XXI, col. 424-426; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12ᵉ édit., t. II, p. 704, note 1; Polus, *Synopsis criticorum, Math.*, Francfort-sur-le-Mein, 1712. Voir col. 924; RAMA 4 et RAMATHA. L. HEIDET.

RAMATHA (hébreu : *hâ-Râmâtâh ;* Septante : 'Αρμαθαίμ, variante : 'Αρμαθέμ, excepté *Codex Alexandrinus :* I Reg., XXV, 1 : Ῥαμά), patrie et résidence de Samuel. — Ramatha ou *Râmâṭâh* est le nom de Râma ou *Râmâh, Râmaṭ* à l'état construit avec le *hé* (ה) final, signe du mouvement. La Vulgate transcrit *Râmâh*, de l'hébreu par Ramatha, I Reg., XIX, 19, 22, 23 (2 fois); XX, 1; XXV, 1; XXVIII, 3. La transcription grecque 'Αρμαθαίμ, équivalente de *hâ-Râmâṭaîm,* porterait à induire que cette leçon se lisait primitivement partout où se lit maintenant *Râmâṭâh,* dans le texte massorétique. Le nom de Ῥαμαθέμ (variante : Ῥαθαμείν; Vulgate : *Ramathan,* acc. de I Mach., XI, 34, et de *Ramthis* forme gréco-romaine usitée au IVᵉ siècle, probablement pour *Ramthaim,* comme Esbous, Marrous, Nemarias pour Hésébon, Marom, Nemarim (*Onomasticon*), et qui l'une et l'autre semblent bien être la Ramatha de Samuel, paraissent en même temps montrer la persistance dans l'usage du duel *Râmâṭaîm.* Ce nom devait s'écrire et se prononcer *Râmatêm,* comme Oronaïm Qariataïm, dans l'inscription de Mésa, s'écrit *Ḥoronên* ou *Ḥoronêm Qariatên*, etc., comme les Arabes bédouins prononcent tous les duels. Ainsi, il est possible et vraisemblable que Ramathaim écrit רמתם dans les anciens exemplaires soit devenu רמתה, par une erreur de transcription du scribe de la massore. Quoi qu'il en soit, l'identité de Rama et Ramatha avec Ramathaïm, indiquée déjà par la leçon constante des Septante, n'est guère contestable. Voir RAMATHAIM-SOPHIM.

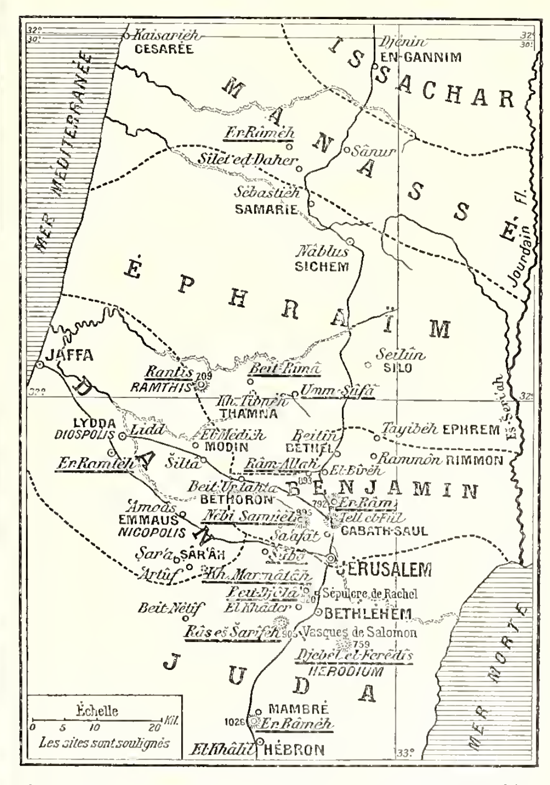
L. HEIDET.

RAMATHAÏM-SOPHIM (hébreu, I Sam., I, 1 : *hâ- Râmâṭaîm Ṣofîm*; Septante : 'Αρμαθαὶμ Σιφά; *Vaticanus :* Σειφά: *Alexandrinus :* Σωφίμ), ville d'Éphraïm, patrie d'Elcana et du prophète Samuel, son fils.

1° *Nom.* — Ramathaïm-Sophim, « les deux Rama des Sophim », se trouvant une fois seulement dans la Bible hébraïque, des critiques l'ont suspecté le fait de quelque copiste et cru Ramatha le véritable nom. La leçon 'Αρμαθαίμ des Septante semble plutôt, voir RAMATHA, indiquer le contraire. Ramathaïm était employé pour désigner la localité en général et Rama la partie particulière où étaient les *naïoth* et où Samuel avait fixé son habitation au milieu des prophètes. Sophim est apposé comme déterminatif pour distinguer ce Rama des nombreuses autres. Ce nom a été interprété différemment. Pour le Targum de Jonathan c'est la « Ramatha des disciples des prophètes », pour la version syriaque c'est « la colline des vedettes », la version arabe y voit « la hauteur de l'exploration ». On admet plus généralement qu'il faut entendre : « la double Rama des Suphites » ou « des fils de Suph » dont descendait Elcana et dont la région était appelée du nom de leur père « la terre de Suph. » I Reg., I, 1; I Par., VI, 35; I Reg., IX, 5. Cf. Polus, *Synopsis criticorum*,

Francfort-sur-le-Main, in-f°, 1712, t. I, col. 1152.

2° *Identifications diverses.* — Plus de douze localités ont été proposées pour être identifiées avec la patrie de Samuel (fig. 213). — Elle se trouverait « dans la montagne d'Ephraïm, » *mê-har Efrâim,* ou ἐν νασὶϐ Ἐφραΐμ, « dans le district (?) d'Éphraïm. selon les Septante. I Reg., I, 1. L'itinéraire de Saül, itinéraire sans doute direct, pour se rendre de Ramathaïm à Gabaa, sa patrie, suppose le tombeau de Rachel sur cette route. I Reg., x, 2. Ce monument se trouvant près de Bethléhem de Juda, selon Gen., xxxv, 16, et XLVIII, 7, il résulte de là, disent plusieurs critiques, que Ramatha, habitation de Samuel, était au sud de Gabaa et du tombeau de Rachel. De là il faut reconnaître, ajoute Gesenius, *Thesaurus,* p. 1274, que ce lieu est différent de Ramathaïm, patrie d'Elcana. Voir RAMA 4. Les autres concluent, au contraire, que la montagne d'Éphraïm de I Reg., I, 1, n'est pas différent de la région montagneuse d'Éphrata où il faut chercher Ramathaïm, c'est-à-dire de Bethléhem. Suph est en effet, disent-ils, appelé, *ibid.,* l'Éphratéen et « la terre de Suph », doit être identique au pays d'Éphrata ou Bethléhem. En conséquence, ces critiques cherchent Ramathaïm dans le territoire de Juda et aux alentours de Bethléhem. — Van de Velde, *Syria and Palestine,* in-8°, Édimbourg et Londres, t. II, p. 50, la voit dans *er-Râméh,* ruine située à trois kilomètres au nord d'Hébron et dans le voisinage de l'ancien Mambré, W. F. Birch, l'identifie avec Beit-Djâla' grand village situé à deux kilomètres à l'ouest du sépulcre de Rachel. Dans *Pal. Expl. Fund, Quarterly Statement,* 1883, p. 48-52. — C. Schick, *Ramathaïm-Sophim,* dans *Quarterly Statement,* 1898, p. 7-20, la place au moment du *Râs-eš-Šarféh* à l'ouest et au-dessus des vasques de Salomon, à six kilomètres, à l'ouest sud-ouest de Bethléhem, où sont plusieurs ruines assez considérables. — La plupart des commentateurs n'admettent pas que l'on puisse entendre « la montagne d'Éphraïm » de la contrée de Bethléhem. Si l'ethnique « Éphratéen » a été appliqué à des habitants de cette ville comme il l'a été aux Éphraïmites, et même si le nom d'Éphrata a été pris, selon quelques interprètes, pour synonyme de « la terre d'Éphraïm », celui-ci n'a jamais été employé pour indiquer un autre territoire que celui de la tribu de ce nom. La description du voyage de Saül. I Reg., IX, 3-6, qui nous montre, une seconde fois, la terre de Suph et la ville de Samuel dans « la montagne d'Éphraïm », ne permet de douter de l'authenticité de la leçon. D'autre part. l'identité de Rama ou Ramatha apparaît de la suite du récit de I Reg., I. La ville d'Elcana d'où il se rendait régulièrement à Silo, du verset 3, est bien certainement la Ramathaïm du ỳ. 1 et la Ramatha du ỳ. 19, où le même avait sa maison, où il retournait après sa visite à Silo et où naquit Samuel, est indubitablement la même ville. La leçon d'Ἀρμαθαίμ des Septante, donnant partout Ramatha pour identique à Ramathaïm, ne serait-elle pas la leçon authentique, indiquerait toujours leur sentiment, dont on ne pourrait pas ne pas tenir compte. Il faut donc admettre que Ramathaïm était réellement dans la montagne d'Éphraïm, sauf à conclure que le tombeau de Rachel, dont il est parlé dans le voyage de retour de Saül est un autre tombeau et que probablement on lisait jadis un autre nom à la place de Rachel. La situation, en Éphraïm, de Ramathaïm n'en est pas moins encore une des questions topographiques des plus controversées. — D'après le juif Benjamin de Tudèle (XIIe siècle), « Ramléh est Ramah » de Samuel. *Itinéraire,* édit. Lempereur, Leyde, 1633, p. 20. C'était l'opinion de quelques savants chrétiens de l'époque pour qui Ramléh était une variante de Rama et Ramatha. Cf. Guibert de Nogent, *Historia hierosolymitana,* VII, 1, édit. Bongars, p. 253. La plaine de Ramléh, prétend Burchard (1293), appartenait à la montagne d'Éphraïm. *Descriptio,* 2e édit. Laurent, in-4° Leipzig, 1873, p. 78. — Quelques pèlerins postérieurs au XIIIe siècle paraissent indiquer *Sôbâ,* située à 11 kilomètres à l'ouest de Jérusalem, sur une montagne élevée... C'est le sentiment défendu par Robinson qui voit dans ce nom Σειφά des Septante. *Biblical Researches,* Boston, 1841, t. II, p. 328-334. — Le rabbin Joseph Schwarz croit avoir trouvé « Rama de la montagne d'Éphraïm » dans *er-Râméh,* village situé à sept kilomètres et demi à l'ouest de *Sânur* et à neuf du nord-nord-ouest de *Sébastiéh* (Samarie). *Tebuoth ha-'Aréz,* édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 198-193. — M. Slant le voit au *Khirbet-Marmâtâ,* à un kilomètre et demi à l'est-sud-est d'*Artûf* (*ard Tûf* ou Ṣûf « la



213. — Carte des sites divers attribués à Ramathaïm-Sophim.

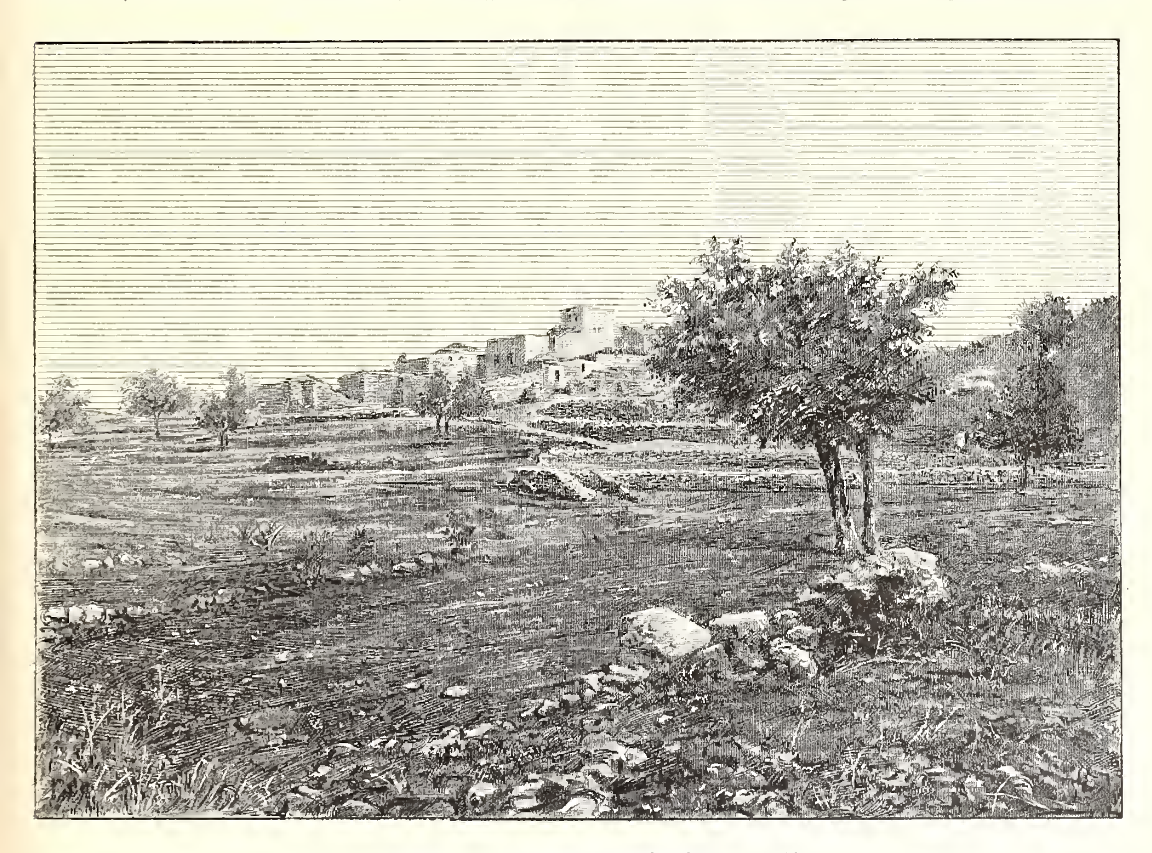
terre de Sûf »), situé à deux kilomètres au sud-est de *Sar'a. Ibid., Appendice,* p. 508-510. — S'il faut en croire Mugir ed-Din, les Juifs de son temps (1474) auraient vu la patrie de Samuel au village de *Siléh* (سيلة) du territoire de *Nâblus,* appelé par eux *Râméh.* Il y a un *Siléh* à quatre kilomètres et demi au nord de *Sébastiéh.* Cf. *Histoire de Jérusalem et d'Hébron,* édit., du Caire, 1283 (= 1866), p. 106. — M. Gaston Marmier semble chercher Ramathaïm à *Umm-Šûffa,* à six kilomètres et demi à l'est du *Khirbet-Tibnéh,* l'ancienne Thamna. *Revue des études juives,* 1894, p. 41. — MM. Guthe et Benziger l'identifient avec *Beit-Rima,* situé à trois kilomètres au nord de la ruine précédente. Voir *Wandkarte Palästina,* Leipzig (sans date). De même Buhl, *Geographie des alten Palästina,* 1896, p. 170-171. Ewald la plaçait à *Ramallah,* grand village chrétien à quinze kilomètres au nord de Jérusalem. *Geschichte des Volkes Israel,* Gœttingue, 1843-1852, t. II, p. 550. — Quelques pèlerins des siècles derniers paraissent l'identifier avec *er-Râm,* l'ancienne Rama de Benjamin. A. de Noroff croit avoir reconnu le tombeau du prophète dans une « grotte

sépulcrale » incorporée au mur de l'ancienne synagogue convertie plus tard en une église chrétienne. Dans le *Pèlerinage* de Daniel l'higoumène, Saint-Pétersbourg, in-4° 1864, p. 13 et 14, note. Cette identification est acceptée par quelques modernes. Voir Bonar, *Land of Promise,* in-8°, Londres, 1856, p. 178, 554; P. B. Meistermann, O. F. M., *Nouveau guide de Terre-Sainte,* in-8°, Paris, 1907, p. 314-315. Cette identification, comme les précédentes, se base seulement sur l'identité ou la similitude onomastique. Le P. von Hummelauer, *In lib. Samuel,* I Reg., I, 1, 1886, p. 29-31, reconnaît l'identité de Rama ou Ramatha avec Ramathaïm; il la veut cependant, comme Gesenius, au sud de Bethléhem. Selon lui, l'expression de la montagne d'Éphraïm se rapporte, non à Ramathaïm, mais à Elcana et il faudrait lire : « Il était un homme de Ramathaïm-Sophim [et cet homme était civilement de la tribu ou] de la montagne d'Éphraïm. » Le docte commentateur paraît n'avoir pas remarqué les autres passages indiquant comme nous le verrons, Ramathaïm en Éphraïm.

3° *Deux autres identifications.* — Deux localités, outre leur nom, se présentent avec d'autres titres : ce sont Nebi-Samûêl et Rantîs. — 1. *Nébi-Samûîl,* « le prophète Samuel », est un petit village de moins de cent habitants, bâti sur la montagne la plus élevée des alentours de Jérusalem, à sept kilomètres et demi de cette dernière. On y voit d'anciennes habitations et des piscines entièrement creusées dans le roc, des restes d'une enceinte restaurée à différentes époques; de belles pierres taillées dispersées çà et là et surtout une église ogivale du XIIe siècle, dont le transept sert aujourd'hui de mosquée. A l'intérieur un cénotaphe en dos d'âne, semblable à tous ceux des personnages vénérés dans l'islâm, est désigné comme celui du prophète Samuel. — Vers 530 déjà, le pèlerin Theodosius indiquait : « à cinq milles (7480 mètres) de Jérusalem Ramatha où repose Samuel. » *De Terra Sancta,* Genève, 1877, p. 71. L'église et le monastère auxquels Justinien (527-565) apporta des améliorations portaient dès lors le nom de « Saint-Samuel ». Procope, *De ædificiis,* V, IX. Il resta célèbre et vénéré chez les Arabes musulmans. Cf. *Et-Muqaddasi,* 19881, *Géographie,* édit. Goeje, Leyde, 1871, p. 188. Pendant toute la période des croisades (XIIe s. et XIIIe), les pèlerins francs et autres ne cessèrent d'aller vénérer le tombeau à Saint-Samuel de Montjoie ou Silo, souvent encore appelé de Rama et de Ramatha. A peu près toutes les relations en font mention. Les juifs ne l'eurent pas en moindre respect. R. Benjamin y mentionne, *loc. cit.,* la présence des reliques. Le savant rabbin Estôri (XIIIe siècle) désignant Nébi-Samûêl l'appelle *hâ-Râmâṭâh* et ajoute : « Là est Samuel, parce que là est sa maison. » Caftor va-Phérah, édit. Luncz, Jérusalem 1897-1999, p. 300. Les pèlerins juifs dont on connaît les récits, y vont tous vénérer le sépulcre. Cf. Carmoly, *Pèlerinages de la Terre Sainte traduits de l'hébreu,* Bruxelles, 1847, p. 130, 186, 387, 443. Une tradition si universelle et si constante est un argument en faveur de la présence à Nébi-Samûêl des restes du prophète. Or, ajoutent les auteurs qui identifient cet endroit avec Ramathaïm, d'après I Reg., XXV, 1, Samuel fut enseveli « dans sa maison à Ramatha ». Si le tombeau de Nebi-Samûêl est authentique, il faut reconnaître que là est Ramathaïm. Les deux hauteurs terminant le sommet de la montagne justifient d'ailleurs ce nom. Voir MASPHA 4, t. IV, fig. 228, col. 843. Ramathaïm, il est vrai, est indiqué dans la montagne d'Éphraïm et Nébi-Samûêl appartient au territoire de Benjamin; mais le palmier de Débora qui s'élevait entre Rama de Benjamin et Béthel était déjà dans la montagne d'Éphraïm, Jud., IV, 5, et Saül parcourant la terre de Jemini, synonyme de Benjamin (voir t. III, col. 1248), se trouvait dans la montagne d'Éphraïm. Cf. I Reg., IX, 4. Ce sentiment, qui est celui de la plupart des interprètes et géographes du XVIIe siècle et du XVIIIe, est défendu par plusieurs savants modernes, en particulier par F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre Sainte,* in-8°, Paris, 1877, p. 257, et par Victor Guérin, *Judée,* t. I, p. 362-384; d'autres palestinologues cependant croient plus juste de s'en rapporter aux témoignages d'Eusèbe et de saint Jérôme indiquant Rantîs.

Selon ces palestinologues, 1° il n'est aucunement certain que le nom de « mont Éphraïm » ait jamais été donné à la plus petite partie de la montagne de Benjamin. Le Palmier de Débora pouvait être dans la montagne d'Éphraïm s'étendant au sud de Bethel, sans qu'il soit besoin de prolonger celle-ci jusqu'à Rama et à la montagne de Nébi-Samûêl. Le Jemini qui donna son nom à la région parcourue par Saül après avoir passé par les terres de Salisa et de Salim et avant d'entrer dans la terre de Suph, est distingué, et sans doute avec raison, par les Septante, au *codex Vaticanus,* du Jemini qui pouvait donner son nom au territoire de Benjamin. Ils appellent le premier, I Reg., IX, 4, Ἰαμίν, nom de familles en diverses tribus (cf. JAMIN, t. III, col. 1115) et le second, verset 1, *ibid.* Ἰεμιναίος. La terre de Jemini, ou Jamin, dont il est ici question, était au-delà de « la terre des Chacals » (ארץ שעלים, γῆ Σεγαλίμ, *terra Salim,* de I Reg., IX, 4), identique selon toute probabilité à la terre des Chacals (ארץ שועל, collectif équivalant au pluriel, γῆ Σωγάλ, *terra Sual*) de I Reg., XIII, 17, qui paraît être aux alentours d'Éphra, ville possession d'Éphraïm; à plus forte raison lui appartenait cette terre de Jémini. — 2° La description du voyage de Saül à la recherche des ânesses de son père, tant à l'aller, I Reg., IX 3-6, qu'au retour, *ibid.,* IX, 26-X, 74, indique une longue course, tandis que *Nébi-Samûîl* est à cinq kilomètres seulement du site où l'on doit placer Gabaa de Saül. Le mot de Samuel, *ibid.,* X, 2 : Vous trouverez deux hommes sur la *frontière de Benjamin,* indique bien que Ramatha était en dehors de cette frontière. — 3° La ville de Ramathem (Vulgate : *Ramatha*) de I Mach., XI, 34, est, selon toutes les probabilités, identique à Ramathaïm. Or, la Samarie, à laquelle elle appartenait, était tout entière formée du territoire d'Éphraïm. De ces indices ne faut-il pas conclure que Ramathaïm doit être cherchée ailleurs qu'à *Nébi-Samûîl* et que le sépulcre qu'on y vénère est, non le tombeau primitif du prophète, mais un monument où ses restes furent transférés d'ailleurs? C'est ce que l'on disait au XIIe siècle. Selon le témoignage de Benjamin de Tudèle, en 1173, les chrétiens avaient trouvé à Ramatha, à côté de la synagogue des Juifs, le tombeau de Samuel et avaient transporté les reliques du prophète à Silo, c'est-à-dire à *Nebi-Samûîl,* où ils construisirent une grande église. Ce rabbin, il est vrai, attribue cette invention aux Francs, à leur arrivée en 1099, et la place à Ramléh, tenue par lui pour Ramatha; mais elle doit être attribuée, sans doute, aux Byzantins et reportée au temps d'Arcadius (395-408), époque où, selon saint Jérôme, *Cont. Vigilant.,* 5, t. XXIII, col. 343, une partie des ossements du prophète furent transportés en Thrace. — Ce Père et Eusèbe attestent indirectement qu'il ne peut en être autrement, quand ils indiquent qu'Arimathie ou Armathem, patrie d'Elcana et de Samuel, est la localité appelée de leur temps Ramthis, certainement différente du Nébi-Samuel actuel. D'après ces Pères, *Remphis, Remphitis* dans le monument de Leyde, *Remphtis* dans d'autres manuscrits, était de leur temps généralement reconnue pour l'Arimathie évangélique et pour l'Armathem-Sophim des Septante, patrie de Samuel. *Onomasticon,* aux mots *Ruma* et *Armathem-Sophim,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 60-61, 316, 317; éd. E. Klostermann, Leipzig, 1904, p. 32-33, 144. Elle est située « près » (πλησίον, *juxta*)

de Diospolis (Lydda) ou « dans le territoire, » ἐν ὁρίοις, *in finibus,* de cette ville. Saint Jérôme ajoute qu'elle appartient à la Thamnitique, *in regione Thamniticâ.* Les mots « dans le territoire, près de » ne peuvent pas être entendus dans le sens restreint que nous leur donnons. Ainsi, avec les mêmes expressions, ils nous indiquent Remmon à *quinze milles,* ou 22 kilomètres et demi au nord d'Ælia, *ibid.,* p. 314 et 315, et Bethsarisa également à *quinze milles* au nord de Diospolis et aussi dans la Thamnitique. *Ibid.,* p. 94, 95. Par ce dernier passage, nous constatons que la Thamnitique était au nord de la Diospolitaine ou toparchie de Lydda. Au XIIe siècle, les *Assises de Jérusalem,* ch. 267, édit. Beugnot, Paris, 1841, t. I, p. 417, nomment un Rantis où, parmi les suffragants de l'archevêque de Lydda, est un abbé de Saint-Joseph d'Arimathie. Ce *Rantis,* est, à n'en pas douter, le *Remphtis* du IVe siècle et le *Rantis* ou *Rentis* (fig. 214) que l'on trouve aujourd'hui à moins de quinze kilomètres (environ dix milles romains), au nord-est de Lydda, à huit kilomètres à l'ouest-nord-ouest de *Tibnah,* l'ancienne Thamna, qui donnait son nom à la Thamnitique, et à quarante kilomètres au nord-ouest de Jérusalem. Le nom de Rantis permet de croire que la vraie leçon d'Eusèbe était Ramphtis, forme grecque pour Ramthis, comme Ramphta pour Ramtha, était donnée, au IVe siècle, à Bétharan de Gad. Ramthis ne diffère au fond de Ramathaïm que par la transformation de la finale en *s,* modification fréquente, dans les noms hébreux, à l'époque gréco-romaine. On ne peut douter que le témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme, à une époque où l'on savait où se trouvait le tombeau de Samuel, ne soit l'expression de la tradition locale du pays. — Rentis est un village d'environ 150 habitants musulmans, s'élevant sur un des derniers centreforts des monts d'Éphraïm, du côté de l'ouest. Il occupe une partie seulement d'un plateau assez spacieux, sur lequel se rencontrent de nombreuses bouches de citernes antiques, et terminant une première hauteur de 209 mètres d'altitude; celle-ci est dominée par un ressaut de la montagne formant une seconde hauteur couronnée d'un plateau plus vaste que le premier et toute plantée d'oliviers. Dans l'intérieur du village, se remarquent les restes de deux églises paraissant de l'époque byzantine; plusieurs pans de murs engagés dans des constructions modernes, par leur appareil, et de nombreuses pierres taillées dispersées dénotent le même âge. Sur le plateau supérieur on rencontre divers débris d'anciennes constructions, parmi lesquels des fragments d'une belle mosaïque. Les flancs de la colline recèlent un certain nombre de grottes sépulcrales anciennes. — Depuis trente ans, ceux qui, à Jérusalem, se sont occupés particulièrement de la topographie biblique, admettent plus communément que Rentis est la localité correspondant le mieux aux données de la Bible et de l'histoire.



214. — Rantis. D'après une photographie de M. L. Heidet.

Histoire. — Ramathaïm avait été sinon fondée du moins occupée par une colonie de lévites de la famille de Suph, dont descendait Elcana père de Samuel. I Reg., I, 1. C'est là que naquit le prophète et il y fut élevé jusqu'au temps de son sevrage où il fut conduit à Silo pour être présenté au grand-prêtre. I Reg., I, 2-28. Il paraît être revenu en sa patrie après la mort de Héli et la prise de l'arche par les Philistins, et il y résida jusqu'à sa mort. Le don de prophétie dont il était gratifié attira à Ramathaïm une multitude de gens qui venaient le consulter. C'est ce qui engagea Saül, cherchant ses ânesses, à y venir aussi. Déjà Samuel avait été reconnu juge d'Israël et peu de temps auparavant

les anciens du peuple étaient venus le trouver pour lui demander un roi. Le prophète avait élevé un autel au Seigneur près de la ville. Jud., VII, 17; VIII, 41; IX, 6-10. Il sortait de la ville pour « *monter* » au *bâmâh,* où il devait offrir un sacrifice, quand Saül se présenta à lui. Il invita le fils de Cis « à y monter avant lui » et à assister au festin qu'il y donnait; « ils *descendirent* » de là pour passer la nuit sur la terrasse de la maison du prophète. Le lendemain matin, celui-ci accompagna Saül en dehors de la ville, le sacra et lui donna rendez-vous à Galgala. I Reg., IX, 11-X, 8. Toutes les assemblées générales de la nation, Samuel les tenait à Galgala, Béthel et Maspha. I Reg., VIII, 16. [Ramathaïm située loin de la ligne de faîte des montagnes habitée par Israël par où passait la route des communications entre les tribus et dont elle était encore séparée des vallées profondes et escarpées, était d'un abord trop difficile pour y convoquer le peuple.] — Saül revint à Ramathaïm de longues années après. Il poursuivait alors David de sa jalousie et de sa haine. Celui-ci s'y était enfui près de Samuel, et les deux se trouvaient aux *Naïoth*, du Râmâh supérieur sans doute, où Samuel semble avoir groupé une école de prophètes autour de l'autel de Jéhovah où il sacrifiait. Cf. I Reg., XIX, 18-24. David s'en échappa y laissant Saül qui y passa la journée et la nuit suivante « prophétisant », XX, 1. Samuel y mourut peu d'années après et y « fut enseveli dans sa maison, » c'est-à-dire en son domaine, par tout Israël qui vint assister à ses funérailles, XX, 1. — Ramathaïm, qui appartenait à Éphraïm, resta au royaume schismatique d'Israël et puis au territoire des Cuthéens ou Samaritains. Jonathas Machabée en obtint la séparation, et, avec Lydda et Éphrem, la réunit à la Judée, car il n'y a point de raison de douter que Ramathem, I Mach., XI, 34 (Vulgate : *Ramatha*) ne soit Ramathaïm. Devenue ainsi « ville des Juifs », πόλις τῶν Ἰουδαίων, et connue dans les Évangiles sous le nom d'Arimathie, elle fut, au témoignage d'Eusèbe, de saint Jérôme et généralement de tout le peuple de Palestine, la patrie de Joseph qui ensevelit le Seigneur dans son propre sépulcre. Voir ARIMATHIE, t. I, p. 958. — Ramathaïm était trop en dehors des chemins suivis par les pèlerins pour avoir été fréquentée par eux; on la leur indiquait comme située dans une région presque inabordable. « D'Ælia (Jérusalem), jusqu'à la ville de Samuel, située vers le nord et appelée Ramathas, la contrée est rocheuse et escarpée; on y peut voir des régions et des vallées couvertes de broussailles épineuses, s'étendant ainsi jusqu'au district de la Thamnitique », disait, vers 670, Arculfe qui ne paraît pas l'avoir visitée non plus. Adamnan, *De locis sanctis*, I, XX, t. LXXXVIII, col. 790. C'est sans doute pour permettre aux pèlerins de satisfaire leur dévotion et de vénérer les reliques du grand prophète, que l'on transporta ses ossements sur la montagne voisine de Jérusalem qui prit son nom.

Outre les auteurs et les ouvrages déjà indiqués, on peut consulter encore : Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ,* l. VI, § V, cap. V et VI; cf. § I, cap. II, in-f°, Anvers, 1639, p. 6-8; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* in-4°, Londres, 1882, t. II, p. 286-287; t. III, p. 12-13; *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1879, p. 130-131, 170-172; 1883, p. 110-112, 156-159, 183-184; 1884, p. 51-54, 144; A. R. Conder, *Tent-Work in Palestine,* in-8°, Londres, 1885, p. 256-257; Fr. Liévin de Hamm, *Guide indicateur de la Terre Sainte,* 3e édit., Jérusalem, 1887, t. II, p. 264-266.

L. HEIDET.

RAMATHEM (Ῥαμαθέμ), ville de la Samarie réunie avec son district (νομός), à la Judée sous Jonathas Machabée. I Mach., XI, 28, 34; cf. X, 30. Ce nom est sans doute identique à Ἀραμαθέμ ou Ἀραμαθαΐμ sans la transcription de l'article hébreu. La Vulgate l'a transcrit *Ramatha,* car la finale *n* paraît, comme pour Lydda, le signe de l'accusatif. Le traducteur semble aussi l'identifier avec Ramatha identique, dans la traduction, avec Ramathaïm-Sophim, comme l'est dans les Septante Ἀραμαθέμ et Ἀραμαθαΐμ. La situation de Ῥαμαθέμ indiquée par l'historique de ce passage dans la partie méridionale de la Samarie voisine de la Judée, autorise à croire que cette localité n'est pas différente de la Ramthis d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, p. 317, qu'il faut chercher dans la même région, et qu'ils identifient avec Ramathaïm patrie de Samuel. L'intérêt que Jonathas semble attacher à l'indépendance et à la possession de Ramathem se comprend si elle était la ville du prophète et gardait ses cendres et ce fait est loin d'infirmer l'assertion de l'*Onomasticon,* et l'identité de Ramathem avec Ramathaïm-Sophim et Ramthis. Son territoire est situé entre Lydda et Éphrem et plus au nord, et Jonathas ne pouvait l'avoir sans posséder aussi ceux de ces deux dernières villes. Voir RAMATHAÏM-SOPHIM.

L. HEIDET.

RAMATHLÉCHI (hébreu : *Râmaṭ-Léḥi.* Les Septante traduisent le nom : Ἀναίρεσις σιαγόνος, enlèvement de la mâchoire, sans le transcrire; la Vulgate après l'avoir transcrit ajoute : *quod interpretatur elevatio maxillæ*), localité où Samson frappa mille Philistins, avec une mâchoire d'âne. Jud., XV, 17. Voir LÉCHI, t. IV, col. 145. L. HEIDET.

RAMATH-MASPHÉ (hébreu : *Râmaṭam-Miṣpéh; Alexandrinus :* Ῥαμώ; Vulgate : *Ramoth*). Jos., XIII, 26. Voir RAMOTH-MASPHÉ.

RAMATH-NÉGÉB (hébreu :*Râ'mâṭ-Nĕ'géb,* « *Râ'mah* du Midi »; Vulgate : *Ramath contra australem plagam;* le vocable est ajouté comme complément d'un autre nom de localité *Baalath Beer*). Voir BAALATH BÉER RAMOTH, t. I, col. 1324. C'est, semble-t-il, le lieu appelé I Sam. (Reg.), XXX, 23, *Ramoth-Négéb.* Voir ce nom.

RAMBAN, surnom de Nachmanide. Voir NACHMANIDE, t. IV, col. 1455.

RAME, voir RAMEUR, col. 959.

RAMEAU (hébreu : *dâlyôṭ, zaîṭ, 'âbôṭ, 'ânâf, śôk, zemôrâh;* chaldéen : *'ânâf;* Septante : κλάδος, κλῆμα, φύλλον; Vulgate : *ramus, ramusculus, palmes*), branche d'arbre ou de végétal quelconque. L'hébreu a encore d'autres termes qui ne sont guère employés qu'une fois : *ḥôṭér,* Is., XI, 1; *kipâh,* Job, XV, 32; *mattéh,* Ezech., XIX, 11, 14; *néṣér,* Is., XIV, 19; *sâr,* Jer., II, 21; *sansinnim,* Cant., VII, 9; *se'apâh,* Ezech., XXXI, 6, 8; *sar'âpah,* Ezech., XXXI, 5; *šibbélet,* Zach., IV, 12. Le verbe *sê'êf* veut dire « couper des branches », Is., X, 33.

1° *Au sens propre.* — 1. La colombe revient dans l'Arche après le déluge en portant un rameau d'olivier. Gen., VIII, 11. Les explorateurs envoyés par Moïse dans le pays de Chanaan en rapportent une gigantesque branche de vigne avec son raisin. Num., XIII, 24. Pour faire périr les habitants de la tour de Sichem, réfugiés dans la forteresse du dieu Bérith, Abimélech coupa une branche d'arbre et dit à tout le peuple qui le suivait d'en faire autant. Toutes ces branches furent placées contre la forteresse, on y mit le feu et ceux qui s'étaient réfugiés à l'intérieur trouvèrent la mort. Jud., IX, 48, 49. Les oiseaux habitent dans les branches d'arbres et y font entendre leurs chants. Sap., XVII, 17; Matth., XIII, 32; Marc., IV, 32; Luc., XIII, 19. A l'approche de l'été, les rameaux du figuier deviennent tendres et poussent des feuilles. Matth., XXIV, 32; Marc., XIII, 28. Dépouillés de leur écorce par les sauterelles, les rameaux du

figuier deviennent tout blancs. Joe., I, 7. — 2. La loi prescrivait aux Israélites, pour la fête des Tabernacles, de prendre des branches de palmiers et des rameaux d'arbres touffus; puis, pendant sept jours, ils devaient habiter sous des huttes de feuillage. Lev., 40, 42. Sous Judas Machabée, les Juifs fidèles, après avoir passé une fête des Tabernacles dans les montagnes, suppléèrent ensuite à la solennité omise, en portant des rameaux verts et des palmes, et en chantant la gloire du Seigneur. II Mach., X, 7. Sur le rameau qu'on portait à son nez dans certains cultes idolâtriques, Ezech., VIII, 17, voir NEZ, t. IV, col. 1612. — 3. Pour décerner le triomphe à quelqu'un, on prenait en mains des rameaux de palmiers en lui faisant cortège. Ainsi fit-on pour Simon Machabée, I Mach., XIII, 51, et plus tard pour Notre-Seigneur à son entrée dans Jérusalem. Matth., XXI, 8; Joa., XII, 13.

2° *Au sens figuré.* — 1. Jacob, dans sa prophétie sur ses douze fils, dit de Joseph, Gen., XLIX, 22 :

> Joseph est le rejeton d'un arbre fertile,
> Rejeton d'un arbre fertile au bord d'une source;
> Ses branches s'élancent au-dessus de la muraille.

Le rejeton, bien arrosé et abrité par une muraille, pousse si vigoureusement qu'il envoie ses branches par dessus cette muraille. C'est l'image de la tribu de Joseph, établie à Sichem et dans le pays fertile qui l'environne. Les branches sont ici appelées *bânôt*, « filles » du rejeton. Les Septante ont rendu autrement le dernier vers : « Mon jeune fils, reviens à moi. » La Vulgate l'a traduit servilement : « Les filles ont couru sur la muraille. » Cette traduction, étant donnée celle du vers précédent, prête à un sens fort différent de celui que présente l'hébreu. Ce dernier est d'ailleurs beaucoup plus naturel. — La sagesse étend aussi, comme un térébinthe, ses rameaux de gloire et de grâce, et heureux qui s'y abrite. Eccli., XIV, 26; XXIV, 22. — Israël est la vigne du Seigneur, dont les branches dépassent les cèdres et s'étendent jusqu'à la mer. Ps. LXXX (LXXIX), 11, 12. — Les méchants semblent prospérer et pousser des rameaux; mais ces rameaux ne verdissent pas, Job, XV, 32, ils sont brisés encore tendres, Sap., IV, 4, ils ne portent pas de fruits, Eccli., XXIII, 35, et ne se multiplient pas. Eccli., XL, 15. — 2. Les prophètes empruntent de nombreuses comparaisons aux rameaux. Le Messie est un rameau qui sortira de Jessé. Is., XI, 1. Jéhovah abattra Assur comme on abat avec fracas la ramure des arbres. Is., X, 33. Babylone sera mise de côté comme un rameau méprisé. Is., XIV, 19. L'Éthiopie, sous la vengeance de Dieu, sera comme une vigne dont on coupe les pampres à coups de hache. Is., XVIII, 5. Atteint lui-même, Israël deviendra comme un olivier qui n'a plus que quatre ou cinq olives à ses branches. Is., XVII, 6. — Israël, la vigne du Seigneur, n'a donné que des rameaux bâtards. Jer., II, 21. Juda était un olivier verdoyant; à cause de son infidélité, Jéhovah y met le feu et ses rameaux sont brisés. Jer., XI, 16. — Dans Ézéchiel, les rameaux de cèdre, XVII, 6, 22; XXXI, 5-14, et de vigne, XVII, 8, 23; XIX, 11, 14; XXXI, 3, figurent le peuple de Dieu et sa destinée. Après la restauration, les montagnes d'Israël pousseront leurs rameaux et porteront leur fruit, c'est à dire redeviendront fertiles comme auparavant. Ezech., XXVI, 8, 9. Le prophète accuse les hommes de Juda de se livrer à l'idolâtrie et de « porter le rameau à leur nez ». Ezech., IX, 17. Chez les Perses, quand on offrait un sacrifice, on dressait les morceaux de la victime sur de la verdure, comme pour les offrir aux dieux. « L'emplacement du sacrifice est orné d'une jonchée ou d'un coussin d'herbes qui est censé le siège de la divinité : en védique, c'est le *barhis*; dans l'Avesta, le *baresman.* » Oldenberg, *La religion du Véda,* trad. Henry, Paris, 1903, p. 26. Plus tard, on remplaça la jonchée de verdure par un simple bouquet de tiges, en même temps qu'on se plaçait un voile devant la bouche. Il se pourrait que le prophète, qui écrivait en Babylonie, fît allusion à cet usage, et que le rameau porté au nez et devant la bouche dérivât du *baresman.* — Au temps de sa prospérité, Nabuchodonosor ressemblait à un arbre puissant, abritant les oiseaux sur ses branches. Dan., IV, 9, 11, 18. — Dans une de ses visions, Zacharie, IV, 11, 12, voit deux rameaux d'olivier symboliques. — 3. Notre-Seigneur compare son disciple fidèle au rameau de vigne qui ne porte du fruit que s'il est uni au cep; le rameau qui ne porte pas de fruit doit être rejeté, puis mis au feu où il brûlera. Joa., XV, 2-6. Ce rameau est l'image de l'âme chrétienne, qui ne vit de la vie surnaturelle et ne porte des fruits de vertu que si elle est intimement unie à Jésus-Christ par la charité. En dehors de cette union, il n'y a que stérilité, sécheresse et perte éternelle. — 4. D'après saint Paul, Israël a été planté par Dieu qui a fait de lui une racine sainte. Parmi les branches qui ont poussé sur cette racine, plusieurs ont été retranchées; ce sont les Juifs incrédules à l'Évangile. A leur place, d'autres branches ont été greffées sur la racine et ont participé à sa sanctification : ce sont les gentils convertis à la foi. Rom., XI, 16-21. H. LESÊTRE.

RAMESSÈS (hébreu : *Raʿmsês;* Septante : Ῥαμεσσῆ), nom, dans l'Écriture, d'un pharaon, d'une ville et d'un district. Pour le pharaon persécuteur des Hébreux et constructeur de la ville de Ramessès, voir RAMSÈS.

1. RAMESSÈS, ville d'Égypte. — 1° A plusieurs reprises les textes égyptiens mentionnent Ramsès comme nom de ville ou de résidence. C'est d'abord la *Grande Inscription d'Abydos,* lig. 29. Ramsès II vient de célébrer à Thèbes les fêtes de son père Amon; il redescend le fleuve vers « la demeure de Ramsès, la grande de la victoire (ou de la force) » : , *per Ramessu aā nekht,* marquant par là le but extrême de son voyage, bien qu'en passant il doive visiter Abydos. A en juger par un autre passage du même texte, lig. 93 Ramsès II fit graver l'inscription d'Abydos quand déjà il avait mené plusieurs campagnes en Asie où l'avait suivi l'assistance de son père divinisé. « Ramsès-Grande-de-la-Victoire » est donc antérieure à l'an XXI. Elle est décrite au *Papyrus Anastasi III,* pl. III, lig. 1-9; Bâtie « d'après les plans de Thèbes, » avec des greniers, des jardins, il y fait bon vivre. « Les riverains de la mer lui apportent en hommage des congres et des poissons, et lui paient le tribut de leurs marais. Les habitants se mettent en vêtement de fête chaque jour, de l'huile parfumée sur leurs têtes, et des perruques neuves; ils se tiennent à leur porte, leurs mains chargées de bouquets, de rameaux verts du village de Pihâthor, de guirlandes de Pahor, le jour que le Pharaon fait son entrée. » Maspero, *Hist. ancienne,* t. II, p. 288-289. Et au *Papyrus Anastasi II,* pl. I, lig. 2-5, et IV, pl. VI, lig. 1-5 : « La résidence que la Majesté a bâtie pour elle se nomme Grande-de-la-Victoire. Elle s'étend entre le Zahi (Phénicie) et l'Égypte... Amon y demeure au midi dans le temple de Soutek, Astarté au soleil couchant, Bouto au nord. » Cf. *Papyrus de Leide,* I, 348. Les dieux locaux sont ici Amon associé avec Set, Astarté et Ouadjit ou Bouto qui semblent désigner la région de Tanis. De même, le nom géographique de Pahor a son correspondant dans le « Canal d'Horus », *she-Hor,* qui appartenait au XIV° nome dont Tanis était la capitale. Brugsch, *Dictionnaire géographique de l'Égypte ancienne,* 1879, p. 416. Cf. J. de Rougé, *Géographie ancienne de la Basse-Égypte,* 1891, p. 93. L'expression « entre le Zahi et l'Égypte » se com-

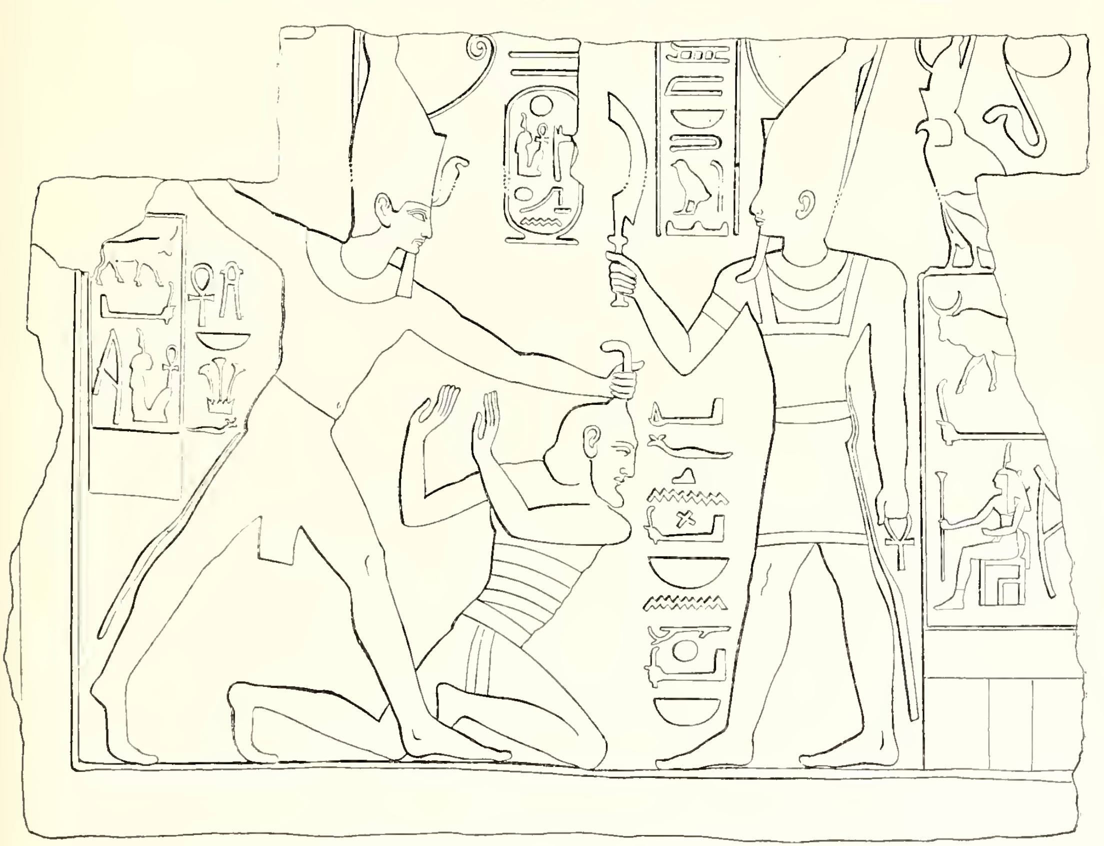
prend très bien de Tanis. C'est de Tanis, porte orientale de l'Égypte, que partit Ramsès II pour la campagne de l'an V contre les Héthéens. *Poème de Pantaour,* lig. 9. Seti Ier avait fait de même dans sa première campagne. Lepsius, *Denkmäler,* III, pl. 126. L'inscription d'un certain *Zaho,* dont la statue a été retrouvée à Tanis, établirait que la Ramsès en question conserva longtemps son nom. Zaho était à l'époque ptolémaïque ou romaine nomarque du XIVe nome et « prêtre d'Amon-Ramsès dans Per-Ramsès » [hiéroglyphes] *neter-ḥen-amen ramsès en per-ramessès,* à moins que Per-Ramessès ne désigne simplement le temple élevé par ce pharaon à Tanis. Cf. de Rougé, *loc. cit.,* p. 93-94. C'est à l'appui de ces textes et en y pliant d'autres textes que Brugsch, *loc. cit.,* et *La sortie des Hébreux de l'Égypte et les monuments égyptiens,* 1874, en vint à placer la Ramsès biblique à Tanis et à imaginer un Exode par le lac Sirbon.

2o Brugsch allait trop loin. Tout au plus pouvait-il conclure que Tanis ou une ville de son voisinage immédiat avait porté le nom de Ramsès. Mais d'autres Ramsès avaient pu exister. Une stèle découverte à Tell Rotab, Petrie, *Hyksos and Israelites cities,* 1906, pl. XXXII et p. 31, glorifie en effet Ramsès II « d'élever *des cités* à son nom pour l'éternité : » [hiéroglyphes], *ked m dmiou her ran-f r zeta.* L'indication d'une de ces cités, bien différente de celle de la région de Tanis, nous est fournie par le texte du *Traité avec les Hittites,* lig. 2 : « En ce jour (le 21 de Tybi, an XXI), Sa Majesté se trouvait dans la ville de Ramsès-Miamon, accomplissant les ordres de son père Amon-Râ-Armachis-Atum, seigneur des deux terres d'Héliopolis, l'Amon-de-Ramsès-Miamon, le Ptah de Ramsès-Miamon et Set. » C'est là que le messager de Khétasar lui remit la tablette d'argent contenant le traité. On voit qu'ici les dieux officiels de la ville sont les dieux de l'ouadi Toumilat, où Tum d'Héliopolis était le dieu principal, et que, par suite, cette ville, qui n'est pas la « Grande-de-la-Victoire », doit être cherchée dans cette dernière région. Est-ce à la Ramsès de l'ouadi Toumilat ou à celle de Tanis que fait allusion un texte d'Ibsamboul, Naville, *Le décret de Ptah Totunen en faveur de Ramsès II et de Ramsès III,* lig. 16, dans *Transactions of the Society of biblical Archaeology,* t. VII, 1882, p. 124, on ne saurait le décider, Tanis et l'ouadi Toumilat, l'une au nord, l'autre au sud, étant également situés sur la ligne de la frontière orientale de l'Égypte. « Tu as construit, dit Ptah à Ramsès II, une auguste résidence pour affermir les frontières des deux terres : Demeure de Ramsès-Miamon donnant la vie; elle est solide sur la terre comme les quatre piliers du ciel... » Au *Papyrus Harris,* pl. LX, lig. 2, LXII *a,* lig. 3, où Ramsès III parle de la résidence qu'il a élevée dans « la ville de Ramsès (II)-Miamon, » il est plus probable qu'il s'agit de la Ramsès de l'ouadi Toumilat. Il nomme en effet Ramsès entre Baïlos et Athribis qui appartiennent à ce district. Naville, *Goshen and the shrine of Saft el-Henneh,* p. 20. Si maintenant nous consultons la Bible, nous voyons que les Israélites furent fixés dans la terre de Ramsès. Gen., XLVII, 11. Moïse donnant à cette région le nom qu'elle portait de son temps. Or, la terre de Ramsès est identique à la terre de Gessen, ou du moins approximativement la même chose. Voir GESSEN, t. III, col. 218; Naville, *loc. cit.,* p. 11-20, surtout p. 20 où l'auteur se résume. C'est là que les Hébreux bâtirent Phithom. Voir PHITHOM, col. 323-327. C'est là aussi qu'ils durent bâtir la Ramsès biblique, et non à Tanis située à cinquante kilomètres environ de l'ouadi Toumilat, bien au delà de la branche pélusiaque. Le récit de Moïse est donc d'accord avec la seconde catégorie des textes égyptiens pour situer une Ramsès dans l'ouadi Toumilat.

3o Tournés vers la Terre Promise, les Hébreux partent de Ramessès. Leur première station est à Socoth dans la région de Phithom. Exod., XII, 37; Num., XXXIII, 3-5. Voir PHITHOM, col. 325. Ramessès doit donc être cherchée à l'ouest et dans un rayon très rapproché de Phithom ou *Tell el-Maskhouta.* Or, dans cette direction, deux sites seulement portent des ruines anciennes : *Sehugafiéh* et *Tell Rotab,* tous deux sur la rive droite du canal, comme Phithom. Le premier site, le plus éloigné de Phithom (vingt-cinq kilomètres environ), à la hauteur et au sud de *Tell el-Kébir,* ne présente sur une largeur d'un kilomètre et une longueur de deux que des débris d'époque romaine. M. Naville, *The Storecity of Pithom,* 4e édit., 1903, p. 36, est tenté d'y voir la station de Thou ou Thohu de l'*Itinéraire,* édit. Wessling, p. 170. Le deuxième site, à huit kilomètres environ de Phithom, proche des traces du canal antique, présentait en 1885 le même aspect que la butte de *Tell el-Maskhouta* avant 1883. Dans l'espoir d'y trouver Ramessès, Naville se mit à l'œuvre. Mais un fragment de grès et un scarabée seulement lui fournirent le nom de Ramsès II. Sa conclusion fut que *Tell Rotab* n'avait dû être qu'une des stations militaires échelonnées à l'époque romaine le long du canal. Il inclina à chercher Ramessès du côté de *Saft el Hennêh* identifié par lui avec Phacusa. *Goshen,* p. 24-25. En 1906, Pétrie reprit les fouilles au même point. Le résultat fut que, loin d'être un camp romain, le site était le plus ancien de ceux connus à l'est de Zagazig. Poteries de l'Ancien Empire, scarabées de la IXe à la XIIe dynastie, plus de quatre mètres de ruines au-dessous des constructions de la XVIIIe et XIXe dynastie, tout dénotait avec évidence une ville très ancienne et très importante. Petrie, *Hyksos and Israelites Cities,* p. 28. Dans la pensée que Ramsès II avait dû utiliser une place sacrée remontant si haut dans l'antiquité, M. Petrie rechercha d'abord le temple. Il s'attaqua donc au côté est des ruines. La masse des débris s'y élevait moins haut que partout ailleurs, et l'on sait que d'ordinaire c'est à cet endroit que se trouve le temple, tandis que le corps principal de la butte marque l'emplacement de la ville. Après un long travail, une moitié de la façade du temple sortit au jour. Les blocs descellés, mais non brisés, en gisaient à terre prêts à être utilisés comme matériaux de construction. Petrie, *loc. cit.,* p. 29. Ramsès II y est représenté (fig. 215) brandissant la massue au-dessus de la tête d'un Sémite qu'il a saisi par les cheveux. Devant lui et lui offrant la *harpé* se tient le dieu « Tum d'Héliopolis, maître de Thukut. » Cette scène était à gauche du spectateur. A droite existait un tableau semblable, mais le sacrifice humain s'accomplissait devant Set, comme l'ont révélé les blocs retrouvés de la partie supérieure. Petrie, *loc. cit.,* pl. XXIX, XXX et p. 31. Une stèle de granit rouge nous dit que Ramsès a pourchassé les Bédouins jusque dans leurs montagnes, « pillant leurs forteresses, massacrant leurs faces » et « qu'il a bâti des villes à son nom pour l'éternité. » Petrie, *loc. cit.,* pl. XXVIII, XXXII. Un groupe de granit rouge où toute écriture a disparu, rongé qu'il est dans sa partie supérieure et brisé à sa partie inférieure, représente certainement, selon Petrie, pl. XXXII et p. 31, le dieu Tum et Ramsès II. Ramsès III aussi travailla au temple, comme le prouve un fragment, pl. XXXI, qui nous a conservé de lui un fin portrait. De plus, il enferma le sanctuaire dans un nouveau mur, plus fort, plus développé, dont la porte était flanquée de bastions en briques massives. Pl. XXXV. Au coin sud-est de cette enceinte se sont retrouvés les dépôts de fondation. De l'ensemble de ces découvertes, Petrie, *loc. cit.,* p. 2, 31, conclut que le site de *Tell Rotab* remplit toutes les conditions pour qu'on puisse

y reconnaître la Ramessès biblique, la ville sœur de Phithom, toutes les deux bâties par les Hébreux. Ramsès II y avait son temple. La stèle de granit rouge, par l'allusion aux villes bâties à son nom, suggère que nous sommes en présence d'une de ces villes, c'est-à-dire de *Ra'amsès*. Le groupe de Tum et de Ramsès II est probablement celui que sainte Silvie vit encore debout vers 385 : *Nunc ibi* (au site qu'on lui indiqua comme étant celui de Ramsès) *nihil aliud est, nisi tantum unus lapis ingens thebeus in quo sunt duæ statuæ excisæ, ingentes, quas dicunt esse sanctorum hominum, id est Moysi et Aaron. Itinera hierosolymitana sæculi* IV-VIII, dans *Corpus scriptorum ecclesiasticorum* *latinorum*, t. XXXVIII, Vienne, 1898, p. 48. A son tour, nous l'avons vu, Ramsès III s'occupa de cette localité et justement, dans un texte de son prédécesseur qu'il s'appropria et fit graver à Médinet Habou, Ptah le glorifie d'avoir « construit une résidence grande et magnifique pour affermir les frontières de l'Égypte, la ville de Ramsès, le grand trésor de l'Égypte... » Le dieu ajoute : « Ta Majesté est établie dans le palais, *j'y ai bâti une enceinte* qui est ma demeure... » Naville, *Le décret de Ptah Totunen, loc. cit.*, lig. 23, qui répond à la lig. 16 du texte de Ramsès II, texte qu'elle précise peut-être, nous permettant de l'appliquer à *Tell Rotab*. Là viendrait aussi un autre texte, *Papyrus Harris*, pl. LX, lig. 2, où Ramsès III dit : « J'ai élevé un grand temple, travaillant à l'agrandir, dans la demeure de Soutek de Ramsès-Miamon. » Il faut l'avouer, toutes ces preuves restent fragiles : les textes de Ramsès III ne s'imposent pas absolument pour *Tell Rotab;* ceux de Ramsès II pourraient se lire dans n'importe quel point de l'ouadi restauré par lui ; à *Tell Rotab* nulle part jusqu'ici ne s'est rencontré le nom de Per-Ramsès, ni aucun vestige de greniers. Petrie, *loc. cit.*, p. 31, nous dit bien que sur un montant de porte tombale, remployé plus tard dans une construction de la ville, se lit l'inscription d'un préposé aux greniers. Mais le mot qu'il traduit par « greniers » est visiblement, d'après la pl. XXXI : [hiéroglyphes], *Khast*, « terres frontières, désert, pays étranger », et non [hiéroglyphes], *shenut*, « greniers ». Nous n'avons là qu'un surintendant des frontières. Toutefois, en acceptant, d'un côté, qu'aucun autre site non identifié à l'ouest de Phithom ne renferme de monuments de Ramsès II ; étant donné, de l'autre, que *Tell Rotab* est au voisinage de Phithom, que la première station des Hébreux est dans la région de Socoth ou *Thukut*, quelque part entre *Tell el Maskhouta* et le lac Timsah, *Tell Rotab* demeure l'emplacement le plus probable de la Ramessès biblique.

G. LAGIER.



215. — Ramsès II terrasse un Sémite devant le dieu Tum.

2. RAMESSÈS, district d'Égypte. La région qui est appelée Gessen, Gen., XLV, 10 ; XLVI, 1, 4, 6, est aussi appelée terre de Ramessès, XLVII, 11. Ces deux noms semblent donc être synonymes. La seconde appellation n'est certainement pas contemporaine de Jacob, mais elle est contemporaine de Moïse et il s'en sert tout naturellement par un procédé familier aux historiens en pareil cas. On peut se demander ici si la terre tire son nom de la ville. Ce n'est guère probable, car la ville de Ramessès n'était pas le centre administratif de la province. Il faut plutôt prendre Ramessès dans son sens original, comme étant sans intermédiaire le nom royal de celui qui colonisa l'ouadi *Toumilat*, en fit son œuvre, y établit sa résidence préférée, et le remplit de monuments à son nom ; c'était vraiment sa terre : la terre de Ramsès II. Cf. Naville, *Goshen*, p. 18-19. On peut se

demander encore si Gessen et terre de Ramsès sont d'une synonymie pleinement correspondante. M. Naville, *loc. cit.*, p. 14-19, ne le pense pas. Il borne la terre de Gessen au triangle compris entre les villages de *Saft, Belbéis* et *Tell el-Kébir,* ce qui fut plus tard le XXe nome, le nome *Arabia.* « L'expression — terre de Ramsès — s'applique, dit-il, p. 20, à une aire plus vaste et couvre cette partie du Delta qui s'étend à l'est de la branche tanitique, contrée que Ramsès II dota d'innombrables monuments d'architecture, et qui correspond à la province actuelle de *Sharkieh.* » Peut-être est-ce pousser un peu loin la conjecture. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. II, p. 215-287; W. M. Müller, art. *Rameses,* dans Cheyne-Black, *Encyclopedia biblica,* 1899-1902, t. IV, col. 4012-4014; Brugsch, outre ses autres ouvrages cités au cours de l'article, *Steinschrift und Bibelwort,* 1891, p. 154 sq.; Ebers, art. *Ramses,* dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* 2e édit., 1893-1894, p. 1254. C. Lagier.

RAMETH (hébreu : *Rémét;* Septante, *Vaticanus :* Ρεμμάς; *Alexandrinus :* Ῥαμὰθ), ville de la tribu d'Issachar. Jos., XIX, 21. C'est la localité appelée *Jaramoth,* Jos., XXI, 59, et *Ramoth,* I Par., VI, 33 (hébreu, 58). Selon le rabbin J. Schwarz, c'est Ramathaïm-Sophim et il l'identifie avec *er-Râméh,* village situé à l'ouest de *Ṣânour* et au nord de *Sébasṭiéh* (Samarie). *Tebuoth ha-Arez,* édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 191-193. Voir Ramathaïm-Sophim et Jaromoth, t. III, col. 1128. — *Er-Râméh* se trouve incontestablement dans le territoire de la tribu de Manassé et Rameth d'Issachar mentionnée avec Engannim, aujourd'hui *Djénîn,* doit se chercher non loin de cette ville et sur une des hauteurs qui bordent le *Merdj ibn 'Amer,* l'ancienne plaine de Jezraël ou Esdrelon. La seule localité dont le nom a quelque rapport, contestable toutefois, avec Rameth est *'Arranéh.* On peut supposer, à la rigueur, que *'Ar* est une transformation de l'article arabe; quant à *Rânéh,* il pourrait être une modification de Râméh ou *Râmet,* 'Arranéh est un petit village, avec des citernes antiques, entouré de plantations de figuiers et situé sur une colline calcaire peu élevée, à droite du chemin de Djenin à Zera'în, l'ancienne Jezraël, à six kilomètres au sud de cette dernière et à quatre au nord de Djénîn.
L. Heidet.

RAMEUR (hébreu : *šâṭîm;* Septante : κωπηλάτης; Vulgate : *remiges*), celui qui fait avancer un navire à la rame. Le mot hébreu vient du verbe *šut,* « frapper avec un morceau de bois, ramer », ἐλαύνειν, *remigare;* de là vient également le nom de la rame, *šayit, mâšôt,* κώπη, *remus,* longue et légère pièce de bois au moyen de laquelle le rameur appuie sur l'eau pour faire avancer le bateau. Dans Jonas, I, 13, le travail du rameur est indiqué par le verbe *ḥâṭar,* « couper le flot, ramer ». — Isaïe, XXXIII, 21, mentionne les navires à rames. Dans sa description de la prospérité de Tyr, Ezéchiel, XXVI, 6, 8, 26, 29, dit que les rames étaient faites avec les chênes de Basan, que les habitants de Sidon et d'Arvad fournissaient les rameurs et que ceux qui manient la rame ont conduit Tyr sur les grandes eaux. — L'Évangile parle deux fois des apôtres ramant sur le lac de Tibériade par un gros temps. Marc., VI, 48; Joa., VI, 19. Voir Navigation, Navire, t. IV, col. 1494-1515, avec les figures représentant, sous différentes formes et en différentes positions, des rames et des rameurs. Sur les rames qui servent à gouverner, voir Gouvernail, t. III, col. 282. H. Lesêtre.

RAMOTH (hébreu : ordinairement *Râmôṭ, Rā'môṭ,* Deut., IV, 43; Jos., XX, 8, et I Par., VI, 58 (Vulgate : 73), pluriel de *Râmâh* et *Rā'mâh,* « lieu haut », des racines *rûm* et *rā'm,* ayant toutes deux la même signification d' « être élevé »), nom de plusieurs localités de la terre d'Israël, généralement distinguées les unes des autres par un complément. On le trouve seul pour désigner la ville d'Issachar nommée aussi *Jaramoth* et *Rameth.* Voir les articles qui leur sont consacrés. Cette forme *Rameth* et les singuliers *Râmâh,* en construction *Râmat,* employés aussi, Jos., XIII, 26; XIX, 8; II Sam. (Reg.), XXX, 29; II (IV) Reg., VIII, 29, pour désigner les villes appelées encore *Râmôṭ,* permettent de supposer que ce mot est plutôt une prononciation particulière de *Râmaṭ,* qu'un pluriel.

1. RAMOTH (hébreu : *Rā'môṭ;* Septante : Ῥαμώθ), nom dans I Par., VI, 73 (hébreu, 58), de la ville d'Issachar appelée Jaramoth dans Josué, XXI, 29. Voir Jaramoth, t. III, col. 1128.

2. RAMOTH (hébreu : *Yerâmôṭ;* Septante : Ῥημώθ), un « des fils de Bani » qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé de la répudier par ordre d'Esdras. I Esd., X, 29.

RAMOTH-GALAAD (hébreu : *Râmôṭ-Gil'âd,* II (IV) Reg., IV, 13, etc., ordinairement; *Râmôṭ bag-Gil'âd,* Deut., IV, 43; Jos., XX, 8; I Par., VI, 65; une fois *Râmâh* seul, II (IV) Reg., VIII, 29; Septante : Ῥαμὼθ Γαλαάδ; Ῥαμὼθ ἐν τῇ Γαλααδ; variantes fréquentes : Ῥαμμώθ, Ῥεμώθ Ῥεμμώθ; parfois : Ῥαμόθ, Ῥαμμόθ, Ῥεμόθ, Ῥεμμάθ; deux fois Ῥαμὼθ τῆς Γαλααδίτις, II Par., XVIII, 2, 3; *Vaticanus,* Jos., XX, 8 : Ἀρημὼθ ἐν τῇ Γαλααδ; *Alexandrinus,* Jos., XXI, 38 : Ῥαμὼθ ἐν γῇ Γαλαάδ; la Vulgate transcrit ordinairement *Ramoth Galaad* et *Ramoth in Galaad.* Deut., IV, 43; Jos., XX, 8 et XXI, 37; I Par., VI, 80. *Râmâh,* IV Reg., VIII, 29, est rendu dans les Septante par Ῥεμμώθ seul ou Ῥαμώθ et par *Ramoth* dans la Vulgate), ville lévitique et de refuge du pays de Galaad, au delà du Jourdain, et de la tribu de Gad.

I. Identification. — Le Galaad où se trouvait Ramoth, au sentiment des Septante, de la Vulgate et des autres versions est la région de ce nom. Josèphe l'a entendu de même et il rend l'expression biblique par Ἀριμὰ ou Ἀρίμανον τῆς Γαλαδηνῶν γῆς, *Ant. jud.,* IV, VII, 4; Ἀραμαθὰ πόλις ἐν τῇ Γαλαδηνῇ, *ibid.,* VIII, XV, 3; πόλις τῆς Γαλοαδίτιδος, IX, VI, I. S'agirait-il de la localité du même nom, comme le veulent quelques exégètes modernes, l'indication serait équivalente, puisque c'est de la localité et du monument appelés Galaad, que la contrée au delà du Jourdain a été dénommée de même. Cette dernière indication topographique « au delà du Jourdain, du côté du soleil levant » est d'ailleurs ajoutée trois fois. Deut., IV, 41 et 43, et Jos., XX, 8. Quatre fois Ramoth-Galaad est formellement attribuée à la tribu de Gad. Deut., IV, 43; Jos., XX, 8; XXI, 37 (hébreu et Septante, 38), et I Par., VI, 80 (hébreu, 65). La situation particulière de la ville, précisée moins clairement, est jusqu'aujourd'hui un sujet de controverse. — La tribu de Gad s'étendait depuis Hésébon et la mer Morte, au sud, jusqu'au lac de Cénéreth au nord, Deut., III, 16-17; Jos., XIII, 25-27, sur une longueur d'environ cent kilomètres, partagée en deux par le Jaboc : les interprètes disputent pour savoir si Ramoth doit se chercher dans la partie méridionale ou, au contraire, dans la partie septentrionale.

1° Eusèbe indique « Ramoth, ville sacerdotale de refuge, de la tribu de Gad, en Galaaditide, qui est maintenant à environ 15 milles (22 140 m.) de Philadelphie (*'Ammân*), au couchant, πρὸς νυσμάς; » saint Jérôme la place, au contraire, « du côté de l'Orient, *contra orientem.* » *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 308-309. Au mot *Rammoth*

Galaad, tous les deux le disent « un village de la Pérée près (παρά, *juxta*) du fleuve Jaboc. » *Ibid.*, p. 314, 315. — De ce que l'on ne peut chercher le territoire de Gad à l'est de 'Ammân et se fondant sur le texte d'Eusèbe, les savants identifient Ramoth avec la ville actuelle d'*es-Salt.* Ainsi Karl Ritter, après Burkhardt, Irby et Mangles, *Erdkunde von Asien,* p. 1121, et carte de Palestine, Berlin, 1840; Graetz, *Schauplatz der heiligen Schrift,* in-8°, nouvelle édit., Ratisbonne, p. 442; Van de Velde, *Map of the Holy Land,* Gotha, 1865; H. Kiepert, *Neue Handkarte Palæstina's,* Berlin, 1875; Tristram, *The Land of Israël,* in-8°, Londres 1885, p. 550-555; F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre-Sainte,* in-8°, Paris 1877, p. 256; P. Séjourné, dans *Revue biblique,* t. II, 1893, p. 228-232, et plusieurs autres. — *Es-Salt* ou *es-Salt,* écrit encore *es-Ṣalt* par les auteurs arabes, est située à 25 kilomètres environ au sud de la rivière *ez-Zerqâ,* l'ancien Jaboc, et à 23 ou 24 à l'ouest-nord-ouest de 'Ammân. Entourée de montagnes et bâtie en grande partie sur les pentes d'un mont de 835 mètres d'altitude dont le sommet est couronné des restes d'un ancien château-fort, nulle localité ne mérite mieux le nom de Râmah ou Ramoth (fig. 216). Le nom d'*es-Salt* semble venir du latin *saltus,* « forêt », et de l'époque de la domination romaine. Le Salt est aujourd'hui la capitale de la Belqâ qui correspond assez exactement à la partie méridionale de l'antique Galaad (fig. 217). La population du Salt est d'environ douze mille habitants dont neuf mille sont mahométans et les autres chrétiens grecs et catholiques, avec quelques protestants, la plupart de race arabe d'origine bédouine. Cependant plusieurs explorateurs modernes préfèrent chercher Ramoth à *Djil'ûd* ou *Djil'âd,* localités avec ruines, au nord et au nord-est d'*es-Salt,* et à six ou huit kilomètres au sud de la Zerqâ. Pour ces auteurs, Ramoth et Galaad sont deux noms d'une même ville, dont le dernier survit dans les localités indiquées. Quelques autres le voient à *Djébél Oš'a,* à six kilomètres au nord de Salt. Cf. Gesenius, *Thesaurus, Gil'ad,* p. 290; Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Fribourg, 1896, p. 262; J.-M. Lagrange, *Au delà du Jourdain* (extrait de la *Science catholique*), Paris-Lyon, 1890, p. 21-23; GALAAD 5, t. III, col. 46; RAMOTH-MASPHÉ.

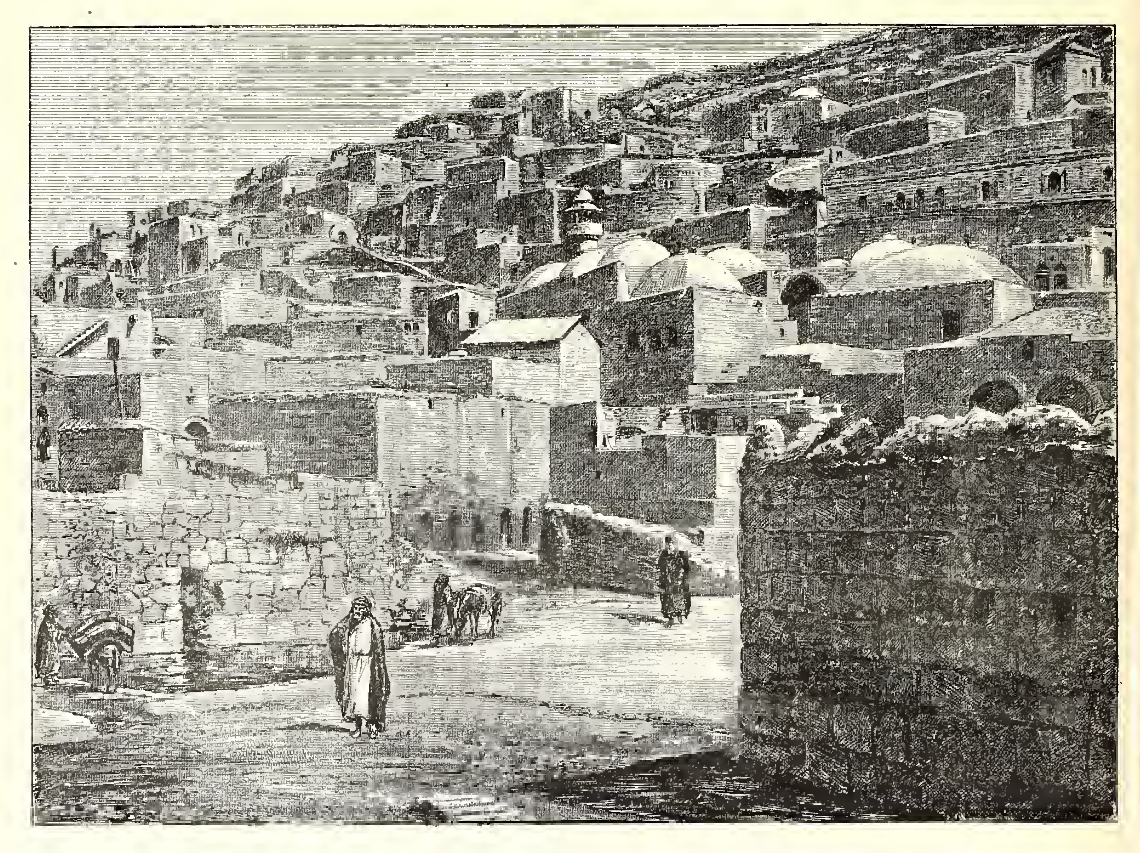
2° Ces identifications et toutes les autres que l'on pourrait proposer au sud du Jaboc, sont contestées par d'autres interprètes et palestinologues, parce que selon toutes les données bibliques et plusieurs extra-bibliques, Ramoth de Galaad doit être cherchée au nord de ce fleuve. D'après le Talmud de Babylone, *Makkoth,* 96, les villes de refuge de la Transjordane étaient opposées aux villes de refuge de la région occidentale, et Ramoth-Galaad, faisait face à Sichem. Se fondant sur cette indication et le mot du Midraš, *Samuel,* XIII : « Géraš c'est Galaad, » le Dr Sepp, qui voit aussi dans Galaad et Ramoth deux noms de la même ville, la reconnait dans *Djéraš.* Cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 55, 250; R. von Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Br., 1872, p. 76. Plusieurs la cherchent aux alentours de Géraš. *Ibid.*

Les membres de la Société anglaise d'exploration de la Palestine proposent comme « probable » l'identification de Ramoth avec *Reimûn,* village situé à sept kilomètres à l'ouest de Djéraš et à huit au nord du Jaboc. Cf. C. R. Conder, *Heth and Moab,* Londres 1885, p. 158-195; Armstrong, *Names and places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 144, etc. Le rabbin Schwarz remonte jusqu'au *Qal'at-Rabad,* situé sur une haute montagne voisine de Adjloûn et d'où l'on voit comme en face le Garizim. *Tebuoth ha-Arez,* édit. Luncz,



216. — Es-Salt. Vue générale. D'après une photographie de M. L. Heidet.

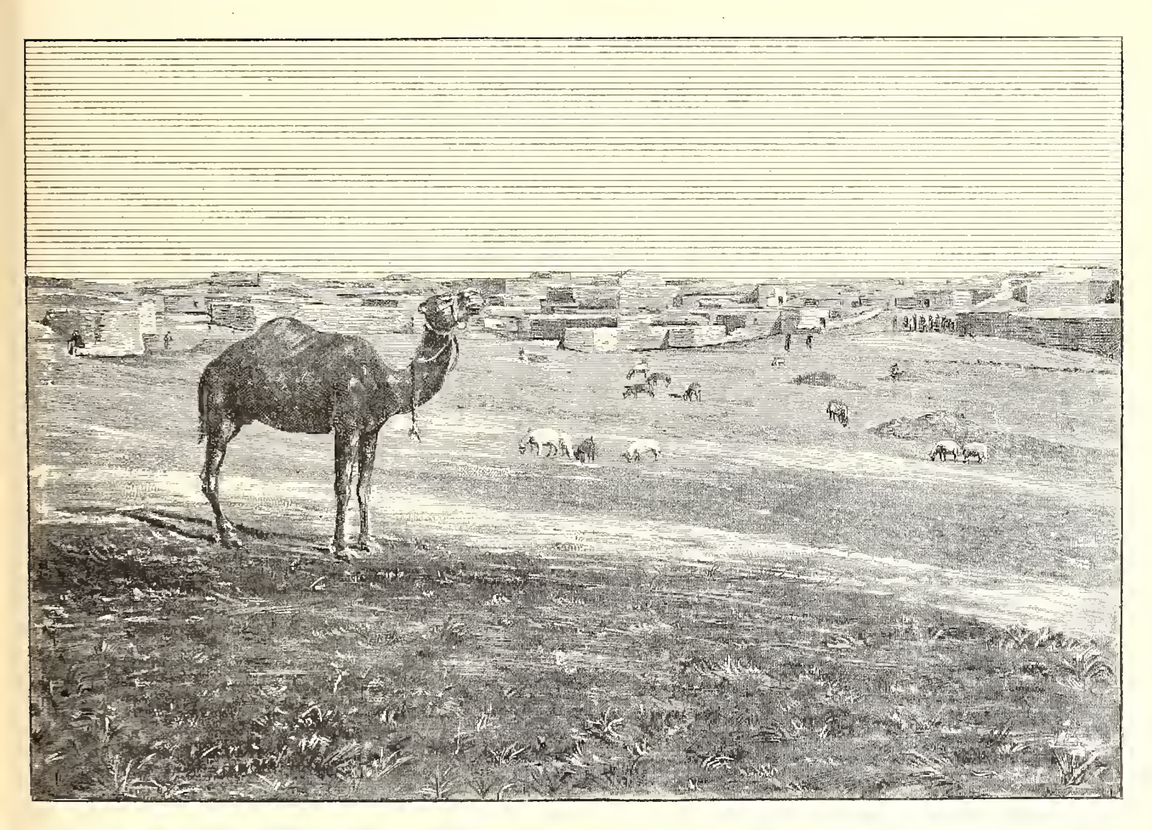
Jérusalem, 1900, p. 272. — Ces identifications ont le tort, suivant d'autres, quoique moins que les précédentes cherchant Ramoth au sud du Jaboc, de ne pas tenir compte des indications particulières de l'Écriture sur cette ville. Ramoth, dont le nom précède, Jos., XIII, 26, celui de Maspha que l'on croit assez communément opposé au premier comme déterminatif, n'est pas différente, suivant ces savants, de Ramoth en Galaad; or, dans le passage cité, Ramoth est désignée comme ville frontière nord-est de la tribu de Gad, opposée à Hésébon marquant la frontière sud-est. Cf. M. Polus, *Synopsis criticorum,* t. I, col. 915. La frontière septentrionale de Gad, indiquée Jos., XIII, 27, étant la mer de Cénéreth, Ramoth devait être à peu près à la même latitude, et près de la frontière méridionale de Manassé oriental, au sud de Basan, d'Argob et des Havoth Jaïr ou du Hauran actuel. Cf. Jos., XIII, 30. Cette situation est confirmée, III Reg., IV, 13 : « Bengaber [résidait] à Ramoth-Galaad et avait les Havoth de Jaïr, fils de Manassé, en Galaad; il était préposé à toute la contrée d'Argob, qui est en Basan, et aux soixante cités fortes et murées ayant des verrous d'airain. » Pour être le chef-lieu de cette région Ramoth devait lui être contiguë : on ne peut donc pas plus la chercher vers le sud ou au centre de la partie septentrionale de la tribu de Gad qu'au sud du Jaboc : ce dernier quartier dépendait de Gaber ben-Uri et les autres, selon toute apparence, d'Ahinadab ben-Addo qui résidait à Mahanaïm. *Ibid.,* 14, 19. Le fait de l'occupation de Ramoth par les Syriens, III Reg., XXII, et celui de Joram, blessé sous Ramoth allant se faire soigner à Jezraël, suppose également cette ville au nord du Jaboc et sur la frontière nord-est du pays de Galaad proprement dit et de Gad. — Vers la fin du XIIIe siècle, on plaçait Ramoth presque à la hauteur de l'extrémité méridionale du lac de Génézareth ou Tibériade et non loin des frontières orientales du pays d'Israël. Cf. *Karte Palästina's, c. 1300,* dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. XIV, pl. 1. Dans cette situation, on rencontre aujourd'hui le village d'*er-Ramṭêh* ou *Ramṭah* (fig. 218) dont le nom est l'équivalent de *Râmaṭa'*, forme syriaque de *Râmah* et *Râmôṭ*. Situé sur les confins du Hauran, l'ancien Basan et du district de 'Adjlûn, l'ancien Galaad septentrional, entre *el-Hoṣon* et *ed-Der'ah,* à dix kilomètres au nord-est du premier, et à quinze au sud-est du second et à environ 25 au nord de *tell Maṣfah,* découvert naguère par M. Gotl. Schumacher, *Ramṭêh* paraît répondre pour le mieux à toutes les indications bibliques. S'il est un peu loin pour justifier sûrement l'appellation Ramoth-Maspha, il est à remarquer que celle-ci n'est pas certaine elle-même et que cet éloignement justifierait la leçon de la Vulgate qui sépare les deux noms. Voir RAMOTH-MASPHÉ. Cette identification a été proposée, mais suivie des signes ?? et *, c'est-à-dire très timidement, pour Ramoth-Maspha, par Conder et Armstrong, *Heth and Moab,* p. 178, et *Names and Places,* p. 143; elle a été adoptée simplement par Luncz, dans *Thebuoth ha-Arez,* p. 270, note *, et par Isr. Belkind, *Sobremaennaja Palestina,* in-8°, Odessa, 1903, p. 268. *Er-Ramṭêh* est un grand village de près de deux mille habitants, tous mahométans et fanatiques, établi sur une large colline calcaire perforée de citernes antiques et de grottes. Les habitations, à toit plat, sont souvent bâties avec de belles pierres en basalte qui paraissent provenir de constructions anciennes. Les terres des alentours sont planes et fertiles, mais sans aucun arbre.



217. — Vue de l'intérieur de la ville et de la fontaine. D'après une photographie de M. L. Heidet.

Cf. G. Schumacher, *Das südliche Basan,* in-8°, Leipzig, 1898, p. 66-67.

3° *Histoire.* — Ramoth en Galaad fut une des trois villes de la Transjordane désignée par Moïse pour ville de refuge. Deut., IV, 43, Jos., XX, 8; XXI, 31. Elle avait été conquise sur le roi Og et fut assignée aux lévites de la famille de Mérari, Jos., XXI, 37 (hébreu : 38); cf. XIII, 30-31. — Salomon fit de Ramoth le siège d'un des douze préfets chargés de fournir pour un mois la maison royale de vivres. III Reg., IV, 13. Le fait que Bengaber chargé de cette fonction l'exerçait sur Basan et les villes de Jaïr, c'est-à-dire sur la tribu orientale de Manassé, montre que cette ville, bien qu'assignée à la tribu de Gad, avait été occupée par les Manassites. — Les rois araméens de Damas, profitant sans doute des perturbations survenues en Israël après le schisme, s'étaient emparés de Ramoth. Le roi Achab forma le projet de la reprendre. Malgré l'avis du prophète Michée, fils de Jemla, lui annonçant l'insuccès de l'entreprise et sa fin, le roi d'Israël marcha contre Ramoth, accompagné du roi de Juda, Josaphat, qu'il avait entraîné en cette expédition. Blessé mortellement dans un combat, dès le commencement de l'action, Achab mourut vers le soir, sur son char, devant Ramoth. L'armée fut dissoute et l'entreprise abandonnée. III Reg., XXII; II Par., XVIII. Joram, fils d'Achab et son second successeur, reprit le dessein de son père. Assisté d'Ochozias, roi de Juda, fils de sa sœur Athalie et petit-fils de Josaphat, il arracha Ramoth aux Syriens. Blessé dans un combat contre ceux-ci et leur roi Hazaël, Joram descendit à Jesraël pour se faire soigner, laissant la ville à la garde de ses officiers dont Jéhu semble avoir été le principal. IV Reg., VIII, 28-29; cf. Josèphe, *Ant. jud.,* IX, VI, 1. Sur ces entrefaites, le prophète Élisée chargea le fils d'un des prophètes d'aller à Ramoth-Galaad sacrer Jéhu roi, pour accomplir la vengeance du Seigneur contre la maison d'Achab. Le jeune homme trouva les chefs de l'armée réunis et, suivant l'ordre reçu, appela Jéhu à part. Il répandit sur la tête de celui-ci la fiole d'huile qu'il avait apportée, le salua roi d'Israël au nom du Seigneur, et s'enfuit de la ville. Instruits du fait, les collègues de Jéhu étendirent leurs vêtements sous ses pieds et au son des trompettes le proclamèrent roi. Jéhu prit soin que personne ne pût sortir de la ville pour aller annoncer l'événement, avant que lui-même n'arrivât à Jezraël. IV Reg., IX, 1-15. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 479. — Ramoth de Galaad dut subir plus tard le sort de toutes les autres villes de cette région tombée entre les mains de Téglathphalasar, roi d'Assyrie. IV Reg., XV, 29. — Elle est sans doute aussi une des villes fortes et grandes dont s'emparèrent sur leurs adversaires, après la prise de Bosor et de Maspha, Juda Machabée et son frère Jonathas, dans leur expédition en Galaditide. I Mach., V, 26-36. Elle n'est cependant plus désignée en particulier. L. HEIDET.



218. — Er-Ramtéh. D'après une photographie de M. L. Heidet.

RAMOTH-MASPHÉ (hébreu : *Râmaṭ ham-Miṣpéh,* « Rama de Masphé »; Septante, *Vaticanus :* Ἀραβὼθ κατὰ τὴν Μασσηφά; *Alexandrinus :* Ῥαμὼθ κατὰ τὴν Μασφά, « Ramoth près de Maspha »; la Vulgate sépare les deux noms : Ramoth, Masphé), appellation mentionnée sous cette forme une seule fois par Jos., XIII, 26, décrivant les limites de la tribu de Gad en Galaad. Mais s'agit-il ici d'une ville à double vocable? s'agit-il, au contraire, de deux localités différentes et ces deux localités sont-elles directement citées ou seulement Ramoth, au nom de laquelle le nom de Masphé

est apposé pour la distinguer des autres Ramoth? Cette Ramoth est-elle la même que Ramoth en Galaad ou est-elle différente? Les interprètes sont partagés de sentiment.

1° Pour plusieurs, Ramoth-Masphé est une double appellation d'une même localité, comme Bethléhem-Éphrata : l'identité de signification des noms et de la situation géographique paraissent les motifs sur lesquels se fonde cette opinion. Un grand nombre tiennent en outre, pour une seule et même localité Ramoth-Masphé et Ramoth de Galaad, à cause de l'identité de site des villes de Masphée et de Galaad. Voir t. III, col. 45-47 et t. IV, col. 833 et 849. La plupart des partisans de cette opinion identifient Ramoth-Masphé de Galaad avec la ville actuelle d'*es-Salt*. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1179; F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte,* Paris, 1877, p. 222 et 256; R. von Riess, *Biblische Geographie,* 1872, p. 64, 79. — Le rabbin Schwarz admet l'identité de Ramoth et de Masphé, avec l'identification précédente; mais il distingue Ramoth-Masphé de Ramoth de Galaad qu'il place au *Qala'at er-Rabad* près d'Adjloun, au nord du Jaboc. *Tebuoth ha-Arez,* édit. Luncz, 1900, p. 269-270; cf. p. 95, 272. — D'autres au contraire préfèrent chercher cette dernière au sud du Jaboc et Ramoth-Masphé au nord de cette rivière. Cf. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* 1896, p. 261-262.

2°. Le plus grand nombre des commentateurs, avec la Septante, la Vulgate et la plupart des versions, tiennent pour distinctes, Ramoth et Masphé. D'entre ceux-ci, les uns, se fondant sur la vocalisation des Massorètes, sur l'interprétation des Septante et d'autres versions, considèrent ici Masphé comme un simple complément distinctif de Ramoth. Pour d'autres, si les Septante peuvent attester la distinction entre Ramoth et Masphé, leur traduction, en donnant cette signification au nom en question, n'est plus qu'une interprétation. Il n'y avait dans le cas présent aucune raison de distinguer Ramoth déjà suffisamment déterminée par le contexte; c'est d'ailleurs toujours par l'apposition du nom de Galaad que les auteurs sacrés l'ont distinguée quand il a été nécessaire. Par conséquent, d'après ces commentateurs, il n'y a aucune relation entre Ramoth et Masphé, et celle-ci est citée comme ville frontière de Gad, de la même manière que Ramoth et Bétonim. — Parmi ces interprètes il en est pour qui cette Ramoth est elle-même distincte de Ramoth en Galaad. Une raison, pour un certain nombre de ceux-ci, c'est la nécessité de chercher Ramoth nommée avec Masphé non loin de celle-ci, laquelle, d'après l'Écriture, se trouvait au nord du Jaboc, tandis que Ramoth de Galaad, d'après l'*Onomasticon,* était au sud de cette rivière. La principale raison pour tous ceux qui soutiennent la distinction entre Ramoth-Masphé et Ramoth en Galaad, c'est la différence de ces appellations et celle de la vocalisation de l'une et de l'autre, la première étant *Râmaṭ* et l'autre *Râmôt*. Cl. R. Conder suppose que *Reimûn,* à cinq kilomètres au sud-ouest de Sûf, qui est pour lui Masphé, pourrait être Ramoth de Galaad et propose *Rêmthê,* situé à trente-cinq kilomètres au nord-est du même, pour Ramoth-Masphé. *Heth and Moab,* Londres, 1885, p. 178-182. Cf. Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 143. Plus généralement on place Ramoth de Galaad au sud de la Zerqa, l'ancien Jaboc, au *Salt* à *Djilad* ou ailleurs, et l'on cherche Ramoth-Masphé dans quelque localité au nord du Jaboc, plus ou moins voisine du lieu choisi pour Maspha. Voir Buhl, *loc. cit.*

3° Cependant, parmi les interprètes qui voient dans Ramoth et Masphé deux localités complètement distinctes, plusieurs se refusent à reconnaître deux Ramoth dans la Transjordane. Les indications de l'*Onomasticon,* sur ce point, sont trop contradictoires, trop obscures, trop contestables, suivant eux, pour qu'on puisse en tenir compte. Même en supposant qu'il faille lire Ramoth de Masphé, les deux vocables ne prouvent pas plus deux villes différentes que ne le feraient, par exemple, les deux noms de Bethléhem-Éphrata et Bethléhem de Juda, auxquels on pourrait joindre encore Bethléhem de, ou près de Jérusalem : une même ville peut être déterminée de manières diverses. La vocalisation différente peut être le fait des copistes. Les Massorètes d'ailleurs ont souvent ponctué différemment le nom de la même ville : ainsi Ramoth d'Issachar est aussi vocalisée *Rêmeṭ* et *Yarmûṭ,* et les Septante et le traducteur de la Vulgate le prononcent encore tout autrement. Il n'y a donc pas de raison solide pour soutenir la distinctton; il y en a pour l'unité. S'il y eut dans la Transjordane ou en Galaad deux Ramoth que l'on eût pu confondre, ce n'était pas en apposant à l'une le nom de Galaad qu'on pouvait les caractériser : il n'y en a donc qu'une seule que l'on distingue d'avec les Ramoth de la Cisjordane. Les indications topographiques données pour Ramoth de Galaad sont les mêmes d'ailleurs que celles indiquées pour Ramoth nommée avec Masphé. Voir RAMOTH-GALAAD. L. HEIDET.

RAMOTH-NÉGÉB (hébreu : *Râmôṭ-Négéb;* Septante : Ῥαμὰ νότου; *Alexandrinus :* Ῥαμὰθ; Vulgate : *Ramoth ad meridiem,* « Ramoth du midi »), localité située dans la région la plus méridionale du pays d'Israël, où David envoya de Sicéleg une part du butin fait sur les Amalécites. C'est sans doute la même localité appelée dans Josué, XIX, 8, *Ramaṭ-Négéb*. Voir BAALATH BÉER RAMATH, t. I, col. 1324.

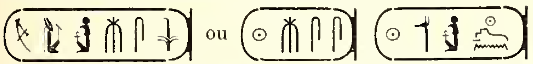
RAMSÈS II, roi d'Égypte (fig. 219; voir aussi t. I, fig. 436, col. 1427; t. II, fig. 535, col. 1617). Le pharaon,



219. — Ramsès II. Granit noir. Musée de Turin.

à la cour duquel fut élevé Moïse, Exod., II, 10, est un Ramsès. Il donne son nom à une ville que les Hébreux bâtissent au prix des plus dures corvées. Exod., I, 11. Cette ville fut le point de départ de l'Exode. Exod., XII, 37; Num., XXXIII, 3, 5. Le texte des Septante la mentionne dans Judith, I, 9. A son tour cette ville donne son nom à la région qui en dépend, Gen., XLVII, 11; à moins que cette région ne tire directement son

appellation de celui qui la colonisa avec prédilection et en fit une terre administrée. Ce Ramsès est vraisemblablement Ramsès II, celui dont les cartouches s'étalent à peu près sur toutes les ruines de l'Égypte, de la seconde cataracte aux bouches du Nil :



Ramessu ou *Ramsès Meri-Amon* ou *Miamon, ouser maat rā sotep en rā* « Râ l'a enfanté, l'aimé d'Amon, riche de la vérité de Râ, l'élu de Râ. » De la première partie de son prénom, *Ouser maat rā*, les Grecs firent *Osymandias*. Autour d'un des surnoms de sa jeunesse, *Sesturi* ou *Sessuri*, l'imagination populaire et surtout la littérature grecque groupèrent plus tard les éléments dont se compose le roman ou la Geste de Sésostris. Cf. Maspero, *La geste de Sésostris*, dans le *Journal des savants*, 1901, p. 593-609, 665-683. Nous ne prendrons de sa vie, telle qu'elle ressort des monuments, que les faits pouvant éclairer nos conclusions.

I. Ses guerres. — D'après une chronologie approximative et reçue d'un grand nombre, mais contestable, voir Chronologie, t. ii, col. 721, Ramsès II régna de 1292 à 1225 avant J.-C. Dans une stèle d'Abydos, Ramsès IV de la XXe dynastie se souhaite à lui-même les soixante-sept années de Ramsès II. Mariette, *Abydos*, t. ii, 1880, pl. 34-25, lig. 23-24. Et dans ces soixante-sept années n'entrent pas les années de co-régence avec son père Seti Ier. Si, en effet, dans la *Grande Inscription d'Abydos*, Mariette, *loc. cit.*, t. i, 1870, pl. 1, lig. 47-48, Ramsès II nous dit lui-même qu'il était encore « un enfant dans les bras de son père » lorsque celui-ci s'écria : « Qu'il reçoive la couronne royale pour que, moi vivant avec lui, je le voie dans sa splendeur; » si, d'autre part, dans la *Stèle de Kouban*, Prisse d'Avennes, *Monuments égyptiens*, pl. xxi, lig. 16-17; cf. Chabas, *Les Inscriptions des mines d'or*, 1862, p. 24-25, il se vante d'avoir occupé une situation officielle et commandé les armées dès l'âge de dix ans; toutefois il ne date que de l'an I les faits qui suivirent immédiatement la mort de Séti Ier. *Grande inscription d'Abydos*, lig. 22, 26, 72. Cf. Maspero, *La grande inscription d'Abydos et la jeunesse de Sésostris*, 1869, p. 14, 17, 48. Resté seul maître du trône, il se trouvait à la tête d'une Égypte tranquille au sud et au nord. Son pouvoir s'exerçait en Asie sur la péninsule sinaïtique, les oasis du désert d'Arabie, la côte phénicienne proprement dite, la Palestine, et son influence se faisait plus ou moins sentir jusqu'aux sources du Litany et de l'Oronte. Traité des Héthéens avec Ramsès II, dans Brugsch, *Recueil de monuments*, t. i, 1862, pl. xxviii, lig. 5-7, où il est fait allusion à un traité ancien et qu'on ne fait que renouveler. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. ii, 1897, p. 372, 403. On est loin toutefois de l'époque où Thothmès III érigeait ses stèles au bord de l'Euphrate. Mariette, *Karnak*, 1875, pl. xiii, lig. 17-18; E. de Rougé, *Notice de quelques fragments de l'inscription de Karnak*, 1860, p. 17-18, 24-26. Et les Khétas, les Héthéens de la Bible, restent à craindre. Constitués en une puissante confédération, répandus de la Commagène à l'Oronte, tenant les villes de Carchamis sur l'Euphrate, de Kadesch sur le haut Oronte, de Khaloupou (Alep) et Hamath, ils avancent sans cesse dans la Cœlésyrie et intriguent contre les possessions égyptiennes. Aussi dès l'an IV Ramsès II pousse une pointe jusqu'au nord de Beyrouth, à l'embouchure du *Nahr el-Kelb*, le Lycus des anciens. Il y grave sur les rochers ses stèles triomphales. Lepsius, *Denkmäler*, t. iii, pl. 197 *a-c*. La stèle *b* porte clairement la date de l'an IV. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, t. iii, 1906, p. 125. Mais le prince des Héthéens, Moutalou, veut l'arrêter. J. de Rougé, *Poème de Pentaour*, lig. 1-3, dans *Revue égyptologique*, t. iii, p. 149; Breasted, *loc. cit.*, p. 136. Une bataille décisive a lieu en l'an V sous les murs de Kadesch. Séparé du gros de son armée et surpris par les Héthéens, Ramsès II court un moment les plus grands dangers, mais grâce à sa valeur personnelle il tient tête à l'ennemi et, ses légions survenant, le jette dans l'Oronte. Voir Cédès 2, t. ii, fig. 114, col. 367. Cf. Maspero, *loc. cit.*, p. 395-398; Breasted, *loc. cit.*, p. 135-142. Le bulletin officiel de la bataille et les tableaux de ses phases diverses, au Ramesseum, premier et second pylone, à Louxor, à Ibsamboul, souvent reproduits, l'ont été de nouveau par Breasted, *The battle of Kadesh*, Chicago, 1903. Cf. *Ancient records of Egypt, loc. cit.*, p. 142-157. De ce choc les deux partis restent épuisés et il s'ensuit une trêve tacite, laissant les choses au même point qu'avant la guerre. Peu après, et sans doute à l'instigation des Héthéens, la Palestine est en pleine révolte. Ramsès assiège et prend Ascalon. Voir Ascalon, t. i, fig. 286, col. 1061. Cf. Champollion, *Notices descriptives*, t. ii, p. 195; Lepsius, *Denkmäler*, iii, pl. 145 *c*. En l'an VIII, il enlève Dapour près du Thabor et vingt-trois autres villes de la Galilée. Lepsius, *Denkmäler*, t. iii, pl. 156; Mariette, *Voyage dans la Haute-Égypte*, 1893, t. ii, pl. 59 et p. 221. Cf. W. M. Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, 1893, p. 220-222; Maspero, *loc. cit.*, p. 400, n. 1. C'est peut-être à cette occasion qu'il rétablit l'influence égyptienne au delà du Jourdain, dans le Hauran, influence attestée par un monument connu sous le nom de *Pierre de Job*. Cette œuvre d'un représentant du pharaon se trouve au village moderne de Sahadiéh, à l'est du lac de Génésareth. Schumacher, *Der Hiobstein, Sachrat Eijub, im Hauran*, dans *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, t. xiv, 1891, p. 142; Erman, *Der Hiobstein*, *ib.*, t. xv, 1892, p. 210-211. La guerre reprit ensuite de plus belle contre les Héthéens. Il y eut là, semble-t-il, cinq années de lutte. Tounip, aux environs d'Alep, est prise, *Fragment du Ramesseum*, dans Champollion, *Notices descriptives*, t. i, p. 888, la Mésopotamie envahie avec toute le vallée de l'Oronte, et Babylone, Assur et Cypre envoient des présents au pharaon. Mariette, *Karnak*, pl. 38; *Abydos*, t. ii. pl. 2 et p. 13. Cf. Breasted, *Ancient records of Egypt*, t. iii, p. 161-162. Sur ces entrefaites, Khétasar avait succédé à son frère Moutalou. De part et d'autre le besoin de la paix se faisait sentir, et peut-être l'Héthéen éprouvait-il la nécessité de recueillir ses forces contre l'Assyrien menaçant. En l'an XXI, son envoyé apporta au pharaon, dans la ville de Ramessès, écrit sur une tablette d'argent, un traité d'alliance offensive et défensive. Les choses en Asie étaient remises au point où les avait trouvées Ramsès II à son avènement : l'Égypte gardait la possession tranquille de la Palestine et de la Pérée transjordanienne, de la Phénicie méridionale, Tyr et Sidon jusqu'au *Nahr el-Kelb*, d'où une ligne allant couper la « Cœlésyrie en diagonale, du nord-ouest au sud-ouest, jusqu'à la pointe de l'Hermon, » Maspero, *loc. cit.*, t. ii, p. 278, marquait probablement la frontière entre les alliés. Voir Maspero, *loc. cit.*, p. 401-404; W. M. Müller, *Der Bündnissvertrag Ramses II und des Chetiterkönigs*, 1902; Breasted, *loc. cit.*, p. 163-174. Les quarante-six dernières années de Ramsès II se passèrent dans une paix profonde.

II. Ses constructions et ses travaux d'utilité publique. — La guerre asiatique, loin d'interrompre les grandes constructions, leur fournit des milliers de bras dans la personne des captifs. Ramsès II avait poursuivi l'achèvement des travaux commencés par son père à Karnak, à Qournah et dans Abydos en s'y réservant une place considérable; partout ses propres monuments sortaient de terre; il les multiplia encore pendant la paix, s'appropriant dans une large mesure colosses, obélisques, tout ce qui dans l'œuvre de ses prédécesseurs était à sa convenance. Les temples an-

ciens eux-mêmes servirent de carrière à ses ouvriers. Cf. entre autres, Quibell, *The Ramesseum*, 1896, pl. XI et p. 15; pl. XIII et p. 16. Voir dans Maspero, *loc. cit.*, p. 408-423, le tableau de ses principales entreprises d'Ibsamboul à Memphis, en passant par Derr, Es-Seboua, Kouban, Gerf-Hosséin, Béit-Oually en Nubie; par les deux rives de Thèbes, par Abydos et Heracléopolis. Jamais la fièvre des constructions colossales ne fut si intense, jamais si nombreux les bras réduits à la corvée par « le roi maçon par excellence. » Le Delta oriental surtout attira son attention et toutes les cités qui en faisaient partie, « Héliopolis, Bubaste, Athribis, Patoumou, Mendès, Tell-Mokhdam... forment comme un musée dont chaque pièce rappelle son activité... Il fit de Tanis une troisième capitale, comparable à Memphis et à Thèbes... Il releva le temple et y ajouta des ailes qui en triplèrent l'étendue... son nom y encombre les murailles, les stèles renversées, les obélisques couchés dans la poussière, les images de ses prédécesseurs qu'il usurpa. Un géant de grès statuaire, assis comme celui du Ramesseum, s'échappait de la cour maîtresse et semblait planer haut par dessus le tumulte des constructions. » Maspero, *loc. cit.*, p. 423-424 et notes. C'est là que se trouvait la fameuse *Stèle de l'an 400* découverte par Mariette et publiée par lui dans la *Revue archéologique*, nouvelle série, t. XI, 1865, pl. IV et p. 169-190. Ramsès II colonisa spécialement l'ouadi Toumilat. Outre Pitum, voir PHITHOM, col. 323-324, tous les tells environnants, Sopt, Rotab, Kantir, Khataanéh, Fakous et Horbéit rendent ses statues et ses cartouches. Naville, *The shrine of Saft el-Henneh and the Land of Goshen*, 1887, p. 18 (mémoire V de l'*Egypt Exploration Fund*). On les a retrouvés encore sur le bord du lac Timsah, au pied du Djébel *Maryam*, là où Naville, *The Store city of Pithom*, 4e édit., 1903, p. 25, n'avait vu qu'un emplacement romain. Au préalable, Ramsès avait canalisé l'ouadi. C'est sur ce fait que s'appuyèrent les auteurs classiques, Aristote, *Meteorol.*, I, 14, Strabon, I, 1, 31, Pline, *H. N.*, VI, 29, 165, pour lui prêter l'intention d'avoir voulu établir la communication entre le Nil et la mer Rouge, intention, disent-ils, qu'il ne put réaliser, comme le fit plus tard Néchao. Hérodote, II, 158. Il releva ou agrandit les postes fortifiés qui commandaient à l'est du Nil les débouchés par où les nomades menaçaient les plaines du Delta oriental. Il en construisit de nouveaux. Et c'est encore ce qui lui valut la réputation d'avoir établi cette ligne de défense, Diodore, I, 57, ligne qui datait de l'Ancien Empire. Cf. Maspero, *loc. cit.*, t. I, p. 351-352, 469; t. II, p. 122, 409.

III. RAMSÈS ET LES HÉBREUX. — Si le chiffre de 430 ans de l'hébreu et de la Vulgate, Exod., I, 11, doit être accepté pour le séjour des Hébreux en Égypte; si leur arrivée est à placer sous les Hyksos égyptianisés; si l'Exode s'est accompli sous Ménéphtah, ou même un peu après lui, comme le veut Maspero, *loc. cit.*, t. II, p. 444, évidemment Ramsès II est à tout le moins le principal oppresseur des Hébreux. Or, le chiffre de 430 ans nous semble le plus naturel si nous songeons que, « après la mort de Joseph et celle de tous ses frères, et *de toute cette génération*, les enfants d'Israël s'accrurent et se multiplièrent extraordinairement; et étant devenus extrêmement forts, ils remplirent toute la contrée. » Exod., I, 6-7. Et c'est au moment de cette multiplication *accomplie* que « s'éleva en Égypte un nouveau roi qui ne connaissait pas Joseph, » ℣. 8. Tout cela joint au temps de la persécution suppose un laps de temps considérable et l'on peut difficilement réduire à 250 ans le séjour en Égypte. Voir CHRONOLOGIE BIBLIQUE, t. II, col. 737. Cf. Lesêtre, *Les Hébreux en Égypte*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, t. III, 1906-1907, p. 225-228, qui est pour la réduction. Ajoutons que la persécution a dû commencer sous Séti Ier et que c'est lui peut-être le « roi nouveau qui ne connaissait pas Joseph, » puisque c'est sous lui, Ramsès II étant déjà son associé au trône, que recommencent en Égypte les grands travaux, et que dès lors la corvée devient rigoureuse. En second lieu, l'arrivée de Jacob en Égypte à la dernière période des Hyksos nous est attestée par une tradition constante, voir JOSEPH, t. III, col. 1657, PHARAON 3, col. 196-197, et l'avis des égyptologues, quel que soit leur sentiment sur l'oppresseur et sur l'Exode, est unanime sur ce point. Maspero, *loc. cit.*, t. II, p. 71 et n. 2; Erman, *Zur Chronologie der Hyksos*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, t. XVIII, 1880, p. 125-127; Lieblein, *The Exodus of the Hebrews*, *loc. cit.*, p. 217; Spiegelberg, *Der Aufenthalt Israels in Aegypten*, Strasbourg, 1904, p. 13, etc. En troisième lieu, l'Exode dans les premières années de Ménephtah fut d'abord admise à peu près généralement par les premiers égyptologues. E. de Rougé, *Examen critique de l'ouvrage de M. le chevalier de Bunsen*, 1846-1847, dans *Œuvres diverses*, t. I, 1907, p. 165 (*Bibliothèque égyptologique*, t. XXI), et *Moïse et les monuments égyptiens*, dans *Annales de la philosophie chrétienne*, 6e série, t. I, p. 165-173; Chabas, *Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte sous la XIXe dynastie et spécialement à celle du temps de l'Exode*, 1873, p. 139 sq.; Brugsch, *Geschichte Aegyptens*, 1877, p. 581-584; Ebers, *Durch Gosen zum Sinai*, 1872, p. 139, etc. Mais si aujourd'hui beaucoup retiennent cette opinion, Petrie, *Egypt and Israel*, dans *Contemporary Review*, mai 1896, p. 617-627; Spiegelberg, *loc. cit.*; Sayce, *The Egypt of the Hebrews*, 3e édit., 1902, p. 91-100, etc., un certain nombre d'autres la rejettent à la suite de Lieblein. Nous y reviendrons. Pour le moment, et quoi qu'il en soit, il est à remarquer que les 430 ans du séjour des Hébreux en Égypte confirment l'opinion traditionnelle. Cette durée remplit en effet tout l'espace compris entre Ménephtah et les derniers Hyksos, 1225-1655. Et ceci nous ramène pour l'oppression au prédécesseur de Ménephtah, à Ramsès II. La *Stèle de l'an 400* nous y ramène également. Elle nous apprend que Ramsès II dépêcha son vizir Seti à Tanis avec l'ordre d'y ériger une stèle en l'honneur de Séti Ier. Le vizir en prit occasion de faire sienne la stèle, y gravant ses prières au-dessous du protocole de son maître et la datant de la 400e année d'un roi Hyksos, Aâpehetiset-Noubti. Malheureusement l'année de Ramsès n'y figure pas et l'on ne peut que conjecturer d'après les 430 ans du séjour en Égypte, que l'érection de la stèle eut lieu vers l'an XL de ce pharaon. En tout cas, la période désignée par l'an 400 cadre avec nos autres données. Par l'un de ses extrêmes elle nous conduit aux Hyksos égyptianisés, car on ne peut supposer que Noubti servant de point de départ à une ère ne soit un de ceux-là; par l'autre, elle nous fait tomber en pleine oppression des Hébreux, précédant l'Exode d'une trentaine d'années.

2° Le récit de l'Exode suppose un règne tranquille, un roi grand bâtisseur, pour qui les guerres à un moment donné ne fournissent plus de captifs, un roi inquiet du côté de l'est et d'un règne très long, un roi qui s'appelait Ramsès, qui colonisa et fortifia d'Ouadi-Toumilat. Or, sous Séti Ier, sous Ramsès II surtout, la paix règne à l'intérieur de l'Égypte, le pouvoir est assez fort pour s'imposer brutalement et sans résistance. Cf. *Lettre d'Ameneman*, dans *Papyrus Sallier I*, pl. VI, lig. 2-8, et *Papyrus Anastasi V*, pl. XV, lig. 8, XVII, lig. 2. A l'extérieur, si du vivant de Seti, puis durant les vingt-et-une premières années de Ramsès II, la guerre est menée presque sans répit, ce ne sont qu'excursions et rentrées triomphales dont le profit le plus net se chiffre par des milliers de captifs qui vont alimenter les chantiers. Cf. Hérodote, II, 108; Diodore,

i, 56. Mais avec la fin de la guerre finirent les razzias d'hommes et la fièvre croissante des travaux publics réclamait des bras. D'autre part, la forte cohésion de l'empire héthéen, ses intrigues toujours à craindre en Palestine, l'obligation de traiter avec lui sur le pied d'égalité avaient appris à Ramsès la nécessité de se tenir en garde contre la Syrie du Nord. En persécutant les Hébreux, par une politique à double fin, il suppléait donc au manque de bras pour ses entreprises, il leur enlevait la possibilité de trop se multiplier et d'aller renforcer ses ennemis en cas de conflit. « Et il dit à son peuple : Vous voyez que le peuple des enfants d'Israël est devenu très nombreux, et qu'il est plus fort que nous. Venez, opprimons-les avec sagesse, de peur qu'ils ne se multiplient encore davantage, et que *si nous nous trouvons surpris de quelque guerre,* ils ne se joignent à nos ennemis, et qu'après nous avoir vaincus, ils ne sortent d'Egypte. » Exod., i, 9-10. Et aussitôt les Hébreux sont accablés de corvées par les intendants des travaux et les chefs de brigade, sous l'insulte et le mépris des Égyptiens. On leur demande toutes sortes de travaux agricoles, du mortier, des briques, et ils bâtissent les villes fortifiées et contenant des magasins, Phithom et Ramsès. Exod., i, 11-14. Voir Briques, t. i, col. 1931-1934; Phithom, col. 323-324. Ces vexations exténuantes n'empêchant pas leur multiplication, les sages-femmes reçoivent l'ordre de tuer tous les mâles, puis il est enjoint à tout le peuple de les noyer dans le fleuve. Exod., i, 15-22. C'est au cours de cette violente persécution que Moïse sauvé des eaux quarante ans plus tôt, Act., vii, 23, et élevé à la cour, tua un égyptien qui frappait un hébreu et s'enfuit dans la terre de Madian, Exod., ii, 15, pour échapper à la vengeance royale. Quarante autres années s'étaient écoulées pour lui chez le prêtre de Madian, Exod., vii, 7, Act., vii, 30, quand il reçut de Dieu la mission de sauver le peuple d'Israël. Exod., iii, iv, 1-19. Il avait donc quatre-vingts ans. Cela nous fait sans aucun doute remonter à Séti Ier; mais Ramsès II était son bras droit en qualité de corégent « dès le temps qu'il était dans l'œuf, » *Grande Inscription d'Abydos,* lig. 44. On peut donc en déduire, sans grand risque de se tromper, que Ramsès II vit éclore la persécution, que, sûrement, il en fut le principal, sinon l'unique agent, et qu'avec ses soixante-sept ans de règne personnel c'est lui que l'Écriture désigne par ces mots : « *Après beaucoup de temps mourut le roi d'Égypte.* » Exod., ii, 23. D'autant mieux que, Exod., i, 11, une des villes bâties par les Hébreux s'appelle Ramsès et ne peut tirer son nom que de son fondateur, tout comme Alexandrie d'Alexandre, Constantinople de Constantin, et tant d'autres. Et ce Ramsès ne peut être l'éphémère Ramsès Ier, ni Ramsès III, d'une date tardive, 1198-1167. Reste donc Ramsès II que la Bible nomme indirectement en nommant une des villes qu'il fonda. Chabas, *Mélanges égyptologiques,* IIe série, 1864, p. 109; E. de Rougé, *Moïse et les Hébreux d'après les monuments égyptiens, loc cit.,* p. 169. Nous savons par ailleurs que l'ouadi Toumilat, où s'élevèrent Phithom et Ramsès, ne fut colonisé qu'à partir de Seti Ier. « Dans les plus anciennes listes de nomes, qui sont du temps de Seti Ier, Dümichen, *Geographische Inschriften,* t. i, 1865, pl. lxxxxii, le nome d'Arabie (Gessen) ne se rencontre pas [et à plus forte raison le nome héroopolite]. Nous avons seulement quinze nomes pour la Basse-Égypte, au lieu de vingt-deux, comme sous les Ptolémées. La liste de Séti Ier finit avec le nome d'Héliopolis, et ne mentionne ni le Bubastite (Zagazig) ni l'Athribite (Benha), circonstance qui montre que cette partie du royaume n'était pas encore alors organisée en provinces régulièrement administrées, chaque nome ayant sa capitale et son gouvernement. Au lieu de nomes, nous ne trouvons que des noms de marécages ou de branches du Nil. » Naville, *Goshen and the shrine of Saft el-Henneh,* 1885, p. 18 (Mémoire iv de l'*Egypt Exploration Fund*). On *peut* en déduire que c'est Ramsès qui organisa la région où partout se rencontre son nom. De cette terre inculte, mais suffisamment arrosée pour produire de bons pâturages, de cette terre libre qu'on avait abandonnée aux enfants de Jacob et à leurs troupeaux sans frustrer aucun Égyptien, il fit une terre cultivable, répartie entre des colons, gouvernée à l'instar des anciens nomes. « Une conjecture très ancienne, dit Maspero, *loc. cit.,* t. ii, p. 462, n. 2, identifie avec Ramsès II le pharaon qui n'avait pas connu Joseph. Les fouilles récentes, en montrant que les grands travaux ne commencèrent à l'orient du Delta que sous ce prince, ou sous Séti Ier au plus tôt, confirment l'exactitude de cette tradition d'une manière générale. » On *doit* même en déduire que les deux villes nommées sont bien son œuvre, puisque l'une d'elles, reconnue par Naville, voir Phithom, col. 321-328, n'a livré, avec ses magasins ou greniers et son enceinte de briques, aucun nom de roi ni aucun monument antérieurs à Ramsès II. Par contre les cartouches de ce pharaon l'ont révélé comme le fondateur de Pitum-Phithom. Voir ce mot, col. 327-328; cf. Bædeker (Steindorff), *Égypte,* édit. française, 1908, p. 174.

Nous n'ignorons pas que d'après une autre hypothèse, qu'on base sur la chronologie, Lieblein, *The exodus of the Hebrews,* dans *Proceedings of the Society of the Biblical archæology,* t. xxix, 1907, p. 214-218; Lindl, *Cyrus,* 1903, p. 11, 40, etc., Thothmès III serait l'oppresseur et Aménophis II ou III le pharaon de l'Exode. On invoque à l'appui quelques faits : *Stèle de Menephtah,* cf. Pharaon, col. 196-197; Manéthon, dans Josèphe, *Contra Apionem,* i, 26; cf. Chabas, *Mélanges égyptologiques,* 1re série, 1862, p. 43-44; les prétendus Hébreux (*Khabiri*) des *Lettres de Tell el-Amarna.* H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* n. 181, p. 303-313. Cf. Delattre, *Les Pseudo-Hébreux dans les lettres de Tell el-Amarna,* dans la *Revue des questions historiques,* t. xxxi, 1904, p. 353-382. Mais ces faits sont tous susceptibles de plusieurs explications et, par suite, de nulle valeur probante. Pour la chronologie, rien de plus sujet à caution. Cf. Lagrange, *Le Livre des Juges, Introduction,* p. xlii-xliii. Il reste donc préférable de s'en tenir à l'hypothèse traditionnelle plus conforme tout ensemble et au récit de la Bible et à ce que nous savons de l'histoire de l'Égypte.

C. Lagier.

RAPHA, nom, dans la Vulgate, de trois Israélites et d'un Géthéen. Dans le texte hébreu, cinq personnages portent le nom de *Refâyâh,* « celui que Yâh guérit ». Notre version latine a transcrit sous la forme Rapha le nom de l'Ephraïmite, I Par., vii, 25, et celui du Benjamite, I Par., viii, 37. Le premier Rapha dont elle parle, I Par., vii, 25, s'appelle en hébreu *Réfâh,* le second, le troisième et le quatrième, I Par., viii, 2, 33, et xx, 7, *Râfâ'.* Le *Refâyâh* hébreu de I Par., iii, 21, devient en latin *Raphaïa,* de même que celui de I Par., iv, 42 et ix, 43. Le cinquième *Refâyâh* de l'hébreu, II Esd., iii, 9, est aussi appelé Raphaïa dans notre version latine. Voir ces noms. — Le nom de Rapha se trouve peut-être aussi dans Bethrapha, I Par., iv, 12. Voir Bethrapha, t. i, col. 1712.

1. **RAPHA** (hébreu : *Réfâh*; Septante : Ῥασφή), fils de Béria, de la tribu d'Éphraïm, un des ancêtres de Josué. I Par., vii, 25.

2. **RAPHA** (hébreu : *Râfâ'*; Septante : Ῥαφά); le cinquième fils de Benjamin. I Par., viii, 2.

3. **RAPHA** (hébreu : *Rafâ'*; Septante : Ῥαφαΐα), fils de Baana, et père d'Élasa de la tribu de Benjamin.

I Par., VIII, 37. La Vulgate l'appelle Raphaïa. I Par., IX, 43. C'était un descendant de Saül et de Jonathas.

4. **RAPHA** (hébreu : *hâ-Râfâ'*; Septante : Ῥαφά), chef d'une famille de Geth, qui fut remarquable par une taille gigantesque. I Par., XX, 6, 7 et aussi 4, dans le texte hébreu où la Vulgate a traduit par Raphaïm. Ce père de géants est aussi mentionné quatre fois dans le passage parallèle de II Sam. (Reg.), XXI, 16, 18, 20, 22, mais dans ce livre son nom est écrit *Hâ-Râfâh*, et la Vulgate l'a rendu par Arapha. Voir ARAPHA, t. I, col. 878. Le texte hébreu fait toujours précéder le nom de Rapha de l'article *hâ*; la Vulgate l'a supprimé dans les Paralipomènes et l'a conservé dans les Rois.

RAPHAËL, nom d'un lévite et de l'ange de Tobie.

1. **RAPHAËL** (hébreu : *Refâ'êl,* « [celui que] Dieu guérit »; Septante : Ῥαφαήλ), lévite, fils de Séméias. Ce dernier était le fils aîné d'Obédédom. Raphaël fut un des portiers de la maison de Dieu. I Par., XXVI, 4, 6-7.

2. **RAPHAËL,** ange qui, sous une forme humaine et sous le nom d'Azarias, accompagna le jeune Tobie pendant son long voyage, comme guide et conseiller. D'après sa propre définition, Tob., XII, 15, il est « l'un des sept anges qui se tiennent debout devant le Seigneur, » cf. Apoc., VIII, 2; il est aussi, selon Tob., III, 25, et l'étymologie de son nom, l'ange qui guérit les maladies des hommes. Dans la littérature sacrée, il n'est fait mention de l'ange Raphaël qu'au livre de Tobie. Il y intervient d'une manière toute providentielle, cf. Tob., XII, 14, pour guérir Tobie l'ancien de sa cécité, et pour délivrer la jeune Sara du démon qui la tourmentait. Nous le voyons d'abord s'offrir au jeune Tobie, puis au père de celui-ci, pour accompagner le jeune homme, de Ninive à Ragès, chez son parent Gabélus, afin de recouvrer une somme importante prêtée autrefois à ce dernier. Tob., V, 1-22. Ils partent, et, dès le premier jour, au bord du Tigre, l'ange délivre son compagnon d'un poisson énorme qui s'élançait sur lui; il lui recommande d'en garder le cœur et le foie, comme des remèdes utiles, celui-là pour chasser les démons qui s'attaquent aux hommes, celui-ci pour rendre la vue aux aveugles. Tob., VI, 1-9. Lorsqu'ils arrivèrent à Ecbatane, Raphaël conseilla à Tobie de prendre l'hospitalité chez son cousin Raguël (voir RAGUËL 2, col. 933) et de lui demander la main de Sara, sa fille unique. Tob., VI, 10-14. Tobie ayant objecté que la jeune fille avait été déjà mariée sept fois, et que le démon avait aussitôt mis à mort ceux qui l'avaient épousée, l'ange lui indiqua le moyen de mettre en fuite l'esprit mauvais, VI, 14-22; de son côté, Raphaël entraîna Asmodée dans le désert d'Égypte, où il le confina. Voir ASMODÉE, t. I, col. 1103-1104. Cf. Tob., VIII, 3. Ensuite, sur la demande du jeune homme, le prétendu Azarias consentit à aller recouvrer sans lui l'argent prêté à Gabélus. Tob., IX, 1-12. Après les noces, lorsque le moment fut venu de repartir pour Ninive, il prit les devants avec son compagnon, et, dès leur arrivée, Tobie père recouvra miraculeusement la vue par l'emploi du remède indiqué. Tob., XI, 7-17. Lorsque les deux Tobie voulurent le récompenser généreusement de ses services, il leur fit connaître sa vraie nature, leur révéla les desseins mystérieux de la Providence dans les épreuves qu'ils avaient subies, les engagea à témoigner à Dieu, l'auteur véritable des bénédictions reçues, leur vive reconnaissance; puis il disparut soudain. Tob., XII, 1-22. — Pour les difficultés qui se rattachent au rôle de l'ange Raphaël, voir TOBIE (LIVRE DE).

L. FILLION.

RAPHAÏA (hébreu : *Refâyâh*), nom de cinq Israélites. Voir RAPHA, col. 974.

1. **RAPHAÏA** (Septante : Ῥαφάλ; *Alexandrinus :* Ῥαφαΐα), fils, d'après la Vulgate et les Septante, de Jéséias et père d'Arnan, de la tribu de Juda; il descendait de Zorobabel. I Par., III, 21. Le texte hébreu est moins précis que les versions grecque et latine, et obscur.

2. **RAPHAÏA** (hébreu : *Refâyâh*; Septante : Ῥαφαΐα), un des chefs de la tribu de Siméon qui entreprit sous le règne d'Ézéchias, roi de Juda, à la tête de cinq cents hommes, une expédition contre les restes des Amalécites; ils les exterminèrent dans les montagnes de Séir où ils s'établirent à leur place. I Par., IV, 42.

3. **RAPHAÏA** (Septante : Ῥαφαΐα), second fils de Thola, fils aîné d'Issachar, et l'un des chefs de famille de cette tribu. I Par., VII, 2.

4. **RAPHAÏA** (Septante : Ῥάφαΐα), fils de Baana, de la tribu de Benjamin, I Par., IX, 43, le même que Rapha 3, col. 974.

5. **RAPHAÏA** (Septante : Ῥαφαΐα), fils d'Hur, qui du temps de Néhémie était placé à la tête d'un quartier de Jérusalem et travailla à la restauration des murs de la ville. II Esd. III, 9.

RAPHAÏM (hébreu : *Refaîm,* employé toujours au pluriel), désigne 1° une race de géants; 2° un ancêtre de Judith; 3° une vallée des environs de Jérusalem. — En hébreu, les morts qui habitent le *šehe'ôl* sont appelés *refaïm,* mais la Vulgate n'a jamais conservé ce mot qu'elle traduit par *gigantes.* Voir SCHE'ÔL.

1. **RAPHAÏM,** race de géants. Leur nom est précédé cinq fois de l'article dans le texte hébreu. Gen., XV, 20; Deut., III, 11; Jos., XII, 4; XIII, 12; XVIII, 15. Sur le nom *hâ-Râfâ',* qui semble le nom propre d'un géant, II Sam., XXI, 22; I Par., XX, 8, voir ARAPHA, t. I, col. 878; RAPHA 4, col. 975. Les anciens traducteurs de la Bible n'ont pas conservé le plus souvent le mot *Refa'îm,* mais l'ont rendu par γίγαντες, « géants », ce qu'ils ont fait non seulement quand *Refa'îm* désigne véritablement des géants, mais aussi quand il désigne les morts qui sont dans le *še'ôl.* — 1° Les Raphaïm semblent avoir désigné proprement une race de Chananéens de haute stature et d'une force redoutable, qui habitaient à l'est du Jourdain à l'époque où les Hébreux ne s'étaient pas encore emparés de la Terre Promise. Gen., XIV, 5; XV, 20; Jos., XVII, 15 (Vulgate : *Raphaïm*). Quand les enfants d'Israël, sous la conduite de Moïse, arrivèrent dans le pays situé au delà du Jourdain, ils y rencontrèrent, comme leur ennemi le plus redoutable, Og, roi de Basan, « qui restait seul, dit le texte sacré, de la race des *Refa'îm* » (Vulgate : *de stirpe gigantum*). Deut., III, 11. Cf. Jos., XII, 4; XIII, 12 (Vulgate : *Raphaim*). Voir OG, t. IV, col. 1759. Si les fils de Rapha mentionnés dans II Sam., XXI, 22; I Par., X, 8, sont de véritables Raphaïm, ils sont les derniers mentionnés dans les Écritures. — 2° Elles nous ont conservé le souvenir de deux autres races de géants, les Émim (voir t. II, col. 1732) et les Énacites (voir t. II, col. 1766) qui habitèrent les premiers à l'est, les seconds à l'ouest du Jourdain et à qui l'on donnait également par extension le nom de Raphaïm. Deut., II, 11 (Vulgate : *quasi gigantes*). C'est des Énacites que la vallée de Raphaïm, au sud-ouest de Jérusalem, a sans doute tiré son nom. Voir RAPHAÏM 2.

2. **RAPHAÏM,** fils d'Achitob et père de Gédéon, un des ancêtres de Judith, dans la Vulgate, VIII, 2. Ces trois noms propres ne sont pas dans les Septante.

3. RAPHAÏM (VALLÉE DES) (hébreu : *'êméq-Refâ'îm;* Septante, Jos., XV, 8 : γῆ Ῥαφαΐν; XVIII, 16 : 'εμὲκ Ῥαφαΐν (*Alexandrinus :* Ῥαφαείμ); II Reg., V, 18, 22 : ἡ κοιλὰς τῶν Τιτάνων; XXIII, 13; ἡ κοιλὰς Ῥαφαΐν (*Alex. :* Ῥαφαείν); I Par., XI, 15; XIV, 9 : ἡ κοιλὰς τῶν Γιγάντων; Is., XVII, 5 : φάραγξ στερεά, « vallée fertile »; Vulgate : *vallis Raphaim,* excepté III Reg., XXIII, 13, où elle traduit [: *vallis gigantum*), large vallée ou plaine au sud-ouest de Jérusalem, appelée aujourd'hui *el-Béq'ah.*

1° *Nom.* — Dans la langue biblique, le mot *'êméq* désigne une vallée large et spacieuse. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1045. Celle-ci a sans doute pris son nom de ses premiers propriétaires, établis sur les collines des alentours. Voir RAPHAÏM 1.

2° *Identification.* — La situation au sud de Jérusalem est incontestablement assignée à cette vallée, Jos., XV, 8; XVIII, 16, où est placée la frontière des tribus de Juda et de Benjamin. Dans le tracé de la première, après avoir passé à la fontaine de Rogel « la limite monte [par] la vallée du fils d'Ennom (Vulgate : *Geennom*), sur le côté (*'él-kéṭéf*) du Jébuséen, au midi, c'est-à-dire de Jérusalem, et la limite monte au sommet de la montagne qui est en face de la vallée du fils d'Ennom, à l'occident, à l'extrémité (*bi-qeṣéh*) de la vallée des Raphaïm, au nord. » Dans le tracé de la seconde, après avoir passé à la fontaine de Nephtoa, « la limite descend à la partie de la montagne qui est en face de la vallée du fils d'Ennom, laquelle est près de la vallée des Raphaïm (*be-'êméq-Refa'im*), au nord, et elle descend la vallée du fils d'Ennom sur le côté du Jébuséen, au midi, et se rend à la fontaine de Rogel. » — La vallée du fils d'Ennom (voir GÉENNOM. t. III, col. 153) ne peut être que l'*ouâd' er-Rebâbi* longeant le côté sud de Jérusalem, et la montagne en face, la masse montagneuse s'étendant à l'ouest de Jérusalem, entre cette ville et *Liftâh,* au nord de la *Béq'ah.* La partie la plus septentrionale de cette plaine arrive jusqu'au bord de l'*ouâd' er-Rebâbi* et son extrémité forme le col étroit qui relie le mont dit du Mauvais-Conseil et *râs ed-Dabbous* avec le mont opposé, à l'occident, à l'*ouâd-er-Rebâbi* et à Jérusalem : il est impossible de ne pas reconnaître dans la *Beq'ah,* la vallée des Raphaïm indiquée, au sud de la montagne frontière. Voir JÉRUSALEM, t. III, fig. 235, col. 1321.



220. — La *Béqah* ou vallée des Raphaïm. Partie de la plaine située au sud-ouest de Jérusalem. D'après une photographie de M. L. Heidet.

Le passage de II Reg., XXIII, 13-16, montrant les trois braves de David, alors à Odollam, obligés, pour se rendre à la porte de Bethléhem, de traverser le camp des Philistins occupant la vallée des Raphaïm, indique par là celle-ci au sud de Jérusalem. C'est aussi la situation que lui assigne l'historien Josèphe, *Ant. jud.,* VII, XII, 4. Parlant du même fait et de la même vallée : « Le camp des ennemis était établi, dit-il, dans la vallée qui s'étend jusqu'à Bethléhem distante de vingt stades de Jérusalem. » L'auteur a voulu dire, pensons-nous : la vallée s'étend vers Bethléhem, sur une distance de vingt stades (3 700 m.), ce qui est en effet l'étendue de la plaine de *Béq'ah.* — Nonobstant ces indications, Eusèbe et saint Jérôme placent *'Eméq Refa'im,* qu'ils traduisent « la vallée des étrangers », ἀλλοφύλων, dans la tribu des Benjamin et au nord de Jérusalem. *Onomasticon,* 1862, p. 186 et 187, 308 et 309. Ils se fondent sans doute sur II Reg., V, 25 (Septante), et I Par. XIV, 16, où, après le récit de l'invasion de la plaine des Raphaïm par les Philistins, on lit : « David fit ce que le Seigneur lui avait ordonné, et il battit les Philistins depuis Gabaon jusqu'à Gézer

(Gazer); » ils confondaient ainsi la plaine des Raphaïm avec la plaine près de Gabaon dans Isaïe, XXVIII, 21. — Si l'on excepte Titus Tobler qui cherche, *Wanderung,* III, p. 202, la vallée des Raphaïm dans l'*ouâdi* courant sous *Deir-Yasin,* à l'ouest nord-ouest de Jérusalem, et un ou deux modernes croyant la trouver dans la vallée de Liftah, au nord de la précédente, l'universalité des commentateurs et des géographes s'accordent à la voir au sud à Jérusalem et dans la Béq'ah. La défaite des Philistins à Gabaon, non plus que la citation simultanée, par Isaïe, loc. cit., de la vallée de Gabaon et du mont des Pharasim ou Baalpharasin, n'impliquent pas, comme nous le verrons, la nécessité de chercher près de cette ville la plaine où ils posèrent leur camp. Cf. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714. p. 355; Gesenius, *Thesaurus,* p. 1302; E. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Boston, 1841, t. I, p. 323-324; R. v. Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 80; V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 244-248; Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 147, etc.

3° *Description.* — Du pied de la montagne à l'ouest de Jérusalem où commence au nord la Béq'ah jusqu'à la base des collines se prolongeant vers Betléhem où elle se termine au sud, son étendue est de quatre kilomètres; sa largeur d'est à ouest, depuis la ligne de partage des eaux qui la sépare des ravins courant vers le Cédron jusqu'au pied de *Qatamôn* et au point où elle rejoint la « vallée des Roses », *ouâd' el-Ouard,* est de trois kilomètres. Elle incline d'est en ouest et appartient toute entière au versant méditerranéen. La terre qui recouvre le calcaire du fond, a de deux à trois mètres de profondeur. Elle était mêlée de nombreuses pierres de silex qui en partie ont été amoncelées, ou rangées en murs le long de ses chemins. Elle est brune et fertile (fig. 220) La culture du blé, froment, orge, doura, a dû toujours en être la principale. Le prophète Isaïe, XVIII, 5, compare le peuple d'Israël en décadence au glaneur recueillant, après la moisson, les épis oubliés dans la plaine des Raphaïm.

Les lentilles, le kersenné, les fèves, les pois-chiches les haricots y prospèrent également. Les oliviers plantés sur ses confins y ont pris les plus belles proportions. Les nombreux pressoirs antiques et les restes de vieilles tours qui se voient sur les collines environnantes, montrent qu'autrefois comme aujourd'hui la *Béq'ah* était entourée de vignobles. Plusieurs voies antiques, partant toutes de Jérusalem, la traversaient dans toute sa longueur. Deux d'entre elles se dirigeaient vers Bethléhem et Hébron.

4° *Histoire.* — La limite tracée par Josué laissait la plaine des Raphaïm à la tribu de Juda. Elle fut envahie par les Philistins, sous le règne du roi Saül, tandis que celui-ci poursuivait David de refuge en refuge. Le futur roi d'Israël était en ce temps caché dans la grotte d'Odollam. Ayant manifesté le désir de boire de l'eau de la citerne qui était près de la porte de Bethléhem, trois de ses compagnons ne craignirent pas de traverser le camp ennemi établi dans la plaine, pour aller chercher l'eau désirée. II Reg., XXIII, 13-17; I Par. XI, 15-19. Deux autres fois les adversaires du peuple de Dieu revinrent y dresser leurs tentes; la première fois quand ils apprirent que tout Israël avait reconnu David pour son roi, que celui-ci s'était emparé de la forteresse de Sion et avait fait de Jérusalem sa capitale; la seconde fois, quelque temps plus tard, dans le dessein sans doute de prendre leur revanche. La première fois David les battit à l'endroit qu'il appela Baal-Pharasim, situé sans doute sur les confins de la plaine, mais dont le nom n'a pas été retrouvé. Voir t. I, col. 1341. Les Philistins abandonnèrent là leurs idoles. Les Israélites les brulèrent. II Reg., V, 17-21; I Par., XIV, 8-12. La seconde fois, le roi reçut de Dieu l'ordre de ne pas attaquer l'ennemi de front, mais de le surprendre par derrière. David contourna la plaine, dissimulé, selon toute probabilité, par la colline de *Qatamôn,* pour tomber sur les Philistins du côté des *Bêkâ'îm.* Voir MURIER, t. IV, col. 1344.

Par ce mouvement, l'armée israélite coupait la retraite à l'ennemi. Mis en déroute les Philistins durent s'enfuir par le côté oriental de la plaine pour gagner le Cédron et remonter au nord de Jérusalem, puisque nous les retrouvons près de Gabaon où David achève leur défaite en les poursuivant de là jusqu'à Gézer. II Reg., V, 22-25; I Par., XIV, 13-17. — La plaine des Raphaïm a vu passer les plus illustres personnages de la Bible : Abraham se rendant à Hébron et revenant avec son fils Isaac pour le conduire à la montagne Moria; Éliézer ramenant Rébecca; Jacob fuyant son frère Ésaü et retournant de Mésopotamie avec ses épouses et ses fils; la Vierge Marie et saint Joseph allant se faire inscrire à Bethléhem et apportant le Sauveur au Temple; les Mages s'avançant pour aller adorer le Roi des Juifs; le trésorier de la reine Candace lisant Isaïe sur son char, et que devait bientôt rejoindre le diacre Philippe; puis toute la multitude des pèlerins montant du sud pour aller, en son Sanctuaire, adorer Jéhovah.

5° *Etat actuel.* — Depuis quelques années, l'ancienne plaine de Raphaïm a subi plusieurs modifications. Une route carrossable, construite en 1883, entre Jérusalem, Hébron et Bethléhem, voit rouler des voitures de forme européenne. Sur la voie ferrée de Jaffa à Jérusalem, ouverte en 1892, la locomotive entraîne, à travers la plaine, des wagons qui déposent les pèlerins à une gare bâtie vers l'extrémité septentrionale de la *Béq'ah.* Une colonie wurtembergeoise appartenant à une secte protestante millénariste, s'est établie, en 1871, dans le même quartier, donnant naissance à un faubourg formé d'une vingtaine d'habitations couvertes de toits à tuiles rouges, environnées de jardins, de caractère tout européen. De nombreuses autres constructions se sont élevées depuis jusque vers le milieu de la plaine, menaçant de l'envahir tout entière. L. HEIDET.

RAPHIDIM (hébreu : *Refîdîm*; Septante : Ῥαφιδείν), une des stations des Hébreux à travers la presqu'île sinaïtique, entre le désert de Sin et le désert du Sinaï, Exod., XVII, 1; XIX, 2; ou plus précisément entre Alus et le Sinaï. Num., XXXIII, 14, 15.

I. IDENTIFICATION. — De l'étymologie du mot « Raphidim » on ne peut pas tirer d'argument pour son identification. Assez probablement ce mot provient de la racine hébraïque *râfad,* « préparer le lieu du repos », d'où sa signification de « halte, lieu de repos ». Saint Jérôme, *De situ et nominibus hebraicis,* t. XXIII, col. 789, semble bien donner ses préférences à cette explication. Raphidim est spécialement « un lieu de repos », la station de Raphidim était située entre Alus, dans le désert de Sin et le désert du Sinaï. Le désert de Sin est aujourd'hui assez généralement identifié avec la plaine d'el-Markha. Cf. Bartlett, *From Egypt to Palestine,* p. 213; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 459-460; voir DÉSERT, II, I, 3, t. II, col. 1390. Voir SIN. Le Sinaï désigne dans l'Exode le noyau central du massif de montagnes granitiques dont le Djébel Mouça, ou mont de Moïse, forme aujourd'hui le point le plus célèbre. Cf. Vigouroux, *La Bible,* t. II, p. 490-491; DÉSERT, II, I, 4, t. II, col. 1391. Voir SINAÏ. On peut aller par diverses routes principales, voir ALUS, t. I, col. 424, du désert de Sin au Sinaï. Une d'elles, la route du nord, quitte assez vite la plaine d'el-Markha, et parcourant l'ouadi Bâbah, le *Debbet er-Ramlêh,* l'ouadi *Kamilêh* et l'ouadi *esch-Scheikh,* aboutit tout droit au Sinaï. Les partisans de cet itinéraire ont mis Raphidim un peu partout; et quelques-uns d'entre eux signalent l'ouâdi

Erfayid, qui ne figure que dans la grande carte anglaise du *Survey,* une petite vallée qui débouche dans l'ouadi *Emleisah* situé à proximité du *Djébel Mouça.* Cf. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 86. Cet itinéraire a le grand inconvénient d'aller contre toutes les données traditionnelles; il est dépourvu de tout souvenir local, et pour ce qui regarde l'identification de Raphidim, elle n'a dans le mot *Erfayid* qu'un équivalent arabe à peine suffisant.

Cette même route du nord, au lieu de pénétrer dans le *Debbet er-Ramléh,* peut replier au sud, s'élever jusqu'à la chaîne du *Nagb-Buderah* et le franchir, pour gagner les mines égyptiennes de l'ouadi Maghâra, et retomber ensuite dans l'ouadi *Feiran,* pour aboutir plus facile, tandis que des détachements isolés, pour éviter un détour de dix-sept kilomètres de chemin, purent quitter assez vite la plaine d'*el-Markha* à onze kilomètres environ plus bas que l'*Aïn-Dhafary,* au sud; remonter d'ouest en est l'ouâdi *Sidréh;* là, tourner à droite pour aller rejoindre, du nord-ouest au sud-est, par l'ouadi *Mokatteb,* l'ouadi *Feiran,* à vingt-sept kilomètres au-dessus de son embouchure, et ici, six kilomètres environ au-dessous d'*Hési-el-Khattatin,* attendre le gros du peuple qui venait par la route plus longue et plus facile. La seule objection que l'on puisse faire contre l'itinéraire de ces détachements d'Israël c'est la crainte que, en passant tout près des mines de *Maghara,* ils auraient pu trouver là des Égyptiens em-



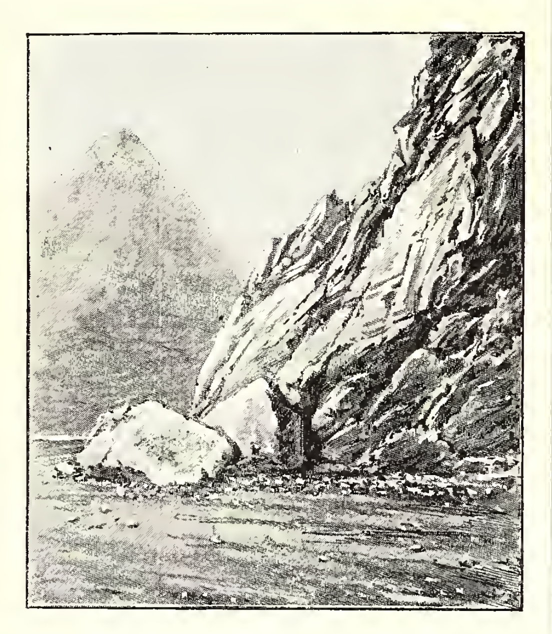
221. — Vue de l'oasis Feiran.

d'ici au Sinaï. Il s'agit cependant d'un passage difficile qui n'a été ouvert que dans les temps modernes, et qui par conséquent fort peu probablement peut avoir été tenté par les Israélites.

Une deuxième route descend de la plaine d'el-Markha au midi, pénètre dans le désert d'*el-Qâah,* et après l'avoir parcouru, remonte au Sinaï soit tout à fait au sud par l'ouadi *Islih* soit un peu plus au nord par l'ouadi *Hebran;* ou bien, sans arriver jusqu'à l'ouadi *Hebran,* par l'ouadi *Feiran* à 46 kilomètres d'*Aïn-Dhafary,* la source d'eau douce qui devait alimenter les Hébreux dans le désert de Sin. En remontant à ce point l'ouadi *Feiran* jusqu'à *Hési-el-Khattatin,* et tournant ensuite au sud par le même ouadi, la route va aboutir au Sinaï. Aucune considération ne permet de prolonger au sud jusqu'à l'extrémité de la péninsule l'itinéraire des Israélites : nous écartons par conséquent, comme un prolongement inutile d'itinéraire, l'opinion qui les fait remonter au Sinaï soit par l'ouodi *Islih,* soit par l'ouadi *Hebran;* mais nous trouvons très vraisemblable que le gros des Israélites, avec les troupeaux, soit remonté au Sinaï par l'ouadi *Feiran,* suivant un itinéraire ployés aux travaux des mines et la garnison qui les surveillait; mais l'exploitation des mines de *Maghara* paraît avoir cessé sous la XII[e] dynastie, c'est-à-dire longtemps avant l'exode. Cf. Vigouroux, *Mélanges bibliques,* 2[e] édit., p. 265. D'après tout ce qui vient d'être dit, Raphidim doit être placé dans l'ouadi *Feiran* (fig. 221) : la tradition chrétienne, la topographie des lieux, les monuments archéologiques chrétiens de la tradition locale appuient cette identification.

La tradition chrétienne place Raphidim dans l'ouadi *Feiran,* avant l'oasis omonime. La *Peregrinatio Sylviæ* (vers l'an 385), édit. Gamurrini, p. 140, en est le premier écho. D'après ce document, les Hébreux y vinrent après avoir franchi l'ouâdi *Mokatteb;* et l'endroit de Raphidim y est précisé à *el-Kessuéh,* où des bosquets de palmiers ombragent quelques misérables huttes en pierre, disséminées autour d'une petite mosquée, elle-même construite avec les matériaux d'une église chrétienne, à un peu plus de deux kilomètres avant d'arriver à l'oasis *Feiran.* Il semble bien que les chrétiens de la plus haute antiquité aient attaché le nom de Raphidim au hameau d'*el-Kessuéh;* mais

d'après l'Exode, le pays de Raphidim, qui, comme nous avons vu, veut dire « halte ou lieu de repos », semble bien comprendre la région où le peuple d'Israël ne trouva point d'eau et celle où il campait après la défaite des Amalécites. Eusèbe et saint Jérôme, en effet, indiquent à Raphidim tant l'événement de l'eau miraculeuse que la défaite infligée par Josué à Amalec, et l'étendent jusqu'à Pharan, l'ancienne ville épiscopale de l'oasis *Feiran*. *Onomasticon*, t. XXIII, col. 916. Antonin le Martyr, *Itinerarium*, 40, *P. L.*, t. LXXII, col. 912, est du même avis, quoique sa description soit un peu confuse dans les détails. Cosmas Indicopleuste, *Topographia christiana*, V, t. LXXXVIII, col. 200, localise justement Raphidim à Pharan ; mais après avoir fait aller Moïse avec les anciens du peuple d'Israël jusqu'au mont Choreb, c'est-à-dire au Sinaï, qui selon lui est distant seulement de six milles de Pharan, pour y opérer le miracle des eaux au bénéfice d'Israël, il localise dans ce même endroit la défaite



222. — Le rocher de *Hési el-Khattatin*.

d'Amalec et la visite de Jéthro. Un pareil manque de précision s'explique aisément dans la description de ce marchand devenu moine, qui n'avait pas assez bien saisi le sens de l'Exode, XVII, 6. Nous nous dispenserons de relater les témoignages d'autres pèlerins plus récents, parce qu'ils sont presque tous d'accord, même ceux qui transportent au mont Horeb le théâtre du prodige des eaux que fit jaillir Moïse.

Les témoignages des pèlerins et des écrivains qui placent Raphidim à *Feiran* sont appuyés par le témoignage des monuments archéologiques chrétiens. A l'époque de la *Peregrinatio Sylviæ* le *Djébel Tahounéh*, qui se dresse à l'entrée de l'oasis de Feiran, était couronné d'une église pour perpétuer la mémoire de l'endroit où Moïse se tenait en prière pendant la fameuse bataille, Exod., XVII, 8, qui amena la défaite d'Amalec. Antonin le Martyr, *loc. cit.*, parle d'une ville près de laquelle eut lieu la bataille, et où se trouvait un oratoire dont l'autel était bâti sur les pierres qui servirent d'appui à Moïse priant pendant le combat. Les premiers chrétiens rattachèrent donc à la ville épiscopale de Pharan, qui s'élevait à l'entrée occidentale de l'oasis, le souvenir des mémorables événements qui avaient eu lieu à Raphidim. On voit encore aujourd'hui à Pharan les ruines de nombreuses églises et chapelles, de monastères, de cellules et de tombeaux. Cf. S. Nil, *Narratio III*, t. LXXIX, col. 620. La plupart des maisons bâties dans l'oasis avec les débris de bâtiments plus anciens semblent remonter au XIIe siècle. Parmi les débris qui jonchent le sol, les explorateurs anglais ont trouvé un chapiteau de grès sur lequel on voit un homme vêtu d'une tunique et les bras levés dans l'attitude de la prière, c'est-à-dire tel que l'Exode, XVII, 11, nous représente Moïse pendant la bataille de Raphidim. Cf. E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, t. I, p. 168. Un bas-relief, placé au-dessus d'une porte et divisé en trois compartiments, représente aussi trois personnages dans une attitude semblable. On comprend sans peine que les habitants de Raphidim aient aimé à représenter par la sculpture la principale scène du grand acte auquel ces lieux étaient redevables de leur célébrité. De plus, la topographie des lieux concorde parfaitement avec le récit de l'Exode, comme on le verra plus loin.

II. DESCRIPTION. — L'ouadi *Feiran* est la vallée la plus longue et la plus importante de toute la péninsule. Elle reçoit le nom de *Feiran* au nord-est de la chaîne du *Serbal;* mais de fait, elle n'est que le prolongement de l'ouadi *Scheikh* qui prend naissance au mont Sinaï, décrit une grande courbe au nord, traverse l'oasis de *Feiran*, et après avoir pris la direction du nord-ouest, elle se dirige vers le sud-ouest, et va aboutir dans la mer Rouge à travers la plaine d'*el-Qaah*. La vallée est tantôt large comme le lit d'un grand fleuve, tantôt resserrée entre des rochers souvent perpendiculaires, formant d'étroits défilés, avec des tournants brusques et inattendus qui varient l'aspect du paysage à l'infini. Aux roches crayeuses succèdent des calcaires plus durs, puis le grès bigarré et le granit traversé du nord au sud de filons réguliers de porphyre rouge et de diorite noir. Le sol sablonneux n'est couvert que d'une maigre végétation. Les flancs de l'ouadi *Feiran* sont fréquemment entrecoupés par des vallées latérales. Un peu plus d'un kilomètre à partir d'une de ces vallées, l'ouadi *Umm Tus*, et après avoir rencontré à droite des inscriptions nabatéennes, le voyageur voit apparaître à gauche devant le *Djébel Sullah* un énorme rocher de granit détaché de la montagne qui semble vouloir barrer le chemin. C'est le *Hési el-Khattatin*, le rocher traditionnel d'Horeb ou de Raphidim (fig. 222). Les méandres de la gorge aride s'accentuent de plus en plus pendant la marche d'une heure jusqu'à l'oasis d'*el-Kessuéh*, le Raphidim de la *Peregrinatio Sylviæ*, où le sol se couvre d'une belle végétation ; partout poussent de hautes herbes au milieu de bouquets de tamaris, de nebqs et de seyals ; et de multiples filets d'eau claire entretiennent une fraîcheur délicieuse. A une heure d'*el-Kessuéh* on arrive à la pittoresque vallée d'*Aleyât*, qui, encaissée dans des pics de granit, débouche à droite dans l'ouâdi *Feiran*. C'est le lieu très probable de l'attaque d'Israël contre les Amalécites qui venaient lui barrer le passage dans l'oasis de *Feiran*. En effet, à ce point l'ouadi *Feiran* débouche, entre le *Djébel Tahunéh* à gauche et le petit *Djébel Meharret* à droite, dans l'oasis de *Feiran*, nommée à bon droit « la perle du Sinaï », parce que tout y est gai, riant, animé; c'est vraiment « le paradis terrestre des Bédouins ». A l'entrée occidentale de l'oasis s'élevait jadis la ville épiscopale de Pharan dont le nom rappelle le vaste désert qui s'étend au nord de la presqu'île sinaïtique, appelé aujourd'hui *et-Tih*, Voir PHARAN, col. 187. Puisque le nom de Pharan ou Paran, Ebers, *Durch Gosen zum Sinai*, 2e édit., p. 414, signifie « un pays montagneux sillonné et déchiqueté par des ravins », il convenait aussi bien à cette localité qu'au désert d'*et-Tih*. Les Arabes pourtant ont transformé le mot Pharan en celui de Feiran

qui veut dire « fertile ». Diodore de Sicile, III, 42, semble déjà mentionner la palmeraie de l'oasis 60 ans avant J.-C.; et des auteurs du IIe siècle parlent du « bourg de Pharan ». Mais, seulement plus tard, la localité, devenue chrétienne, prit de l'importance. Elle fut habitée par un grand nombre de moines et d'anachorètes, et devint le siége d'un évêché, vers l'an 400. Ce siége était vacant à l'époque ou les musulmans, après la conquête de l'Égypte et de la Syrie par Omar, s'établirent en grand nombre dans la fertile oasis, en usurpèrent les propriétés et chassèrent les moines et la plupart des chrétiens. La ville, ainsi abandonnée, tomba bientôt en ruines; au XIIe siècle, sous la domination des rois latins, elle se releva un peu; mais après leur départ déchut rapidement jusqu'à l'état de complète ruine où elle se trouve à présent.

III. Histoire. — Raphidim est resté célèbre à cause de l'eau que Moïse y fit jaillir, de la victoire sur Amalec, et, d'après quelques interprètes, de la visite de Jéthro à Moïse. — Les Israélites vinrent à Raphidim par l'itinéraire dont nous avons parlé. L'eau manque aujourd'hui complètement le long de ces routes. S'il en était de même au temps de l'exode, la marche dut être précipitée; cependant nous ne savons pas combien de temps elle dura, parce qu'Alus, la dernière station que les Hébreux quittèrent pour venir à Raphidim est inconnue. Cf. Alus, t. I, col. 434. Ils eurent à emporter dans des outres une provision d'eau pour le trajet; mais il semble que le peuple s'attendait à trouver des sources à Raphidim. Quand on y fut arrivé, l'eau sur laquelle on avait compté manqua. Les Israélites, qui, depuis Elim ou au moins depuis la station dans le désert de Sin, près des sources de l'*Aïn-Dhafary* et de l'*Aïn-Markha*, n'avaient eu que la quantité indispensable pour étancher leur soif, éclatèrent en murmures contre Moïse : Exod., XVII, 2-4. Dieu alors ordonna à Moïse de frapper le rocher d'Horeb, et il en jaillit de l'eau en abondance. Moïse donna à ce lieu le nom de *Massah* et *Mérîbah*, que la Vulgate, Exod., XVII, 7, traduit « Tentation », parce que les enfants d'Israël avaient contesté et tenté le Seigneur. Cf. Num., XX, 2, 13. Voir Massah, t. IV, col. 853.

Très probablement les Israélites, après la halte de Raphidim, lorsqu'ils se remettaient en route pour le Sinaï, rencontrèrent les Amalécites, qui venaient leur barrer le passage à travers l'oasis *Feiran*, au point où cet ouadi reçoit l'ouadi *Aleyât* et est dominé par le *Djébel el-Tahunéh*. Les Amalécites, tribu belliqueuse du désert, capable de lutter contre des forces considérables, se partageaient la péninsule sinaïtique avec les Madianites amis de Moïse, qui était gendre de l'un d'entre eux, c'est-à-dire de Jéthro. Ils descendaient d'Abraham par un de ses arrière-petits-fils, Amalec, qui leur avait donné son nom, Gen., XXXVI, 12, 16, et occupaient le désert de Pharan, c'est-à-dire une partie du désert de Tih. Voir Amalécites, t. I, col. 428-430; Pharan, t. V, col. 187-189. Ils avaient entendu parler de l'approche de la nombreuse armée des Israélites, et ils crurent sans doute qu'elle avait des projets de conquête; ils s'assemblèrent donc au premier endroit qui leur parut propice pour arrêter l'ennemi dans sa marche et l'empêcher de s'établir solidement dans la péninsule. L'endroit comme désigné à l'avance c'était le défilé étroit, sinueux de *Feiran*, bien approvisionné d'eau de leur côté, sans eau du côté d'Israël, entouré de rochers escarpés, couvert de végétation, à l'abri d'une attaque de flanc, offrant tous les avantages désirables pour battre en retraite, dans le cas d'une défaite. D'autres raisons sans doute déterminèrent les Amalécites dans leur choix. Cette belle oasis, avec ses bosquets fertiles et ses eaux courantes devait être leur possession la plus chère de la péninsule. Probablement aussi on n'oublia pas que les Israélites, après un voyage tellement long par une route sans eau, devaient être affaiblis, fatigués et mourant de soif, Deut., XXV, 18; on avait donc lieu de penser qu'une attaque contre eux, avant qu'ils pussent atteindre les eaux de *Feiran* serait couronnée de succès. Enfin, la configuration des vallées latérales qui entouraient la position occupée par les Israélites favorisait ce genre de guerre, qui consistait à harceler l'ennemi par le flanc et par derrière, et auquel fait allusion le Deutéronome, XXV, 17-18. H. S. Palmer, *Sinaï*, p. 199-200. Josué, à la tête des Hébreux, soutint l'assaut des Amalécites. Dieu donna la victoire à son peuple, grâce aux prières de son serviteur Moïse, qui pendant la bataille se tint, les mains levées et soutenu par Aaron et Hur, sur le sommet du *Djébel el-Tahunéh*, le *gibe'âh* de l'Exode, XVII, 9. Ici, à l'abri des traits et des flèches de l'ennemi, il pouvait aisément suivre toutes les péripéties du combat et intercéder pour les siens. Quand la défaite d'Amalec fut complète, Moïse éleva, en actions de grâces, un autel auquel il donna le nom de *Jéhovah-Nessi*, « le Seigneur est ma bannière », peut-être sur la colline voisine, appelée aujourd'hui *Djébel Meharret*. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes*, t. II, p. 489.

D'après divers commentateurs, la visite de Jéthro à Moïse, après la défaite des Amalécites, voir Jéthro, t. III, col. 1322, eut lieu à Raphidim. Fillion, *La Sainte Bible commentée*, Paris, 1899, t. I, p. 245; Crelier, *Comment. de l'Exode*, Paris, 1895, p. 148; De Hummelauer, *Comm. in Exodum et Leviticum*, Paris, 1897, p. 183. Il faut cependant observer que les Israélites ne se sont pas arrêtés longtemps dans leur campement de Raphidim. Ils étaient arrivés le 15e jour du second mois au désert de Sin, Exod., XVI, 1, et le 1er ou le 3e jour du troisième mois ils avaient déjà atteint le désert de Sinaï, Exod., XIX, 1. S'il est possible que le prêtre madianite ait eu le temps de rencontrer Moïse à Raphidim, après avoir appris sa victoire sur Amalec, il dut le suivre au désert de Sinaï. Cf. Calmet, *Comment. in Exodum*, Lucques, 1730, t. I, p. 467, suivi par un assez grand nombre de critiques modernes, entre autres Dillmann, *Die Bücher Exodus und Leviticus*, Leipzig, 1880.

A. Molini.

RAPHON (Ῥαφών), ville de la Galaaditide ou Transjordane, près de laquelle Judas Machabée remporta une insigne victoire sur le général gréco-syrien Timothée. I Mach., V, 37. — 1° Judas et son frère Jonathas avaient passé le Jourdain pour aller assister les Juifs persécutés par les païens au milieu desquels ils habitaient. Déjà Judas s'était emparé d'un grand nombre de villes qu'il avait livrées aux flammes et avait exterminé ou dissipé les forces ennemies. Avec une nouvelle armée, formée de toutes les nations environnantes et forte de 120 000 fantassins et de 2 500 cavaliers, Timothée avait établi son camp en face de Raphon, près du torrent. Judas le cherchait, à la tête d'une armée de 6 000 hommes seulement. A son approche, le général gréco-syrien dit à ses officiers : « Si Judas traverse la rivière et passe le premier de notre côté, nous ne pourrons soutenir son choc. S'il craint, au contraire de venir à nous et dresse son camp au delà du torrent, passons à lui et nous serons vainqueurs. » En arrivant Judas plaça les scribes près de la rivière avec l'ordre de faire passer tout le monde pour prendre part au combat. Il passa lui-même le premier et tous les soldats le suivirent. Les ennemis ne purent soutenir l'impétuosité de l'attaque : ils s'enfuirent vers Carnaïm tombant sur leurs propres armes ou s'écrasant les uns les autres. Sans compter ceux qui périrent de cette manière, Judas en extermina encore trente mille. Timothée tomba entre les mains de Dosithée et de Sosipater, généraux de Judas. Sur ses supplications et sa promesse de rendre tous les Juifs détenus par lui, il fut

relâché. I Mach., v, 36-43; II Mach., xii, 20-25. Cf. *Ant. jud.*, XII, viii, 4.

2° Pline l'ancien, *H. N.*, v, 18, compte Raphana d'Arabie parmi les villes de la Décapole. Le nom de Capitoliade qui se trouve, au lieu de Raphana, parmi les villes de la Décapole énumérées par Ptolémée, *Géogr.*, v, 15, a fait supposer à quelques auteurs que Raphon ou Raphana n'est pas différente de Capitoliade. Cf. Rich. v. Riess, *Biblische Geographie*, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 29 et 80; Buhl, *Geographie des Alten Palästina*, Leipzig, 1896, p. 249-250. Capitoliade est communément identifiée avec le village actuel de *Beit-Râs*, situé à quatre kilomètres au nord d'*Irbid* de *'Adjlûn*, et à vingt kilomètres au sud-est d'*el-Mezeirîb* identifié par quelques-uns avec Carnaïm ou Carnion des Machabées et où se voient de nombreuses ruines gréco-romaines. Cf. G. Schumacher, *Northern 'Adjlûn*, Londres, 1889, p. 154-168. La plupart des auteurs n'admettent pas cette identité et il est certain que l'on n'a pas toujours recensé les mêmes villes parmi les dix de la confédération décapolite. Voir Décapole, t. ii, col. 1334. — Quelques uns ont proposé de voir Raphon dans *Tell eš-Šihâb*, « la colline des Braves », grand village, avec des ruines anciennes, situé à cinq kilomètres à l'ouest-sud-ouest d'*el-Mezeirîb* et sur le bord d'un des principaux affluents du Yarmouk. Cf. Buhl. *loc. cit.*, et Schumacher, *Across the Jordan*, Londres, 1886, p. 199-203. On ne voit pas de raison positive pour justifier ce choix. — Les géographes reconnaissent assez généralement Raphon dans *Râfêh*, dont la similitude du nom est incontestable. *Râfêh* est un village situé à quinze kilomètres à l'ouest de *Boṣr el-Harîri* du *Ledjâ* et à treize au nord-est de *Seiḫ-Sa'ad*, le chef-lieu actuel du Hauran. Ce Boṣr est très probablement Bosor, la dernière ville nommée, I Mach., v, 36, dont Judas venait de s'emparer, et c'est autour de Šeiḫ-Sa'ad que l'on cherche Astaroth-Carnaïm et Carnion où se refugièrent les débris de l'armée de Timothée après la bataille de Raphon. Le torrent sur le bord duquel se livra le combat pourrait être l'*ouad 'el-Lebuah* qui n'est guère distant que de trois kilomètres, au nord-est de *Râfêh*. L'*ouadi-Qanauât* qui court à la même distance au sud-est pour aller rejoindre l'ouadi précédent, n'a guère d'eau qu'au moment des grandes pluies de l'hiver. Cf. R. C. Conder, *Tent-Work in Palestine*, Londres, 1878, t. ii, p. 344; Armstrong, *Names and places in the Old Testament*, Londres, 1887, p. 144; Rich. von Riess, *Bibel-Atlas*, Fribourg-en-Br., 1887, p. 25. Cf. Carnion, t. ii, col. 306-308; Judas Machabée, iv, t. iii, col. 1794. L. Heidet.

RAPHU (hébreu : *Râfû'*; Septante : Ῥαφοῦ), fils de Phalti, de la tribu de Benjamin. Il fut choisi au nom de cette tribu pour aller explorer la Terre Promise, du temps de Moïse, avec les onze autres espions israélites. Num., xiii, 9.

RAPINE (hébreu : *beṣa'*, *gâzêl*, *gezêlâh*, *pèrèq*; Septante : ἁρπαγή, ἁρπαγμός; Vulgate : *rapina*), soustraction du bien d'autrui à l'aide de la violence. La rapine s'exerce à découvert, par un plus fort au détriment d'un plus faible. Elle se distingue ainsi des atteintes au bien d'autrui exécutées en cachette ou par ruse. Voir Fraude, t. ii, col. 2398; Injustice, t. iii, col. 878; Vol. — La loi condamnait celui qui avait exercé la rapine à restituer ce qu'il avait pris, avec un cinquième en plus, sans compter le sacrifice de réparation auquel il était obligé. Lev., vi, 2. — Jéthro conseilla à Moïse de choisir, pour juger le peuple, des hommes ennemis de la rapine. Exod., xviii, 21. La rapine est signalée de temps en temps par les écrivains sacrés. Les fils d'Héli, I Reg., ii, 12, puis ceux de Samuel s'en rendirent coupables. I Reg., viii, 3. Il est recommandé de ne pas mettre son espoir dans la rapine, Ps. lxii (lxi), 11, et de longs jours sont promis au prince qui hait la rapine. Prov., xxviii, 16. Dieu la hait également, Is., lxi, 8, et le juste s'en détourne. Is., xxxiii, 15. Mais il en est qui s'y adonnent. Is., iii, 14; xlii, 22; lvii, 17. Jérémie, xxii, 17, accuse les rois de Juda d'avoir les yeux et le cœur tournés à la rapine. Ézéchiel, xviii, 7, 12; xxii, 17, 29, signale ses progrès parmi ses compatriotes; ceux-là seuls sont justes qui s'en abstiennent. Ezech., xviii, 16. Amos, iii, 10, reproche aux riches d'entasser dans leurs palais le fruit de leurs rapines, et Malachie, i, 13, dit qu'on ose offrir au Seigneur des victimes qui sont le fruit de la rapine. Nahum, iii, 1, annonce à Ninive le châtiment que vont lui attirer ses rapines. Au temps de Notre-Seigneur, les scribes et les pharisiens étaient à l'intérieur pleins de rapine et d'intempérance. Matth., xxiii, 25; Luc., ii, 39. — Les premiers chrétiens souffraient avec joie la rapine dont leurs biens étaient l'objet. Heb., x, 34. Voir Proie, col. 704. H. Lesêtre.

RASCHI (Rabbi Salomon Jarchi), rabbin juif, né à Troyes en Champagne, en 1040, mort dans cette ville, le 13 juillet 1105. C'est le plus célèbre des rabbins français du moyen âge. Son père s'appelait Isaac et c'est de là que lui est venu le surnom d'Isaaki. Son nom lui-même est formé par les initiales des mots Rabbi Schelomo Isaaki. Il est souvent cité sous le nom de Jarchi, par confusion avec un autre Salomon de Lunel, et comme ce mot Jarchi, en hébreu, signifie « de la lune », plusieurs en ont conclu à tort qu'il était originaire de Lunel, en Languedoc. Il fit de bonne heure de grands progrès dans l'étude de l'Écriture Sainte et du Talmud, qu'il étudia à Worms et dont il fut le premier et le plus utile commentateur. Pour perfectionner ses connaissances il alla, dit-on, visiter les écoles juives d'Égypte, de Perse, d'Espagne, d'Allemagne et d'Italie; ses voyages sont considérés aujourd'hui comme légendaires. Il a semé ses écrits de fables et d'allégories; cependant il s'attache surtout à l'explication littérale de l'Écriture, en rapportant dans leurs termes mêmes les opinions des rabbins les plus accrédités. Son style est concis, mais obscur et bariolé de termes hébreux, chaldéens, rabbiniques et français, ce qui ne l'a pas empêché d'être cité par les commentateurs chrétiens, Nicolas de Lyre, Siméon de Muis, etc. — Ses principaux écrits scripturaires sont : *Commentarius in Pentateuchum*, en hébreu, Reggio, 1475 (sans le texte; avec le texte à Bologne, en 1482), et souvent depuis, Francfort a. M., 1905; *Commentarius in Canticum, Ecclesiasten, Ruth, Ester, Daniel, Esdram, Nehemian*, in-4°, Naples, 1487, etc. Le commentaire sur le Pentateuque est le premier livre hébreu daté qui ait été imprimé. Dans l'édition de Bologne de 1482, le commentaire fut placé en marge du texte, et c'est le premier commentaire imprimé de la sorte. Les commentaires de Raschi ont été à leur tour l'objet de nombreux commentaires, à cause de leur réputation. On lui a attribué beaucoup d'autres ouvrages, dont plusieurs ne sont pas de lui. — Voir Georges, *Le Rabbin Salomon Raschi*, dans l'*Annuaire administratif du département de l'Aube*, 1868, part. 2; Kronberg, *Raschi als Exeget*, Halle, 1882; A. Berliner, *Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare*, in-8°, Berlin, 1903; *Jewish Encyclopedia*, t. x, New-York, 1905, p. 324-328; Schlössinger, *Raschi, his life and his work*, Baltimore, 1905.

RASIN (hébreu : *Reṣîn*; Septante : Ῥάσιν), nom d'un roi de Damas et d'un chef de Nathinéens.

1. RASIN (hébreu : *Reṣîn*, Septante : Ῥάσιν, Ῥαασσών), roi de Damas, qu'on peut considérer comme le second du nom. Voir Damas, t. ii, col. 1225. D'après les

inscriptions cunéiformes, son nom aurait dû être écrit רַצּוֹן, *Raṣôn,* au lieu de רְצִין, car l'assyrien est *Ra-ṣun-nu.* Ce prince, qui ne nous était connu que par la Bible, l'est aussi maintenant par des documents assyriens, qui rapportent pour le fond les mêmes événements. Le nom de Rasin se lit quatre fois dans les fragments de l'inscription des Annales de Théglathphalasar III, roi de Ninive, lig. 83, 150, 205, 236. P. Rost, *Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III,* in-12, Leipzig, 1893, p. 14, 26, 34, 38. Le conquérant assyrien le nomme comme roi de Damas (lig. 83, 150, 205); il nous dit (lig. 205) qu'il s'empara de la ville de *Ḫadara,* résidence du père de Rasin de Damas, où il était né; il l'énumère parmi ses tributaires (lig. 83-84, 150) et, dans ce dernier passage, il le place entre *Kustašpi de Qummuḫ, Mi-ni-ḫi-im-mi Sa-mi-ri-na-ai,* « Manahem de Samarie », et *Ḫirom* de Tyr. Il raconte, lig. 191, 210, sa campagne contre Rasin. Ces lignes sont très mutilées, mais ce qui en reste nous montre que, en 733-732 (XIIe, XIIIe et XIVe campagnes), Théglathphalasar voulut en finir avec le plus puissant de ses ennemis; il le battit, malgré une résistance longue et opiniâtre; il l'enferma et l'assiégea dans Damas, dont il ravagea tous les alentours, rasa 591 villes de son territoire et en fit prisonniers les habitants; il termina la guerre par la prise de Damas. Rost, *ibid.,* p. XXX, XXXIV.

Ces inscriptions confirment pleinement ce que l'Écriture nous apprend de Rasin, roi de Damas. D'après IV Reg., XVI, 3, et Isaïe, VII, 1-9, Rasin de Damas et Phacée d'Israël déjà ennemis de Juda sous Joatham, IV Reg., XV, 37, marchèrent contre Achaz, son fils, roi de Juda, qui avait refusé de s'unir à eux pour secouer le joug de Théglathphalasar auquel ils étaient obligés de payer tribut. La nouvelle de cette coalition remplit d'effroi les habitants de Jérusalem et ils devinrent tremblants comme les feuilles des arbres agitées par le vent, Is., VII, 2, lorsque les deux alliés vinrent assiéger la capitale. Isaïe tenta en vain de les rassurer, au nom du Seigneur, contre les menaces de « ces deux bouts de tisons fumants ». Is., VII, 4. Rasin et Phacée ne purent s'emparer de Jérusalem, mais le roi de Damas, descendant au sud du pays, alla prendre Élath sur le golfe Élanitique, fit de nombreux captifs dans le royaume de Juda et les déporta à Damas, pendant que Phacée, de son côté, infligeait à l'armée de Juda une sanglante défaite. IV Reg., XVI, 5-6; II Par., XXVIII, 5-8. Abattu par tous ses désastres, Achaz, jeune roi de vingt ans, compta plus sur son habileté politique que sur le secours de Dieu, que lui promettait Isaïe. Il résolut de réclamer l'aide du roi de Ninive; prenant l'or et l'argent qui étaient dans les trésors du Temple, il l'envoya en tribut à Théglathphalasar, afin d'obtenir de lui son intervention immédiate. ẏ. 8-9. L'occasion était trop belle pour le roi d'Assyrie, il ne se fit pas prier; il porta aussitôt la guerre dans le royaume d'Israël. A son approche, Phacée fut mis à mort par ses propres sujets et Théglathphalasar, dans ses inscriptions, s'attribua à tort ou à raison d'avoir donné le trône à Osée. Voir OSÉE 2, t. IV, col. 1905. — Il ne devait pas triompher aussi facilement de son second ennemi, Rasin, comme on l'a vu plus haut. Il ne lui fallut pas moins de deux ans pour l'abattre, mais la destruction fut complète. Le roi Théglathphalasar III « prit Damas, lisons-nous IV Reg., XVI, 9, il emmena les habitants en captivité à Kir et il fit mourir Rasin. » Ce dernier détail ne se trouve point dans les fragments des inscriptions de Théglathphalasar qui ont été publiées, mais Henry Rawlinson eut entre les mains une tablette assyrienne, malheureusement égarée depuis en Asie, qui confirme le fait rapporté par l'historien sacré. G. Smith, *The Annals of Tiglath Pileser II,* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache,* 1869, p. 14. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 519-526.

Dans le récit de la guerre de Rasin et de Phacée contre Juda, il est dit, Is., VII, 6, que leur projet était d'établir roi à Jérusalem le fils de Tabéel. Ce Tabéel est inconnu. Quelques savants ont supposé qu'il pouvait bien être le père de Rasin et que celui-ci était désigné par les mots « fils de Tabéel », comme Phacée est désigné par ceux de « fils de Romélie ». Is., VII, 4, 5, 9; VIII, 6.

2. RASIN, un des chefs des Nathinéens qui retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 48; II Esd., VII, 50. Les Septante l'appellent Ῥασών dans le premier passage et Ῥασσών dans le second. Le nom de ce Nathinéen n'étant pas israélite indique sans doute une origine étrangère.

RASOIR (hébreu : *môrâh, ta'ar*; Septante : ξυρόν, σίδηρος, « fer »; Vulgate : *novacula, ferrum*), lame effilée servant à couper au ras de la peau les cheveux, la barbe, les poils, etc. — Le rasoir ne devait pas toucher celui qui avait fait le vœu de nazaréat. Num., VI, 5. Ainsi en fut-il pour Samson, Jud., XIII, 5; XVI, 17, et pour Samuel. I Reg., I, 11. Par contre, au jour de leur purification, les lévites devaient passer le rasoir par tout leur corps. Num., VIII, 7. — Le rasoir est l'image de ce qui ravage de fond en comble. La langue pernicieuse est comparée à une lame de rasoir, parce qu'elle détruit totalement la réputation du prochain. Ps. LII (LI), 4. Pour raser la Syrie et la Judée, le Seigneur louera un rasoir au delà du fleuve, c'est-à-dire emploiera le roi d'Assyrie, qui n'est pas d'ordinaire à son service, et celui-ci rasera tout, de la tête aux pieds. Is., VII, 20. Ézéchiel, V, 1, se sert de la même figure pour annoncer la ruine de Jérusalem; il reçoit l'ordre de prendre une lame tranchante, *ḥéréb,* en guise de « rasoir de barbier », et de la faire passer sur sa tête et sur sa barbe, afin de tout enlever. Voir BARBIER, t. I, col. 1456 et fig. 450.

H. LESÈTRE.

RASSIS (FILS DE) (grec : Υἱοὶ Ῥασσίς), peuplade mentionnée seulement dans Judith, II, 23. La Vulgate porte : *Filii Tharsis,* c'est-à-dire « fils de Tarse (en Cilicie) », Judith, II, 13. Holoferne ravagea leur pays dans sa campagne contre l'Asie occidentale. Voir TARSE.

RAT (hébreu : *'akbar;* Septante : μῦς; Vulgate : *mus*), petit mammifère de l'ordre des rongeurs, muni



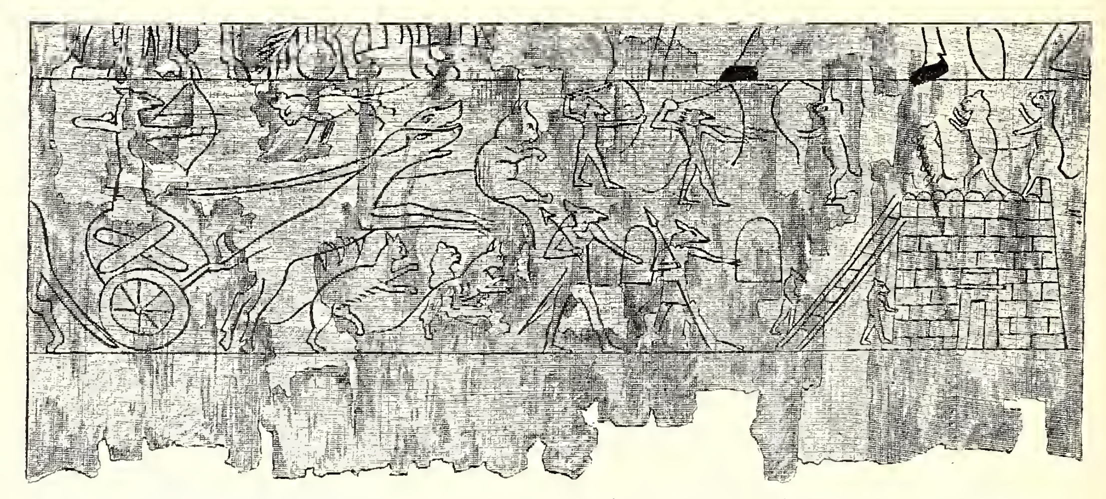
223. — Le rat.

de deux dents incisives et tranchantes à chaque mâchoire, omnivore, très vorace et d'une extraordinaire fécondité (fig. 223). — 1° Il y a de nombreuses espèces de rats; on en trouve dans tous les pays. On rencontre en Syrie le rat proprement dit, la souris, la marmotte, la gerboise, voir t. III, col. 209, le campagnol, voir t. II, col. 103, le loir et le hamster. Vingt trois espèces au moins sont représentées en Palestine, dont trois espèces de loirs parmi lesquels le plus grand de tous, le *myoxus glis;* quatre ou cinq espèces de rats à courte queue, dont l'*arvicola arvalis* ou campagnol, qui ravagea les

champs des Philistins, I Reg., VI, 4, 5, II, 18; six espèces de rats des sables, *psammomys* ou *gerbillus*. Ces derniers petits animaux ont le dos couleur chamois clair et le ventre blanc; leur queue est longue et touffue; ils terrent au désert dans les racines des buissons, et dans les pays montagneux au creux des rochers. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 455, a observé ces animaux aux environs de Jéricho. « Le sol est ici entièrement miné, dit-il, par les galeries profondes du *psammomys obesus,* espèce de gros rat, à queue courte, à grosse tête, ressemblant à une marmotte minuscule, et qui se tient assis sur un monticule artistement tassé non loin de l'ouverture de son terrier. Du haut de son observatoire, il regarde avec curiosité ce qui se passe autour de lui; mais au plus petit bruit, à la moindre alarme, ces jolis animaux se précipitent tête baissée et disparaissent avec rapidité dans leurs cachettes profondes. Quelques voyageurs ont confondu ce mammifère avec des gerboises, dont il diffère absolument. Ces rongeurs sont très nombreux dans les endroits sablonneux et assez élevés pour n'être point atteints par les inondations du fleuve. Ils vivent en familles et se creusent des retraites placées les unes à côté des autres. L'entrée principale de ces demeures souterraines se trouve ordinairement à la base d'un arbrisseau, non loin du tumulus où l'animal se met aux aguets lorsqu'il est inquiet. Les galeries sont souvent multiples et communiquent les unes avec les autres, ce qui rend très difficile la capture de leurs habitants. Dans celles que nous avons éventrées, nous avons trouvé, à plus de trois pieds de profondeur, un élargissement, une espèce de chambre plus ou moins circulaire dans laquelle la femelle avait déposé ses petits, au nombre de six à huit. Le nid était formé de fines tiges de graminées desséchées. » Le hamster ou rat des blés, *cricetus auritus,* exerce de grands ravages dans les céréales pour s'assurer ses provisions d'hiver. Le rat porc-épic ou *acomys* fréquente les ravins et les pays arides des environs de la mer Morte et du désert du sud. On en connaît plusieurs espèces. C'est un joli petit animal, couleur de sable clair en dessus et blanc en dessous. Son nom lui vient de ce qu'il porte sur le dos des poils raides comme ceux du hérisson.

2° La loi mosaïque range le *'akbar* au nombre des animaux qu'il n'était pas permis de manger. Lev., XI, 29. Il y a des Arabes qui mangent la gerboise, plusieurs espèces de loirs et le rat des sables appelé *psammomys obesus.* Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 122. Au temps d'Isaïe, LXVI, 17, des Israélites prenaient rendez-vous dans des jardins pour y manger de la chair de porc et de *'akbâr.* Ce dernier mot désignait pour les Hébreux les différentes espèces de rats. Quand les habitants de Béthulie sortirent de leur ville pour attaquer les Assyriens, ceux-ci dirent : « Ces rats sortent de leurs trous et nous provoquent au combat. » Judith, XIV, 12. Au lieu de rats, les Septante mettent ici des esclaves, δοῦλοι, ce qui est bien moins pittoresque et probablement moins vrai. Ils ont lu עבדים au lieu de עכברים, avec omission du כ et changement du ר en ד. Une caricature égyptienne (fig. 224) représente une armée de rats assiégeant un fort défendu par des chats. Ces rats figurent les soldats du pharaon attaquant les défenseurs des villes syriennes.

3° Dans Isaïe, II, 20, il est dit, d'après la Vulgate, que l'homme rejettera les idoles qu'il s'était faites, les taupes et les chauves-souris qu'il adorait. Les Septante remplacent les taupes par des « choses vaines », ματαία. Le terme hébreu correspondant est *ḥepor-pêrôṭ,* qui ne se trouve qu'en cet endroit et paraît devoir se rattacher aux verbes *ḥâfar* et *pâ'ar* qui tous deux signifient « creuser ». Pour la Vulgate, il s'agit d'un animal qui creuse, mais a quelque analogie avec la chauve-souris, la taupe. Voir TAUPE. D'autres pensent qu'il est plutôt question du rat, qui creuse aussi et est appelé *farah* par les Arabes. En tous cas, la chauve-souris, la taupe et le rat n'étaient pas adorés comme des divinités. Le texte hébreu doit se traduire : l'homme jettera ses idoles « aux rats et aux chauves-souris. » Les taupes n'attaquent que ce qui est sous terre. Les rats conviennent donc mieux ici, puisqu'ils rongent ce qu'on leur abandonne sur le sol. H. LESÊTRE.



224. — Rats assiégeant une ville défendue par des chats. D'après Lepsius, *Auswahl der wichtigsten Urkunden,* pl. XXIII B.

RATIONAL, ornement du grand-prêtre. Voir PECTORAL, col. 18; PIERRES PRÉCIEUSES, col. 422.

RAVISSEMENT, état extatique dans lequel l'âme, soudainement soustraite aux impressions externes, se trouve mise en face d'une vision qui la subjugue par son caractère extraordinaire, inattendu et grandiose. A la manifestation surnaturelle qui constitue la simple vision s'ajoute donc, dans le ravissement, une action puissante exercée par Dieu sur l'âme pour l'abstraire de son milieu naturel et la transporter dans un monde tout surnaturel. Cf. Ribet, *La mystique divine,* Paris, 1879, t. I, p. 284. — Il est possible que certains prophètes aient eu de véritables ravissements, comme Isaïe, VI, 1-13; Ézéchiel, I, 28; II, 1-10, III, 12. etc. Mais

ils ne le disent pas d'une manière positive, de sorte qu'on ne peut savoir si l'action dont ils étaient l'objet allait au delà de la simple vision. Les écrivains du Nouveau Testament sont plus explicites. A la montagne de la transfiguration, les trois apôtres Pierre, Jacques et Jean sont abstraits du monde extérieur par le spectacle qui se déroule à leurs regards, si bien que Pierre, saisi de crainte et ne sachant pas ce qu'il disait, Marc., IX, 5, par conséquent hors de lui, propose de dresser des tentes, sans se douter qu'il est transporté hors du monde naturel. Matth., XVIII, 4; Marc., IX, 4, 5; Luc., IX, 32, 33. A Joppé, saint Pierre a une extase, ἔκστασις, *mentis excessus*, Act., X, 10, qui se répète deux autres fois, et dans laquelle une vision lui signifie ce que Dieu attend de lui. Lui-même distingue très bien deux phénomènes différents : « J'ai vu, dans une extase, une vision. » Act., XI, 5. — Saint Paul a été violemment enlevé, ἡρπάγη, *raptus est*, jusqu'au troisième ciel, jusque dans le paradis, et il y a vu des choses que l'homme ne saurait exprimer. Mais il ne peut pas savoir si le ravissement a porté sur le corps et l'âme ou bien sur l'âme seule. II Cor., XII, 2, 4. Il affirme deux fois de suite le même fait, dont l'objectivité est pour lui indubitable, bien qu'il n'ait pas eu pleine conscience des conditions dans lesquelles il se produisait. Mais l'ignorance de ces conditions importe peu, puisque le ravissement n'est qu'un moyen qui a pour fin la révélation que Dieu veut faire à une âme. Le « troisième ciel », le « paradis » sont ici des expressions mal définies pour nous, par lesquelles saint Paul indique que son ravissement l'a mis en rapport immédiat et surnaturel avec Dieu. Le livre des *Secrets d'Hénoch* compte sept cieux, dont le troisième est celui des bienheureux. Ce troisième ciel est au-dessus du ciel atmosphérique et du ciel sidéral. Rien ne prouve que saint Paul admette sept cieux; il ne fait qu'identifier le troisième ciel avec le paradis, séjour dans lequel il est entré en relation surnaturelle avec Dieu. Voir CIEL, t. II, col. 755; Cornély, *Altera Epist. ad Corinthios*, Paris, 1892, p. 317, 318. Le ravissement dont parle saint Paul remonte à quatorze ans en arrière. II Cor., XII, 2. Peu de temps après son baptême, il avait eu, dans le Temple même de Jérusalem, une extase au cours de laquelle le Seigneur lui commanda de quitter cette ville, qui ne recevrait pas sa prédication. Act., XXII, 17. — A Patmos, un dimanche, saint Jean fut ἐν πνεύματι, *in spiritu*, c'est-à-dire ravi en esprit, pour recevoir les révélations divines. Apoc., I, 10. — Les Pères expliquent que, dans l'extase et le ravissement, l'âme est soustraite à l'influence des sens et du monde extérieur, mais qu'elle ne cesse point d'être pleinement consciente et libre. Cf. Origène, *In Ezech.*, hom. IX, 1, t. XIII, col. 739; S. Basile, *In Is., Proœm.*, XIII, 1, t. XXX, col. 125, 565; S. Jean Chrysostome, *In Ps. XLIV*, t. LV, col. 184; *In I ad Cor.*, hom. XXIX, 2, t. LXI, col. 242; S. Jérôme, *In Is. Prol.*, t. XXIV, col. 19; *In Nah., Prol.*, t. XXV, col. 1292; *In Eph.*, III, 2, t. XXVI, col. 510, etc. Cette abstraction des sens a pour but et pour effet de rendre l'âme plus apte à saisir les communications divines. Cf. S. Augustin, *Ad Simplic.*, II, q. I, 1, t. XL, col. 130; *In Ps. LXVII*, 36, t. XXXVI, col. 831, etc. Elle ne produit aucun désordre dans les facultés naturelles de l'homme et n'a par conséquent rien de commun avec l'aliénation mentale et la divagation intellectuelle. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXIII, a. 3; Sainte Thérèse, *Vie écrite par elle-même*, trad. M. Bouix, Paris, 1880, p. 151, 227, 326.

H. LESÊTRE.

RAYON (hébreu : *qerén;* Septante : ἀκτίς; Vulgate : *radius*), lumière émise par un foyer et se propageant en ligne droite. L'hébreu n'a pas de mot particulier pour désigner le rayon lumineux; il se sert pour cela du mot *qérén*, « corne », employé seulement au duel, *qarnayim*, Hab., III, 4, parce que les rayons lumineux partent de leur foyer comme les cornes de la tête de l'animal. — Les rayons du soleil chassent le brouillard, Sap., II, 3, et éblouissent les yeux. Eccli., XLIII, 4. Les premiers rayons faisaient fondre la manne. Sap., XVI, 27. — Habacuc, III, 4, décrivant une théophanie, dit de Dieu : « C'est un éclat comme la lumière, des rayons partent de ses mains, là se cache sa puissance. » Dieu est comparé à un soleil éclatant; de ses mains et de toute sa personne s'échappent des rayons de lumière éblouissante. Comme il s'agit ici et dans les versets suivants de la puissance de Dieu, il se pourrait que les rayons dont parle le prophète soient ceux de la foudre. — Quand Moïse descendit du Sinaï, à la suite de ses communications avec Jéhovah, « la peau de sa face rayonnait, » *qâran*, et il la voilait pour parler aux enfants d'Israël. Exod., XXXIV, 29-35. Les Septante traduisent par δεδόξασται, « était glorifiée ». La Vulgate rend trop servilement le verbe *qâran*, *cornuta erat*, « avait des cornes ». Il s'agit ici de rayons et non de cornes, et ces rayons ne jaillissaient pas seulement du front, mais de « la peau de la face », c'est-à-dire de toute la partie du visage que ne recouvraient pas les cheveux ou la barbe. — Dans la description du crocodile, l'auteur de Job, XLI, 21, dit que le dessous de son corps ressemble à des pointes de tessons, *ḥaddûdê ḥârèś*. Les écailles qui recouvrent le ventre de la bête sont en effet comme des tessons tranchants et aigus, imbriqués les uns sur les autres. Les Septante traduisent par ὀβελίσκοι ὀξεῖς, « des pointes aiguës ». Dans la Vulgate, ces pointes de tessons deviennent des « rayons de soleil ». Il faut qu'au lieu de חרש, « tesson », le traducteur ait lu שמש, *šémèš*, « soleil ». Des pointes de soleil peuvent être les traits du soleil, ses rayons; mais alors le texte n'a plus de sens, si on l'applique au crocodile. — Par similitude, on donne le nom de raies ou rayons aux pièces rectilignes qui rayonnent autour du moyeu d'une roue et s'ajustent dans les jantes qu'elles maintiennent. Ces rayons s'appellent en hébreu *ḥiššuqim*, de *ḥašaq*, « joindre »; Vulgate : *radii*. Il en est parlé à propos des bassins roulants fabriqués en airain pour le service du Temple. III Reg., VII, 33. Voir MER D'AIRAIN, t. IV, col. 987.

H. LESÊTRE.

RAZIAS (grec : Ῥαζείς), un des anciens de Jérusalem qui, pendant les guerres de Judas Machabée, se donna lui-même la mort pour ne pas être livré à Nicanor. Cet ennemi des Juifs envoya cinq cents hommes pour le prendre, à cause de l'influence qu'il exerçait sur ses coreligionnaires, et lorsque Razias vit qu'ils mettaient le feu à la tour (texte grec) où il était renfermé et qu'il ne pouvait leur échapper, il se frappa de son glaive, « aimant mieux mourir noblement, dit l'auteur sacré, que de tomber entre les mains des pécheurs et de subir des outrages indignes de sa naissance. » II Mach., XIV, 42. Mais le coup qu'il s'était porté précipitamment n'était pas mortel. Avec un courage héroïque, il courut sur le mur et se précipita dans le vide; il se releva du sol couvert de sang et de plaies, traversa la foule en courant et, se tenant debout sur une pierre escarpée, il saisit ses entrailles des deux mains et les jeta sur la multitude, en invoquant le maître de la vie, afin qu'il les lui rendit de nouveau. C'est en faisant cet acte de foi à la résurrection qu'il expira. II Mach., XIV, 37-48. Un tel acte de courage devait remplir d'admiration ceux qui en furent les témoins. On ne peut néanmoins approuver sa conduite en elle-même et l'on ne peut l'excuser que par la droiture de ses intentions ou par une inspiration divine particulière, comme celle des martyrs qui se sont précipités eux-mêmes dans les bûchers. « Sa mort, dit saint Augustin, *Cont. Gaudent.*, I, XXXI, 37, t. XLIII, col. 729, fut plus admirable que sage, et l'Écriture, en racontant sa mort

telle qu'elle avait eu lieu, ne l'a pas louée comme l'accomplissement d'un devoir. » Voir *ibid.*, 36-37, col. 728-729. *Magna hæc sunt,* écrit le même saint docteur, au tribun Dulcitius, *Epist.*, CCIV, 8, t. XXXIII, col. 941, *nec tamen bona.*

RAZON (hébreu : *Rezôn ;* Septante : Ῥεζών, *Alexandrinus :* Ῥαζών), Syrien, fils d'Éliada. Divers savants croient que son nom est le même que celui de Rasin, roi de Damas (col. 988), mais il faut admettre alors que l'orthographe en est fautive, car la seconde consonne du nom est un *zaïn,* tandis qu'elle est un *tsadê* dans le nom de Rasin. Tout ce que nous savons de lui est résumé dans quelques mots de III Reg., XI, 23-25 : « Dieu suscita un autre ennemi à Salomon : Razon, fils d'Éliada, qui s'était enfui de chez son maître Adadézer, roi de Soba. Il rassembla des hommes auprès de lui, et il était chef de bandes, quand David massacra les troupes de son maître. Ces hommes allèrent à Damas, ils s'y établirent et ils régnèrent à Damas. Il fut ennemi d'Israël pendant toute la vie de Salomon. Il régna sur la Syrie. » Tout ce qu'on peut dire sur son compte en dehors de ce passage n'est qu'hypothèse. On ignore quelle était sa situation auprès d'Adadézer et comment il s'empara de Damas. Ce fut peut-être après la défaite du roi de Soba et avec les débris de ses troupes. Mais à quel moment et de quelle manière, on ne saurait le dire. Après sa victoire sur Adadézer, David avait établi une garnison à Damas. II Reg., VIII, 6. Combien de temps se maintint-elle dans la ville? Est-ce Razon qui l'en chassa? Impossible de le savoir. Ce qui est certain, c'est que Razon et ses successeurs, appartenant sans doute à la dynastie qu'il fonda, furent les ennemis les plus acharnés et les plus irréductibles d'Israël, et que Salomon fut le premier à souffrir de cette haine profonde.

Bénadad, roi de Syrie, du temps d'Asa de Juda, est appelé, III Reg., XV, 18, « fils de Tab-Remmon, fils d'Hézion. » Plusieurs exégètes en concluent qu'il était petit-fils de Razon, qu'ils identifient avec Hézion. Cette identification est possible ; elle n'est pas prouvée. Le passage de Nicolas de Damas, rapporté par Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VII, 6, qui substitue Adad à Razon, n'a aucune autorité et paraît être le résultat d'une confusion occasionnée par la version des Septante mal comprise.

RÉBÉ (hébreu : *Réba' ;* Septante : Ῥοβόκ, dans les Nombres ; Ῥοβέ, dans Josué), un des cinq chefs madianites qui furent tués par les Israélites, du temps de Moïse, pour se venger du mal qu'ils leur avaient fait sous l'inspiration de Balaam. Num., XXXI, 8 ; Jos., XIII, 21. Dane le premier passage, Rébé est qualifié : *mélék,* « roi » ; dans le second, *nâsî',* « prince ».

RÉBECCA (hébreu : *Ribqâh ;* Septante : Ῥεβέκκα), femme d'Isaac. Abraham, devenu vieux, voulut pourvoir au mariage d'Isaac. Il envoya donc son serviteur Éliézer en Mésopotamie, pour lui choisir une épouse dans son pays d'origine. Voir ÉLIÉZER, t. II, col. 1678. Le serviteur, arrivé près de Nachor, s'arrêta auprès d'un puits, rendez-vous naturel des gens de la ville. Il vit bientôt venir une jeune fille qui offrit gracieusement à boire à lui et à ses chameaux. C'était Rébecca, fille de Bathuel, qui lui-même avait eu pour mère Melcha, femme de Nachor, le propre frère d'Abraham. Rébecca était ainsi une petite nièce de ce dernier. Éliézer donna à la jeune fille un anneau et deux bracelets d'or. Informé de ce qui s'était passé, Laban, frère de Rébecca, vint au puits et ramena chez lui Éliézer. Celui-ci raconta alors qu'il venait de la part d'Abraham, et qu'il avait demandé au Seigneur de lui faire connaître la jeune fille qui devait devenir l'épouse d'Isaac : ce serait la première qui consentirait à donner à boire à lui et à ses chameaux. Bathuel, père de Rébecca, et Laban reconnurent qu'il y avait là une indication de la Providence. Ils accédèrent à la requête d'Éliézer, reçurent les présents qu'il leur offrit, et laissèrent Rébecca partir avec lui pour le pays de Chanaan. Isaac pleurait encore la mort récente de Sara, sa mère. Il se trouvait dans le Négéb, voir t. IV, col. 1560, aux environs d'Hébron, quand, un soir, il aperçut la caravane d'Éliézer. Le serviteur lui raconta ce qui était arrivé. Isaac conduisit Rébecca dans la tente de Sara, l'épousa et se consola auprès d'elle de la mort de sa mère. Gen., XXIV, 1-67.

Rébecca, d'abord stérile, eut ensuite deux jumeaux, Ésaü et Jacob. Le premier, habile chasseur et homme des champs, fut le préféré d'Isaac ; l'autre, paisible et sédentaire, eut l'affection de Rébecca. Un jour, Ésaü vendit son droit d'aînesse à Jacob pour un plat de lentilles. Gen., XXV, 21-34. Rébecca songea alors à rendre ce droit d'aînesse effectif en faveur du fils qu'elle chérissait, d'autant plus que les femmes épousées par Ésaü lui causaient plus d'un chagrin. Un jour, le vieil Isaac demanda à son fils aîné de lui servir de sa chasse, et celui-ci partit à la recherche du gibier. Aussitôt Rébecca, qui avait entendu ce qu'avait dit Isaac, fit prendre deux chevreaux et les assaisonna suivant le goût du vieillard. Puis, avec la peau, elle couvrit le cou et les mains de Jacob, pour qu'il ressemblât à son frère qui était velu, elle le revêtit des habits de ce dernier, et elle lui commanda de porter le plat de chasse à Isaac, en se faisant passer lui-même pour Ésaü. Le vieillard avait les yeux trop obscurcis pour reconnaître son second fils ; au toucher, il le prit pour son aîné, bien que la voix qu'il entendait lui persuadât le contraire, et il lui donna la bénédiction qu'il réservait à Ésaü. — Il est certain que Jacob était autorisé à réclamer la bénédiction paternelle qui consacrait le droit d'aînesse cédé par Ésaü. Mais, puisqu'il était dans les desseins de Dieu qu'il obtînt cette bénédiction, Rébecca eût dû laisser à la Providence le soin de la lui faire donner. Or, pour y parvenir, elle use de toute une série de tromperies, dont Isaac ne paraît pas être absolument dupe, puisqu'il reconnaît Jacob à sa voix, mais dont elle aurait dû se dispenser. Il est vrai qu'en Orient ces sortes de procédés sont considérés bien plutôt comme des coups d'adresse que comme des fraudes. Plusieurs Pères ont excusé Rébecca. Saint Augustin a dit à ce sujet : *Non est mendacium, sed mysterium.* Cf. *Cont. mendac.*, X, 23, 24 ; *De mendac.*, V, 7, t. XL, col. 533, 491 ; *De Civ. Dei,* XVI, 37, t. XLI, col. 515 ; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CX, a. 3, ad 3um. Saint Jérôme, *Apol. adv. Rufin.*, I, 18, t. XXIII, col. 413, reconnaît le mensonge, mais l'excuse. Les modernes sont moins portés que les anciens à regarder comme bonnes et louables toutes les actions qui sont attribuées aux personnages bibliques. D'ailleurs l'intention des écrivains sacrés n'est nullement d'approuver tout ce qu'ils racontent. Voir JACOB, t. III, col. 1061.

Dieu ratifia la bénédiction accordée à Jacob, puisqu'il était dans ses desseins qu'il l'obtînt, mais celui-ci la paya cher. Devant la colère d'Ésaü, qui parlait de le tuer après la mort de son père, Rébecca résolut de l'éloigner. Elle persuada à Isaac de l'envoyer en Mésopotamie, afin de s'y marier avec l'une des filles de son oncle Laban. Jacob partit donc. Lui, qui avait trompé son père, fut joué par Laban, qui substitua Lia à Rachel sur laquelle Jacob comptait et l'obligea à un dur service pendant quatorze ans. A son retour en Chanaan, Jacob ne retrouva plus sa mère, dont il n'est plus fait mention et qui sans doute était morte. Il est seulement raconté que Débora, nourrice de Rébecca, mourut alors et fut enterrée près de Béthel. Gen., XXXV, 8. Il est à croire que, Rébecca étant morte, Débora avait cherché à aller au-devant de Jacob. Isaac mourut ensuite à Hé-

bron et fut inhumé dans la caverne de Makpélah. « C'est là qu'on a enterré Abraham et Sara, sa femme, C'est là qu'on a enterré Isaac et Rébecca, sa femme. » Gen., XLIX, 31. Sara était morte avant Abraham; la place que ce texte assigne à Rébecca ne prouve donc nullement qu'elle ait survécu à Isaac.

H. LESÈTRE.

RÉBLA, nom d'une ou deux villes de Syrie.

1. RÉBLA (hébreu : *hâ-Riblâh,* avec l'article, « la fertilité »; *Vaticanus :... ἀρ Βηλά; Alexandrinus :* Ἀρβηλά. Le traducteur syriaque a lu ד pour ר et transcrit *Diblat*), ville de la frontière orientale de la Terre Promise. — Moïse, après avoir décrit la frontière septentrionale décrit ainsi, Num., XXXIV, 10-12, la frontière orientale : « Et vous tracerez votre frontière à l'orient depuis *Ḥăṣar Ênân* à *Šefâmâh;* et la frontière descendra de Šefâmâh à *hâ-Riblâh,* à l'orient de *'Aïn,* et la frontière descendra et s'étendra jusqu'au côté de la mer de Kinnéreṭ, à l'orient. » La Vulgate, dans un certain nombre de manuscrits et dans les éditions officielles, porte : *descendent termini in Rebla contra fontem Daphnim.* Dans le targum de Jérusalem et la version arabe de Sa'adiah, Rébla est remplacée par *Daphni.* Plusieurs interprètes modernes croient la Rébla ici nommée différente de « Rébla du pays d'Émath », plusieurs fois mentionnée ailleurs. Voir RÉBLA 2. La frontière décrite par Moïse doit, suivant eux, désigner la frontière du pays dont Josué allait bientôt les mettre en possession, et ne peut remonter jusqu'au pays d'Émath. L'appellation de Rébla d'Émath suppose, selon le rabbin Schwarz, une autre ville du même nom dans la terre d'Israël; celle-ci serait la Daphni de Sa'adiah, identique à la Daphné de Josèphe voisine du lac Mérom, aujourd'hui *Dafnéh,* ruine sur le bord du *nahar el-Léddân,* à deux kilomètres au sud-ouest du *tell el-Qâdi. Tebuoth ha-Arez,* Jérusalem, 1900, p. 33-34 et 507-508; cf. DAPHNIS, t. II, col. 1293. — Pour Furrer, le vrai nom de cette Rébla est *Harbêl,* comme l'indique la transcription des Septante, et il l'identifie avec *'Arbîn,* village situé à cinq kilomètres au nord-est de Damas. *Antike Städte in Libanongebiete,* dans *Zeitschrift des Palästina-Vereins,* t. VIII (1885), p. 29. Cf. R. von Riess, *Bibel-Atlas,* 1887, p. 25. — Le P. Van Kasteren ne croit pas nécessaire de porter la frontière septentrionale de Moïse au-delà du *nahar Qasmîéh* et de la ruine appelée *Serâdâ,* dont le nom pourrait représenter la Sédâd ou *Sedadâh* de la Massore, écrite dans le texte samaritain, Num., XXXIV, 8, *Seradâh* et Σαραδάκ, dans les Septante. *Rébla* ou *Harbêl* devrait ainsi se chercher plus au sud. On pourrait le reconnaître soit dans le *Zôr Ramliéh* ou dans *tell Abîl,* la célèbre Abila, situés tous deux à l'est de *'Ayiûn,* en face de l'extrémité sud-est du lac de Tibériade; ou encore dans l'*Halibna* de la carte historique d'Armstrong. Cf. Van Kasteren, *La frontière septentrionale de la Terre Promise,* dans la *Revue biblique,* 1895, p. 31-33; CHANAAN (PAYS DE), t. II, col. 534-535.

L. HEIDET.

2. RÉBLA, RÉBLATHA (hébreu, IV Reg., XXIII, 33 : *Riblâh;* partout ailleurs avec le *hé* locatif : *Riblâṭâh;* Septante, IV Reg., XXIII, 33, *Vaticanus :* Ῥεβλαάμ; *Alexandrinus :* Δεβλαά; partout ailleurs le premier transcrit Ῥεβλαθά, le second Δεβλαθά; les traducteurs syriaque et arabe ont également lu ד au lieu de ר), ville de Syrie dont le nom se retrouve dans celui d'*er-Ribléh.*

I. IDENTIFICATION ET DESCRIPTION. — Le plus grand nombre des interprètes modernes, avec tous les anciens, voir REBLA 1, reconnaissent une seule Rébla biblique. Suivant eux, l'indication, « dans le pays d'Émath », ajoutée à son nom, IV Reg., XXIII, 33; XXV, 21; Jer., XXXIX, 5; LII, 9, 27, l'est simplement pour en faire connaître la situation géographique, sans aucune idée de distinction par rapport à une ville du même nom. — Les anciens ayant souvent confondu Émath avec Antioche, ont confondu de même Rébla avec elle, ou ont cherché celle-ci dans son voisinage. « Riblâh, c'est Antioche, » dit le Talmud de Babylone, *Sanhédrin* 96, 6. Il est suivi par Raschi et la plupart des commentateurs juifs. Cf. Estori ha-Parchi, *Caftor va-Phérach,* édit. Luncz, Jérusalem, 1899, p. 258 et 280. A Neubauer, *Géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 314. Adoptant la même opinion et corrigeant Eusèbe faisant de Reblatha « le pays de Babylone », χώρα βαβυλωνίων, saint Jérôme ajoute : « ...ou plutôt c'est la ville appelée aujourd'hui Antioche. » *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, p. 313. Le Talmud de Jérusalem, *Schekalim,* VI, 4, la *Pesikta rabbathi,* ch. 3, voient Rébla dans Daphné d'Antioche. Cf. Neubauer, *loc. cit.;* DAPHNÉ, t. II, col. 1295. Saint Jérôme considère Daphné comme un faubourg d'Antioche et l'identifie également avec Rébla, *In Ez.,* XLVII, t, XXV, col. 478. Cette identification ne paraît avoir d'autre fondement que la confusion commise par les copistes qui, pour Rébla, ont lu Debla ou Devla, nom que les interprètes ont cru reconnaître dans Daphné. Celui-ci a, en effet, était transcrit *Diflâ* ou *Diflê,* دفلى, par les Arabes, qui le donnent au laurier-rose. Quoi qu'il en soit, saint Jérôme semble être revenu de cette erreur et la refute, *In Amos,* VI, 2, t. XXV, col, 1050. Distinguant deux « Émath, la grande appelée Antioche et la petite autrement dite Épiphanie, encore appelée Emmas », il ajoute : « Si son nom a été altéré, elle en conserve encore des vestiges et son territoire est appelé Réblatha. » Il semble ainsi identifier Émath-Épiphanie avec Rébla. Réblatha, selon Théodoret, appartient à la contrée d'Émèse, qui, pour lui, est l'Émath biblique. *In Jer.,* XXXIX, t, LXXXI, col. 691. Le découverte faite par Buckingham, entre Ba'albek et *Ḥamah,* à 32 kilomètres au sud-ouest de *Ḥoms,* et publiée par lui en 1825, *Travels among the Arab tribes,* in-4°, Londres, 1825, p. 481, d'une localité du nom *Riblâ* ou *Ribléh,* la fit généralement adopter pour la Rébla biblique de Syrie. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1258; voir Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 81; F. de Saulcy, *Dict. topographique de la Terre Sainte,* Paris, 1877, p. 259; Armstrong, *Names and Places in the old Testament,* Londres, 1887, p. 248. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, t. III, p. 461; Id., *Neuere biblische Forschungen in Palästina,* in-8°, Berlin, 1857, p. 710-711.

L'histoire n'a conservé aucun détail sur la topographie de l'ancienne Rébla et l'on n'y signale aucune ruine remarquable, le choix qu'en font les rois d'Égypte et de Chaldée pour y établir leur quartier général, permet cependant de croire que cette ville n'était pas sans importance. Ribléh est aujourd'hui un tout petit village syrien, formé d'une douzaine de maisons. Sa situation est toutefois des plus avantageuse : bâtie sur la rive droite du *Nahar el-'Âṣy,* l'Oronte des anciens, au milieu des plaines fertiles et riantes de la Béq'ah, sur la ligne du chemin de fer qui relie Alep et la haute Syrie, avec Ḥamâh, Homs (Émèse), et Ba'albek à la ligne de Beyrouth-Damas, Ribléh semble destiné à prendre un plus grand développement.

II. HISTOIRE. — Néchao II, roi d'Égypte, vainqueur des Assyriens et maître de la Syrie jusqu'à l'Euphrate, s'était arrêté à Rébla. Apprenant que les Juifs, après la mort du roi Josias, avaient mis sur le trône, à sa place, son fils Joachaz, il se le fit amener à Rébla où il le chargea de chaînes et le retint prisonnier jusqu'à son départ pour Jérusalem. IV Reg., XXIII, 33; cf. II Par., XXXV, 20. — Tandis que Nabuzardan, général des troupes babyloniennes, poursuivait le siège de Jérusalem où le roi Sédécias, troisième fils de Josias, se défendait, le roi Nabuchodonosor était venu

en attendre l'issue à Rébla. La ville avait été prise, après une année et demie; le roi de Juda en fuite fut arrêté près de Jéricho et conduit à Rébla avec tous ses enfants. Là, le roi de Babylone fit comparaître Sédécias devant lui; il fit égorger en sa présence ses fils et tous les grands de Juda, puis il lui creva les yeux et le fit conduire chargé de chaînes à Babylone. IV Reg., XXV, 1-7; Jer., XXXIX, 1-7. Cf. *Ant. jud.*, X, VIII, 2, 5. Les monuments assyriens représentent les rois d'Assyrie traitant de la sorte leurs prisonniers. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 94-97, 153. Voir SÉDÉCIAS.

L. HEIDET.

REBMAG (hébreu : רַב־מָג, *rab-mâg;* Septante : Ῥαϐαμάγ [(κ,θ,τ]). Ce mot est, non pas un nom propre, mais un titre babylonien porté par Neregel-Serezer (voir ce mot), l'un des officiers de Nabuchodonosor qui prirent d'assaut Jérusalem, Jer., XXXIX, 3, sous Sédécias. Il désigne évidemment une fonction supérieure, il faut le conclure du premier élément *rab,* qui signifie « grand, chef » comme dans *Rabsacès, Rabsaris,* voir col. 920, 921, mais la seconde partie du mot ne peut s'interpréter que d'une façon très incertaine, et laisse par conséquent douteux le sens exact de ce titre; les termes babyloniens dont il paraît être la transcription ne nous offrent pas d'ailleurs un sens plus précis. La plus ancienne interprétation voit dans la seconde partie du mot, Μάγ(ος), l'aryen *maghu,* mage; elle est encore maintenue par Schrader dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* t. I, p. 937-938, et Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Test.,* 1888, t. II, p. 110-114, où il essaie d'établir une sorte d'influence réciproque de la Babylonie et de la Médie au point de vue de la civilisation et de la religion : on sait par Hérodote que les mages étaient des prêtres mèdes formant une caste ou tribu; et l'on voit dans Eusèbe, *Chron.,* I, 5, 9, t. XIX, col. 119-120, 124, que Nabuchodonosor avait épousé une princesse mède Amyitis. Mais rien ne prouve que le magisme eût pénétré en Babylonie et qu'il y eût un « chef des mages. » Bien que pratiquant la divination comme tous ses contemporains, Nabuchodonosor nous apparaît dans ses nombreuses inscriptions comme exclusivement fidèle à la religion babylonienne, et nullement adepte du magisme. — G. Rawlinson, *The five great Monarchies,* 1879, t. III, p. 62 et 63, n. 18 et 19, rapproche ce titre des mots *rubu e-im-ga,* assez souvent rencontrés dans les inscriptions babyloniennes, et spécialement dans celles de *Nergal-sar-uṣṣur* qu'il suppose identique à *Nergel-serezer :* mais *rubu e-im-ga* n'est pas un titre de fonction spéciale, c'est un des nombreux qualificatifs du protocole royal babylonien, signifiant « prince puissant » ou « profond » en sagesse, qu'on trouve appliqué à Nebo-baladhsu-iqbi, père du roi Nabonide, bien qu'il n'ait pas porté la couronne lui-même, mais qu'on ne peut mettre en parallèle avec les titres *rab-saris,* etc. — Selon Frd. Delitzsch, *The hebrew language viewed in the light of assyrian research,* 1883, p. 14, nous aurions ici la transcription hébraïque du terme assyro-babylonien *maḫḫu,* synonyme de *âšipu,* devin, interprète des présages ou des songes, Nérégel-sarézer serait le « chef des devins » ce qui expliquerait ses relations bienveillantes avec Jérémie, XXXIX, 13-14. Toutefois il faut constater que la transcription par un ג hébreu du ח redoublé assyrien est assez surprenante. Au point de vue étymologique l'opinion de T. G. Pinches est plus satisfaisante : nous aurions dans *rab-mag* la transcription du titre mentionné dans plusieurs inscriptions cunéiformes, *rab-mugi* et *rab-mungi :* malheureusement le sens de *mugu* n'est pas non plus certain, Pinches le traduit avec hésitation « prince », dans Ald. Smith, *Keilschrifttexte Assurbanipals,* part. 2, 1887, p. 67 note à ligne 89; dans Hastings, *Dictionary,* t. IV, p. 190; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 340-341; Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscr. and the Old Testament,* 1888, t. II, p. 110-115.

E. PANNIER.

RECCATH (hébreu : *Raqqat;* Septante : [Ὠμαθα]δακέθ en amalgamant R(d)eccath avec le nom d'Émath précédent); *Alexandrinus :* Ῥεκκάθ), une des villes fortifiées de la tribu de Nephthali, mentionnée seulement une fois, Jos., XIX, 35, entre Émath et Cénéreth, et par conséquent très probablement située sur la rive occidentale du lac de Génésareth. Émath, qui devait tirer son nom de ses eaux thermales, est l'actuel El-Hammam, à une demi-heure au sud de Tibériade. Voir ÉMATH 3, t. II, col. 1720. Le site précis de Cénéreth est douteux, mais cette ville était aussi sur le lac. Voir CÉNÉRETH 1, t. II, col. 417. A cause de cette incertitude, on ne peut déterminer l'emplacement précis de Reccath. On n'a trouvé dans ces parages aucune trace de ce nom. Cette localité devait être néanmoins située à l'endroit où est actuellement Tibériade ou bien dans ses environs. D'après le Talmud ce fut sur l'emplacement de Reccath ou auprès que s'éleva Tibériade. Voir les passages cités par J. Lightfoot, *A chorographical Century of the Land of Israel,* LXXII, dans ses *Works,* t. II, Londres, 1684, p. 67. Cf. Neubauer, *Géographie du Talmud,* p. 208; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* 1896, p. 226.

RÉCEM, nom, dans le texte hébreu, d'un Madianite, de deux Israélites et d'une ville de Benjamin. La Vulgate écrit Récen, I Par., VII, 13, le nom d'un des Israélites.

1. RÉCEM (hébreu : *Réqém;* Septante : Ῥοκόμ, Num., XXXI, 8; Ῥοϐόκ, Jos., XIII, 21), un des cinq chefs madianites qui furent mis à mort par les Israélites, ainsi que Balaam, à cause du mal qu'ils avaient fait aux Israélites, du temps de Moïse. Deut., XXXI, 8; Jos., XIII, 21.

2. RÉCEM (hébreu : *Réqém;* Septante : Ῥεκόμ; *Alexandrinus;* Ῥοκόμ), le troisième des quatre fils d'Hébron, de la famille de Caleb, de la tribu de Juda. Il fut le père de Sammaï, d'après l'hébreu et la Vulgate. L'édition sixtine des Septante donne pour père à Sammaï Ἰεκλάν, I Par., II, 43, 44, et le *Codex Alexandrinus* Ἰερκαάν, par répétition fautive de ce nom mentionné auparavant.

3. RÉCEM (hébreu : *Réqêm ;* Septante, *Alexandrinus :* Ῥεκέμ; le nom n'est pas reconnaissable dans le *Vaticanus*), ville de la tribu de Benjamin placée entre Amosa dont le site est incertain, t. I, col. 519, et Jaréphel, qui est également inconnue. Jos., XVIII, 27. Aucune trace de Récem n'a été retrouvée.

RÉCEN (hébreu : *Réqêm* [*Râqêm,* à cause de la pause]; Septante : Ῥοκόμ), fils de Sarès (?) et petit-fils de Machir, de la tribu de Manassé. I Par., VII, 16. Son nom devrait être écrit, dans la Vulgate, Récem, comme RÉCEM 1, 2, 3.

RECENSEMENT, dénombrement des Israélites. Voir NOMBRE, VI, t. IV, col. 1684-1687.

RÉCHA (hébreu : *Rêkâh ;* Septante : Ῥηχάϐ), ville de Palestine dont le nom seul est connu. Nous lisons, I Par., IV, 12, que les fils d'Esthon, Bethrapha, Phessé et Tehinna qui fut le père (le fondateur) de la ville de Naas, furent « les hommes de Récha, » c'est-à-dire habitèrent la ville de Récha. C'est l'unique passage de l'Écriture qui mentionne cette localité.

RÉCHAB (hébreu : *Rêkâb;* Septante Ῥηχάβ), nom de trois personnages de l'Ancien Testament. On interprète ce nom par « cavalier », c'est-à-dire nomade voyageant à chameau.

1. RÉCHAB, fils de Remmon, de la tribu de Benjamin. Il s'était attaché à la fortune d'Isboseth après la mort de Saül, avec son frère Baana. Tous les deux avaient été à la tête d'une bande de pillards et ils devinrent les meurtriers du fils de Saül qu'ils firent périr traîtreusement. Ayant apporté sa tête à David, celui-ci les fit mettre à mort. II Reg., IV, 2. Voir BAANA 1, t. III, col. 1343.

2. RÉCHAB, père ou aïeul de Jonadab. Voir JONADAB 2, t. III, col. 1604. C'est de lui que tirèrent leur nom les Réchabites. IV Reg., X, 15, 23; I Par., II, 55; Jer., XXXV, 6-19. Voir RÉCHABITES. Il appartenait à la tribu des Cinéens et était descendant de Hammath, nom que la Vulgate, I Par., II, 55, a traduit par Chaleur. Nous ne savons rien de son histoire personnelle.

3. RÉCHAB, père de Melchias. Ce dernier refit sous Néhémie la porte du Fumier à Jérusalem. II Esd., III, 14. Beaucoup d'interprètes croient que Réchab était son ancêtre, non son père, et qu'il n'est pas différent de Réchab 2. Melchias était, dans ce cas, un Réchabite. Voir RÉCHABITES.

RÉCHABITES (hébreu : *Rêkâbîm;* Septante : Ἀρχαβείν; *Alexandrinus :* Ἀλχαβείν; Vulgate : *Rechabitæ*), descendants de Réchab 2. Jer., XXXV, 2, 3, 5, 18. Les Réchabites étaient une famille cinéenne. I Par., II, 55. Quelques commentateurs ont supposé que Réchab était le même que Hobab, Num., X, 29; Jud., IV, 11; Calmet, *Dissertation sur les Réchabites,* dans *Comment. litt., Jérémie,* 1731, p. XLVII, mais cette hypothèse s'appuie seulement sur son origine cinéenne. Voir CINÉENS, t. II, col. 768. — Les ancêtres des Réchabites habitèrent au sud et aussi au nord de la Palestine, où le livre des Juges nous montre des Cinéens établis au temps de Débora. Jud., IV, 17; V, 24. C'était d'ailleurs une tribu nomade et, du temps de Jérémie, nous les rencontrons dans le royaume de Juda, Jer., XXXV, 11, comme nous les rencontrons dans celui d'Israël au temps de Jéhu. IV Reg., X, 15-17.

I. HISTOIRE. — L'Écriture parle trois ou quatre fois des Réchabites. — 1° Jonadab le Réchabite fit éclater son zèle pour le monothéisme en poursuivant avec le roi Jéhu les adorateurs de Baal. IV Reg. X, 15-17.

2° L'événement le plus célèbre de leur histoire est celui qui est raconté par Jérémie, XXXV. Lorsque Nabuchodonosor envahit le royaume de Juda, sous le règne de Joakim, les Réchabites qui campaient, peut-être à la suite de la ruine du royaume du nord, dans le sud de la Palestine, se réfugièrent à Jérusalem pour se mettre à l'abri des Chaldéens. Le prophète Jérémie, connaissant leurs coutumes, les invita avec leur chef Jézonias, Jer., XXXV, 1-11, à se réunir avec lui dans une chambre du Temple et là il leur offrit du vin. Ils refusèrent de l'accepter, pour obéir, dirent-ils, aux prescriptions de leur père Jonadab qui leur avait interdit de boire du vin, de bâtir des maisons, d'ensemencer des terres et de planter des vignes, et leur avait ordonné « de vivre sous la tente. » La nécessité les avait contraints de se retirer à Jérusalem, mais ils n'avaient jamais violé les ordonnances de leur ancêtre qui vivait du temps de Jéhu, près de trois cents ans auparavant; ils voulaient toujours lui obéir. Ces prescriptions avaient sans doute pour but dans l'esprit de Jonadab de préserver ses descendants de la contagion des mœurs païennes et de les maintenir dans la pureté du culte de Jéhovah, auquel ils avaient toujours été fidèles, en les faisant vivre dans l'isolement, en nomades et en pasteurs. Les coutumes qu'ils suivaient étaient dans le fond une conséquence de la vie nomade (cf. Diodore de Sicile, XIX, 94), sur les Nabuthéens, mais Jonadab, pour conserver sa tribu dans l'intégrité de ses croyances, rendit ces pratiques comme sacrées et inviolables, de sorte que, sans se mêler avec les Juifs et probablement sans être astreints à l'observance des rites mosaïques qui n'avaient été imposés qu'aux Israélites, ils menaient une vie presque ascétique et adoraient fidèlement le vrai Dieu. Jérémie loue au nom du Seigneur leur obéissance, qu'il met en contraste avec la conduite des Juifs, et leur promet de la part du Dieu d'Israël qu'il subsistera toujours « en présence de Jéhovah un homme de la race de Jonadab, fils de Réchab. » Cette locution, qui est appliquée aussi à la tribu de Lévi, Deut., X, 8; XVIII, 5, 7; cf. Gen., XVIII, 22; Jud., XX, 28; Ps. CXXXIII, 1; CXXXIV, 1 (Vulgate, 2); Jer., XV, 19, signifie « servir Dieu » dans son sanctuaire. Voir Gesenius, *Thesaurus,* p. 1039. On croit assez communément, d'après ces paroles de Jérémie, qu'il y eut des Réchabites attachés au service du Temple, comme les Nathinéens; leurs filles, dit-on, furent données en mariage aux Lévites.

3° La troisième circonstance où les Réchabites sont nommés dans l'Écriture, c'est dans le titre du Psaume LXX (hébreu, LXXI). Les Réchabites étaient sans doute encore enfermés dans Jérusalem quand Nabuchodonosor se rendit maître de cette ville, et plusieurs d'entre eux purent être emmenés en captivité en Chaldée. Les Septante et la Vulgate portent au titre du Psaume LXX : « Psaume de David, des fils de Jonadab et des premiers captifs. » Le texte hébreu ne contient pas cette indication, mais, quelle que soit la valeur qu'on y attache, il en résulte du moins qu'à l'époque de la traduction grecque des Psaumes, au deuxième siècle avant notre ère, sinon auparavant, on croyait dans les milieux juifs, que les Réchabites avaient été captifs à Babylone.

4° Un chef appelé Réchab, probablement parce qu'il était Réchabite, II Esd., III, 14, travailla avec les principaux du peuple, du temps de Néhémie, au rétablissement de l'enceinte de Jérusalem. Voir RÉCHAB 3, col. 1001.

II. OPINIONS DIVERSES SUR LES RÉCHABITES. — Les savants anciens et surtout modernes ont fait toutes sortes d'hypothèses sur les Réchabites, mais elles s'appuient généralement sur des arguments peu sérieux, sur des subtilités d'étymologie, sur des identifications forcées de personnages divers, etc. Plusieurs, Cheyne, *Encyclopedia biblica,* t. IV, 1903, col. 4019, voient dans les Réchabites « une sorte d'ordre religieux, analogue aux Nazaréens ». Il ne faut rien outrer, malgré quelques points de ressemblance : les Nazaréens, Samson, Samuel, etc., n'appartenaient pas à un ordre religieux, si l'on attache un sens précis à ce dernier mot, et nous ne voyons nulle part que les Réchabites aient suivi les pratiques caractéristiques des Nazaréens, si ce n'est en tant qu'elles étaient communes aux nomades, comm l'abstention de vin, etc. Saint Jérôme, *Epist.* LIX, *ad Paulin.,* t. XXII, col. 583, voit sans doute dans les Réchabites, comme dans Élie, Élisée et les fils des prophètes, des précurseurs des moines, mais leur genre de vie ressemblait beaucoup plus à celle des Bédouins de nos jours qu'à celle des solitaires et des anachorètes. — On a fait aussi des Réchabites une secte religieuse; nous savons seulement qu'ils adoraient Jéhovah, comme Jéthro et leurs ancêtres les Cinéens. — On les a assimilés aux Assidéens, *Hâsîdîm,* dont parlent les livres des Machabées. I Mach., II, 42; VII, 17. « Le nom d'Assidéens, dit avec raison Calmet, *Dissert. sur les Réchabites,* p. LI, se donnait à toutes les personnes qui faisaient une profession particulière de dévotion et de piété... Qui oserait soutenir que tous ceux qui consacraient leur vie aux exercices de la religion suivaient l'institut des Réchabites? » Et il ajoute : « D'autres les confondent avec

les Esséniens, mais leur genre de vie est trop dissemblable. Les Esséniens vivaient à la campagne, occupés à cultiver la terre, etc. » Josèphe *Ant. jud.*, XVIII, II, 5; *Bell. jud.*, II, VIII, 2-13. Sur les Esséniens, voir E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. Christi*, t. II, 3e édit., 1898, p. 556-584.

Les Réchabites ne sont plus nommés dans les Écritures depuis le retour de la captivité (excepté l'allusion II Esd., II, 14). Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 201, raconte qu'un prêtre réchabite essaya d'empêcher le martyre de l'apôtre saint Jacques le Majeur, mais le titre de prêtre qu'il donne à un Réchabite rend son récit suspect — Benjamin de Tudèle raconte que de son temps vivaient dans le pays de Théma, Is., XXI, 14; Jer., XXV, 23, les *Benê Rekhab* ou Réchabites, qui y possédaient un territoire de seize jours de marche en longueur et vivaient de razzias. Ce qu'il en dit ne mérite pas confiance. *The Itinerary of R. Benjamin of Tudela, translated and edited by* A. Asher, 2 in-12, Londres, 1840-1841, t. I, p. 112-114 — Sur les Réchabites, voir *H. Witsius, *Exercitatio IX de Rechabitis*, dans ses *Miscellanea sacra*, 2 in-4°, Amsterdam, 1695-1700, t. II, p. 223-237; Calmet, *Dissertation sur les Réchabites*, dans le *Commentaire littéral, Jérémie*, 1731, p. XLIII-LIII. F. VIGOUROUX.

RECHUTE, retour volontaire au péché déjà commis. — De fréquentes rechutes sont signalées dans l'histoire du peuple d'Israël. Au désert, après avoir murmuré sur le manque d'eau potable, Exod., XV, 24, et de viande, Exod., XVI, 3, et avoir obtenu leur pardon à la suite de leurs hommages au veau d'or, Exod., XXXIII, 1-17, les Hébreux recommencent à manifester leur mécontentement au sujet de la nourriture, Num., XI, 4-6, et de l'eau, Num., XX, 2-5, et ils retombent dans l'idolâtrie, Num., XXV, 1-6. Sous les Juges, l'abandon de Jéhovah se reproduit à plusieurs reprises, Jud., III, 12; IV, 1; VI, 1; X, 6; etc., et les mêmes rechutes dans l'idolâtrie se renouvellent durant la période des rois. Isaïe, XXX, 1, reproche à ses contemporains d'accumuler péché sur péché. — L'Ecclésiastique, XIX, 13-14, recommande d'interroger l'ami qui a mal agi ou mal parlé, afin qu'il ne recommence plus. Il observe qu'il ne sert de rien de se purifier, si l'on touche ensuite une chose impure, ni de jeûner pour ses péchés, si l'on va les commettre encore. Eccli., XXXIV, 30, 31 (25, 26). L'insensé qui retourne à sa folie, c'est-à-dire à son péché, est comparé au chien qui retourne à son vomissement, Prov., XXVI, 11. — Notre-Seigneur représente l'âme en péché comme habitée par le démon. Celui-ci parti, l'âme se purifie et s'orne de vertus. Mais le démon revient, il amène avec lui sept autres démons plus méchants, et, si tous rentrent dans cette âme, l'état de cette dernière devient pire qu'auparavant. Matth., XII, 43-45; Luc., XI, 24-26. Le Sauveur applique ce qu'il vient de dire à la génération qui lui est contemporaine; elle renouvelle, en les aggravant, les fautes des générations qui ont précédé : elle en subira les conséquences. Il en est de même pour chaque âme en particulier, ainsi que l'explique saint Pierre : « Si ceux qui, par la connaissance de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, s'étaient retirés de la corruption du monde, se laissent vaincre en s'y engageant de nouveau, leur dernier état devient pire que le premier... Il leur est arrivé ce que dit un proverbe avec beaucoup de vérité : Le chien est retourné à son propre vomissement. » II Pet., II, 20-22. — Sur le texte de l'Épître aux Hébreux, VI, 4-6, concernant l'impossibilité du renouvellement après la rechute, voir PÉNITENCE, col. 43. H. LESÊTRE.

RÉCOMPENSE (hébreu : *śâkâr* ou *śékér*; Septante : μισθός, ἀνταπόδοσις; Vulgate : *merces, retributio*), avantage ou jouissance que l'on accorde à celui qui a bien agi. Sur la récompense matérielle payée à celui qui a travaillé pour un autre, voir SALAIRE.

1° *Récompense temporelle.* — Le Seigneur dit à Abraham : « Ne crains point, Abram; je suis ton bouclier; ta récompense (sera) très grande. » Septante : « Je te protège, ta récompense sera très grande. » Vulgate : « Je suis ton protecteur et ta récompense (sera) très grande. » Les Septante ont bien rendu le sens de la phrase, dans laquelle il faut nécessairement suppléer le verbe en hébreu et dans la Vulgate. Le Seigneur ne dit pas à Abraham qu'il sera lui-même sa récompense très grande; autrement l'on ne comprendrait plus la question qu'Abraham adresse ensuite à Jéhovah : « Seigneur Jéhovah, que me donnerez-vous? » La récompense promise sera la postérité, nombreuse comme les étoiles, que Dieu assurera à son serviteur. Gen., XV, 1, 2, 5. — Booz souhaite à Ruth que Dieu lui accorde la récompense que mérite son dévouement. Ruth, II, 12. Tobie le fils, XII, 2, demande quelle récompense pourra être offerte à celui qui l'a conduit et protégé. Mardochée n'avait reçu aucune récompense après avoir dénoncé le complot tramé contre la vie du roi; celui-ci la lui fit décerner. Esth., VI, 3-11. — Certains avantages temporels peuvent avoir le caractère de récompenses, comme, par exemple, la famille nombreuse, Ps. CXXVII (CXXVI), 3; le don de la parole. Eccli., LI, 30. Mais souvent cette récompense est vaine. Eccli., XI, 18; Matth., VI, 2, 5, 16. — En général, Dieu traite ici-bas les hommes suivant leur conduite. II Reg., XXII, 21; III Reg., VIII, 32; II Par., VI, 23; Ps. XVIII (XVII), 21, 25. La récompense est assurée au juste, Prov., XIII, 21; à l'observateur de la loi de Jéhovah, Ps. XIX (XVIII), 12; à celui qui a foi dans le Seigneur, Eccli., II, 8; à l'homme pieux, Eccli., XI, 24; à celui qui fait l'œuvre de Dieu, Eccli., LI, 38; à celui qui sème la justice, Prov., XI, 18; au bienfaiteur de l'homme pieux. Eccli., XII, 2. Dieu récompense celui qui donne, en lui rendant sept fois autant. Eccli., XXXV, 13. — D'après les Septante et la Vulgate, le juste incline son cœur à l'observation des lois divines « à cause de la récompense. » Ps. CXIX (CXVIII), 112. Dans l'hébreu, il y a : « jusqu'à la fin. » Le mot hébreu *êqêb* veut dire « fin » et se prend adverbialement avec le sens de « jusqu'à la fin, perpétuellement ». Ps. CXXI (CXVIII), 33, 112. Par extension, cette fin peut être une récompense, le prix d'un travail; mais alors « pour la récompense » se dit en hébreu *'al-'êqêb*, Ps. XL (XXXIX), 16; LXX (LXIX), 4, quoiqu'on lise simplement *'êqêb* dans Isaïe, V, 23, ἕνεκεν δῶρον, *pro muneribus*, « pour des présents ». L'idée de remplir son devoir à cause de la récompense n'est pas étrangère à la Sainte Écriture, puisqu'il est dit qu'Abraham « avait les yeux fixés sur la récompense, » εἰς τὴν μισθαποδοσίαν, *in remunerationem*. Heb., XI, 26. Le concile de Trente, visant le ỳ. 112 du Ps. CXVIII, sess. VI, *De justificat.*, 11, a déclaré parfaitement légitime, « tout en cherchant avant tout la gloire de Dieu, d'envisager aussi la récompense éternelle. » Il ne suit pas de là cependant que le motif intéressé de la récompense soit le seul qui détermine le juste à faire le bien. Le motif désintéressé de l'amour et de la gloire de Dieu a aussi sa part plus ou moins large et prépondérante dans ses déterminations. Le Sauveur ressuscité dit de lui-même : « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît toutes ces choses pour entrer dans sa gloire? » Luc., XXIV, 26. Or personne ne contestera qu'il a mis l'amour et la gloire de son Père bien au-dessus du triomphe de sa sainte humanité. Il en est de même, à proportion, de tous les vrais serviteurs de Dieu.

2° *Récompense éternelle.* — Sans exclure formellement les récompenses de l'autre vie, les écrivains de l'Ancien Testament s'en tiennent surtout à celles de la

vie présente. Isaïe, le premier, annonçant le salut futur, montre le Seigneur qui vient, « et sa récompense avec lui. » Is., XL, 10; LXII, 11; cf. Apoc., XXII, 12. Dans la Sagesse, II, 22, il est dit plus clairement que, si les méchants « n'espèrent pas de rémunération pour la justice, et ne jugent pas qu'il existe une glorieuse récompense pour les âmes justes, » cependant « les justes vivent éternellement et leur récompense est auprès du Seigneur. » Sap., V, 15-16. Cf. II Mach., XII, 45. — Notre-Seigneur insiste sur la récompense promise à ses serviteurs. Méprisés et persécutés sur la terre, ils auront une grande récompense dans les cieux. Matth., V, 12; Luc., VI, 23. A ceux qui ont tout quitté pour le suivre, il promet le centuple et la vie éternelle. Matth., XIX, 29; Marc., X, 30; Luc., XVIII, 30. Il y a là une double récompense : le centuple, beaucoup plus qu'on n'a quitté, c'est la récompense terrestre, μετὰ διωγμῶν, « au milieu des persécutions », dit saint Marc, X, 30, et non *cum persecutionibus,* « avec des persécutions », comme traduit la Vulgate, bien qu'en un certain sens les persécutions bien supportées puissent être considérées comme une récompense, parce qu'elles augmentent le mérite et la gloire éternelle; celle-ci constitue la récompense de l'autre vie. Celui qui reçoit le prophète ou le juste, à raison de leur caractère, aura la récompense du prophète ou du juste, Matth., X, 41, et celui qui donne une simple coupe d'eau fraîche au nom du Sauveur, aura aussi sa récompense. Matth., X, 42; Marc., IX, 40. Celui qui fait du bien aux pauvres est heureux que ceux-ci ne puissent le lui rendre; « il aura sa récompense à la résurrection des justes. » Luc., XIV, 14. Cette récompense sera le royaume préparé dès l'origine du monde pour les bénis du Père, la vie éternelle. Matth., XXV, 34, 46. — Les Apôtres aiment à rappeler aux fidèles la récompense promise, le repos après leurs travaux, Apoc., XIV, 13; cf. XI, 18; la « pleine récompense », II Joa., 8; l'héritage céleste, Col., III, 24. Il faut croire que Dieu « est le rémunérateur de ceux qui le cherchent. » Heb., XI, 6. Cette récompense sera proportionnée au travail de chacun. I Cor., III, 8. Voir ŒUVRE, t. IV, col. 1758. Mais, seul, l'ouvrage qui résistera au feu pourra l'obtenir. I Cor., III, 13-15. Cette récompense est présentée sous la figure d'une couronne. Saint Paul attend la couronne de justice que lui donnera le Seigneur, le juste Juge, ainsi qu'à tous ceux qui auront aimé son avènement. II Tim., IV, 8. Celui qui supporte l'épreuve recevra la couronne de vie que Dieu a promise à ceux qui l'aiment. Jacob, I, 12. Quand paraîtra le Prince des pasteurs, ses fidèles obtiendront la couronne de gloire qui ne se flétrit jamais. I Pet., V, 4. La couronne de vie est assurée à celui qui est fidèle jusqu'à la mort et qui tient ferme ce qu'il a, de peur qu'on ne la lui ravisse. Apoc., II, 10; III, 11.

H. LESÊTRE.

RÉCONCILIATION (grec : καταλλαγή, ἀντάλλαγμα; Vulgate : *reconciliatio*), reprise des rapports amicaux entre deux partis ennemis.

1° *Entre hommes.* — Des réconciliations sont mentionnées entre Ésaü et Jacob, Gen., XXXIII, 4; entre Joseph et ses frères, Gen., XLV, 3-5; entre les Benjamites et les autres tribus d'Israël, Jud., XXI, 13; entre David et Absalom, II Reg., XIV, 21-33; entre Eupator et les Juifs, II Mach., XIII, 23; entre Hérode et Pilate, Luc., XXIII, 12, etc. — Notre-Seigneur veut qu'on aille se réconcilier avec son frère avant de présenter son offrande à l'autel. Matth., V, 24. Lui-même, par sa mort, a renversé le mur de séparation qui se dressait entre les deux peuples, juifs et gentils, et il les a réconciliés. Eph., II, 16. — Saint Paul décide que la femme séparée de son mari doit ou se réconcilier avec lui ou rester sans se marier. I Cor., VII, 11.

2° *Entre Dieu et les hommes.* — Au temps de la colère, Noé est devenu un ἀντάλλαγμα, « une réconciliation ». Eccli., XLIV, 17. Il a rétabli les bons rapports entre Dieu et l'humanité. Le mot hébreu correspondant est *taḥălif,* de l'hiphil de *ḥâlaf,* comme *naḥălif* dans Isaïe, IX, 9. Il signifie « substitution », comme quand on remplace un arbre par un autre. Noé est en effet devenu la souche d'une nouvelle humanité. — Le Seigneur se réconcilie avec son peuple quand il cesse de le traiter sévèrement. II Mach., I, 5; V, 20; VII, 33; VIII, 29. — La réconciliation parfaite et définitive de Dieu avec l'humanité a été opérée par la mort de Jésus-Christ. Rom., V, 10, 11; II Cor., V, 18; Col., I, 20, 22. Pour assurer les fruits de cette réconciliation, Notre-Seigneur a confié à ses Apôtres la prédication et le ministère de la réconciliation, II Cor., V, 19, c'est-à-dire la mission de la faire connaître et le pouvoir d'en appliquer la grâce. Il ne manque plus que le consentement de l'homme, et c'est pourquoi saint Paul supplie ses fidèles de se réconcilier avec Dieu. II Cor., V, 20.

H. LESÊTRE.

RECONNAISSANCE (hébreu : *tôdâh,* « action de grâces »; Septante : εὐχαριστία, αἴνεσις, ἐξομολόγησις; Vulgate : *gratiarum actio, laus, confessio*), expression des sentiments de joie, d'affection et de dévouement que l'on éprouve à l'égard de celui dont on a reçu un bienfait. Le contraire de ce sentiment est l'ingratitude. Voir INGRATITUDE, t. III, col. 877. La Sainte Écriture parle quelquefois de reconnaissance envers les hommes. Esth., XVI, 4; Sap., XVIII, 2; Eccli., XXXVII, 12; I Mach., XIV, 25; II Mach., III, 33; XII, 31, etc. Mais habituellement la reconnaissance à laquelle elle fait allusion s'adresse à Dieu.

1° La reconnaissance envers Dieu s'exprime d'abord par des sacrifices. Les offrandes de Caïn et d'Abel sont un hommage rendu à Dieu à cause de sa grandeur et aussi de ses bienfaits. Gen., IV, 3, 4. L'action de grâces inspire également les sacrifices de Noé, Gen., VIII, 20, et de Melchisédech. Gen., XIV, 18, 19. Dans la loi mosaïque, le sacrifice pacifique, *šélém,* était souvent un sacrifice d'action de grâces, Lev., III, 1; VII, 11, 13, 15; Num., VII, 17, et il s'appelait *tôdâh* quand il avait pour but spécial l'expression de la reconnaissance. Lev., VII, 13, 15; XXII, 29; Ps. LVI (LV), 13. Comme le sacrifice de la croix et le sacrifice de la messe remplacèrent tous les sacrifices anciens, l'action de grâces est une des quatre fins pour lesquelles ils ont été offerts. Voir SACRIFICE.

2° La reconnaissance s'exprime encore par des chants. Elle inspire les cantiques de Moïse après le passage de la mer Rouge, Exod., XV, 1-18; de Débora, Jud., V, 1; d'Anne, I Reg., II, 1-10; de Tobie, XIII, 2-23; de Judith, XVI, 2-21; d'Ézéchias, Is., XXXVIII, 10-20; des jeunes hommes dans la fournaise, Dan., III, 52-90; de la Sainte Vierge, Luc., I, 46-55; de Zacharie, Luc., I, 68-79; de Siméon, Luc., II, 29-32, etc. De plus, trente Psaumes ont pour objet direct la reconnaissance. Ps. (hebr.), IX, XVIII, XXI, XXX, XXXIV, XL, XLVI-XLVIII, LXV, LXVII, LXVIII, LXX, LXXXV, XCVIII, C, CIII, CIV, CVII, CXI, CXVI, CXVIII, CXXIV, CXXVI, CXXXIV, CXXXVI, CXXXVIII, CXLIV, CXLVI, CXLVII. Dans plusieurs autres, les auteurs sacrés expriment leur reconnaissance. Ps. XXVI (XXV), 7; XLII (XLI), 5; L (XLIX), 14, 23; CVII (CVI), 22; CXVI (CXV), 17, etc.

3° La prière est une troisième forme d'action de grâces. Tob., II, 14; XI, 7, 12. C'est ainsi que le Sauveur rend grâces à son Père. Joa., XI, 41. Saint Paul fait de même. Act., XXVIII, 15. Dans presque toutes ses Épîtres, il insère des formules d'actions de grâces. Rom., I, 8; VI, 7; XVI, 4; I Cor., I, 4, 14; XIV, 18; XV, 57; II Cor., II, 14; VIII, 16; IX, 15; Eph., I, 16; Phil., I, 3; Col., I, 3; I Thess., I, 2; II, 13; III, 9; II Thess., I, 3; I Tim.,

i, 12; II Tim., i, 3; Philem., 4. Il recommande vivement le devoir de l'action de grâces : « En toutes choses rendez grâces, car c'est la volonté de Dieu dans le Christ Jésus à l'égard de vous tous. » I Thess., v, 18. Il constate souvent l'accomplissement de ce devoir. I Cor., xiv, 17; II Cor., i, 11; iv, 15; ix, 11, 12; Eph., v, 4, 20; Phil., iv, 3; Col., i, 12; ii, 7; iii, 17; iv, 2; II Thess., ii, 12; I Tim., ii, 1; cf. Apoc., vii, 12; xi, 17.

4° Les bienfaits de Dieu appellent la reconnaissance. Dieu ne les a refusés à personne, pas même à ceux qui le méconnaissaient. Act., xiv, 16. Les gentils sont donc inexcusables, « puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces. » Rom., i, 21. Sur dix lépreux guéris par Notre-Seigneur, un seul songea à venir le remercier. Luc., xvii, 16. L'aveugle de Jericho, une fois guéri, suivait Jésus en glorifiant Dieu. Luc., xviii, 43. L'action de grâces du pharisien ne pouvait plaire à Dieu, parce qu'elle était dictée par l'orgueil. Luc., xviii, 11. — Notre-Seigneur rend grâces au moment de multiplier les pains. Matth., xv, 36; Marc., viii, 6; Joa., vi, 11, 23. Saint Paul rend grâces avant de manger, Act., xxvii, 35, et suppose que les fidèles font de même. Rom., xiv, 6; I Cor., x, 30; I Tim., iv, 3, 4. Le Sauveur surtout rend grâces avant d'instituer son divin sacrement, Matth., xxvi, 27; Marc., xiv, 23; Luc., xxii, 17, 19; I Cor., xi, 24, d'où le nom d'Eucharistie donné à ce sacrement.

H. Lesêtre.

RÉDEMPTEUR (hébreu : *gô'êl*; Septante : λυτρωτής, λύτρούμενος, ῥυσάμενος, ῥυόμενος, ἐξαιρούμενος; Vulgate : *redemptor*), celui qui défend contre les ennemis, Job, xix, 25, et délivre d'eux. Voir Goël, t. iii, col. 264-265. Jéhovah est par excellence le rédempteur d'Israël, parce qu'il doit le délivrer des ennemis temporels qui le tiendront en captivité, comme il a fait dans les temps anciens, Is., lxiii, 16, et que, par son Messie, il délivrera le nouvel Israël, l'humanité rachetée, de la tyrannie de Satan et du péché. Au nom de *go'ēl*, est souvent joint celui de « Saint d'Israël », Is., xli, 14; xliii, 14; xlvii, 4; xlviii, 17; xlix, 7; liv, 5, ou de « Puissant de Jacob », Is., xlix, 26; lx, 16, à cause de la victoire remportée sur Dieu par Jacob, Gen., xxxii, 28, présage de la victoire que doit remporter en faveur d'Israël la miséricorde de Dieu sur sa justice. Le rédempteur est aussi « Jéhovah des armées », Is., xliv, 6; xlvii, 4, à cause de la puissance qu'il déploiera pour délivrer son peuple. Cf. Is., xliv, 24; liv, 8; lix, 20; Jer., l, 34; Lam., iii, 58; Ps. xix (xviii), 15; lxxviii (lxxvii), 35. — Dieu est aussi appelé *miplât*, « celui qui délivre », ῥυστής, *liberator*. Ps. xviii (xvii), 3, 48; lxx (lxix), 6; cxliv (cxliii), 2; Dan., vi, 27. — Jésus-Christ est le rédempteur par excellence de son peuple et de toute l'humanité. Voir Rédemption. Cependant ce nom ne lui est jamais donné dans le Nouveau Testament. On lui attribue le nom équivalent de Sauveur. Voir Sauveur. — Saint Étienne applique le nom de rédempteur, λυτρωτής, à Moïse. Act., vii, 35. Celui-ci l'a mérité en tant que chargé par Dieu de tirer les Hébreux de la servitude d'Égypte.

H. Lesêtre.

RÉDEMPTION (grec : λύτρωσις, ἀπολύτρωσις; Vulgate : *redemptio*), mystère de Jésus-Christ donnant sa vie pour le salut des hommes.

I. Sa réalité. — D'après certains auteurs protestants ou rationalistes, l'idée de rédemption serait étrangère à la Sainte Écriture et à la pensée de Jésus. Au xviie siècle, les Sociniens ne voulurent voir dans la mort de Notre-Seigneur qu'un grand exemple de fidélité et de courage. D'après la théorie de Ritschl, aujourd'hui en faveur parmi les non-catholiques, la mort de Jésus ne nous sauverait qu'en nous démontrant les peines d'ici-bas : ce ne sont pas des châtiments, mais des afflictions inséparables de toute vie humaine, et Jésus les endura avec une constance exemplaire. Cf. Bertrand, *Une conception nouvelle de la Rédemption,* Paris, 1891. « Il n'y a pas lieu de parler d'une condamnation surnaturelle et particulière atteignant Jésus sur la croix... Jésus souffre plus et mieux, mais il ne souffre pas autrement que Socrate, les martyrs, les sages, les bons, en un mot, engagés par la vie dans les trames que tissent ici-bas les crimes des méchants. » Aug. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique,* in-16, Paris, 1903, p. 87. La doctrine de la rédemption apparaît tout autre dans la Sainte Écriture.

1° *Dans l'Ancien Testament.* — 1. Le récit de la chute montre Adam frappé d'une peine à cause de son péché; cette peine est durable et doit s'étendre à toute sa postérité. Dieu promet, il est vrai, qu'un jour quelqu'un de cette postérité meurtrira l'ennemi à la tête, c'est-à-dire en triomphera; mais la manière dont sera remporté ce triomphe n'est pas indiquée. Gen., iii, 15-19. La pratique des sacrifices ne donne d'abord aucun renseignement à ce sujet. Gen., viii, 20. Mais le sacrifice commandé à Abraham présente une très haute portée figurative. Le patriarche reçoit l'ordre d'immoler son fils; Dieu arrête l'exécution de cet ordre, et un bélier est pris et offert en holocauste à la place de l'enfant. Gen., xxii, 13. A la victime primitivement exigée, une autre est substituée et subit la mort, non pour le péché, il est vrai, mais pour rendre hommage à Dieu. Avec la loi mosaïque, l'idée de substitution s'affirme dans la prescription concernant les premiers-nés, qui appartiennent de droit au Seigneur, mais à la place desquels on doit immoler une victime. Exod., xiii, 13, 15. Puis des sacrifices sont spécialement institués pour le péché, c'est-à-dire que quand un péché a été commis, et qu'on veut en obtenir la rémission, le coupable, indépendamment de ses sentiments de repentir, doit immoler une victime, qui subit ainsi le châtiment à sa place. Lev., iv, 1-v, 13. Ces sacrifices sont offerts régulièrement par les Israélites; mais le Seigneur leur fait savoir que, par eux-mêmes, les sacrifices ne lui sont pas agréables et ne répondent pas aux exigences de sa justice. Ps. xl (xxxix), 7, 8; li (l), 18; Is., i, 11; Jer., vi, 20; Ose., viii, 13; Am., v, 22; Mal., i, 11. Voir Sacrifice. — Le prophète Isaïe, décrivant les souffrances du serviteur de Jéhovah, c'est-à-dire du Messie, affirme clairement que ces souffrances seront endurées pour des pécheurs :

Véritablement c'étaient nos maladies qu'il portait
Et nos douleurs dont il s'était chargé...
Lui, il a été transpercé à cause de nos péchés,
Brisé à cause de nos iniquités;
Le châtiment qui nous donne la paix a été sur lui,
Et c'est par ses meurtrissures que nous avons été guéris.
Jéhovah a fait retomber sur lui
Notre iniquité à tous...
Et, parmi ses contemporains, qui a pensé
Qu'il était retranché de la terre des vivants,
Que la plaie le frappait à cause des péchés de mon peuple ?...
Par sa science, le juste, mon serviteur, en justifiera beaucoup
Et lui-même se chargera de leurs iniquités...
Il a livré son âme à la mort,
Et il a été mis au nombre des malfaiteurs,
Lui-même a porté la faute de beaucoup
Et il intercédera pour les pécheurs. Is., liii, 4-12.

Voici donc le serviteur de Jéhovah qui se livre lui-même à la mort, sur qui Jéhovah fait peser les iniquités des hommes, qui est frappé à cause des péchés de son peuple, qui intercède pour les pécheurs et qui, par ses souffrances, leur donne la paix et les guérit. C'est la prophétie formelle de la mission rédemptrice du Messie. Il est impossible de prétendre que ce serviteur de Jéhovah est le peuple juif persécuté, comme les docteurs juifs le soutenaient déjà du temps d'Origène,

Cont. Cels., I, 55, t. XI, col. 761. Les paroles : « La plaie le frappait à cause des péchés de mon peuple » excluent absolument cette interprétation. Celui qui souffre est une personne très distincte, et, s'il souffre, ce n'est pas pour des péchés personnels dont le prophète ne fait aucune mention, c'est pour les péchés des autres. Cette idée, d'ailleurs, n'est pas formulée comme en passant; elle constitue le fond même de l'oracle d'Isaïe qui ne la répète pas moins de dix fois dans ces quelques versets. Le serviteur de Jéhovah, c'est le Messie, le Rédempteur. Cf. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 328-344. Toutefois les Juifs n'ont pas compris la prophétie concernant le Messie souffrant. L'idée d'une rédemption par la mort du Messie n'apparaît chez eux qu'exceptionnellement, et encore postérieurement à la prédication évangélique. Voir Jésus-Christ, t. III, col. 1438. Pour eux, la rédemption devait être seulement une œuvre de puissance et spécialement une délivrance des oppressions temporelles. Cette méconnaissance du vrai caractère du rédempteur était prédite par le même prophète : « Parmi ses contemporains, qui a pensé... que la plaie le frappait à cause des péchés de mon peuple? » Is., LIII, 8 (texte hébreu). Elle n'ôte rien à la force de la prophétie. — L'idée de souffrances expiatoires subies pour d'autres n'est formulée que tardivement dans la littérature juive. Elle est indiquée dans II Mach., VII, 37-38. Mais, dans un apocryphe du premier siècle après Jésus-Christ, elle est présentée avec beaucoup plus de précision. Les martyrs « sont devenus responsables par substitution des péchés de la nation; par les mérites de leur sang et de leur mort expiatoire, la divine Providence a sauvé Israël prévaricateur. » *IV Mach.*, XVII, 20-23; cf. VI, 28, 29; VII, 12. Cette conception, comme celle du Messie souffrant, est d'époque tardive chez les Juifs.

2° *Dans l'Évangile.* — 1. Malgré l'affirmation de ceux qui prétendent que les Évangiles sont l'écho des doctrines ayant cours à l'époque de leur rédaction, et qui, en conséquence, en éliminent arbitrairement les textes qui contredisent leur système, on a le droit et le devoir d'y reconnaître la pensée même du Sauveur et de ses contemporains. Or, la mission rédemptrice de Jésus y est péremptoirement affirmée. Tout d'abord, le précurseur est envoyé pour donner au peuple « la science du salut dans la rémission de leurs péchés, » Luc., I, 77, c'est-à-dire pour apprendre aux hommes que le salut doit consister dans la rémission des péchés, et non dans la restauration d'un empire chimérique. Puis l'ange prescrit à Joseph de donner au fils de Marie « le nom de Jésus, parce qu'il doit sauver le peuple de ses péchés. » Matth., I, 21. Ce nom, qui signifie « sauveur », est d'autant plus significatif, que beaucoup d'autres noms différents, Emmanuel, Pasteur, Sagesse, etc., avaient été assignés au Messie dans l'Ancien Testament. Seul, Isaïe, XII, 3; XLV, 8, l'avait appelé *yešûʿâh*, « salut ». Voir Jésus-Christ, t. III, col. 1423-1426. A Bethléhem, les anges le proclament le Sauveur. Luc., II, 11. Siméon annonce qu'il vient pour la ruine et la résurrection d'un grand nombre en Israël, Luc., II, 34, c'est-à-dire pour que, à cause de lui, beaucoup se perdent, et que par lui beaucoup ressuscitent en passant du péché à la vraie vie. Anne la prophétesse parle de lui à ceux qui attendaient la « rédemption d'Israël », Luc., II, 38, c'est-à-dire, sinon dans leur idée, du moins dans la réalité, le salut qui devait résulter de la rémission du péché.

2. Dès le début de la vie publique, Jean-Baptiste présente Jésus comme « l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde. » Joa., I, 29, 36. A Nicodème, le Sauveur annonce qu'un jour lui-même sera élevé de terre, comme le serpent d'airain, « afin que le monde soit sauvé par lui. » Joa., III, 17; cf. VIII, 28; XII, 32, 47. Plus tard, par trois fois consécutives, il précise ce que doit être cette élévation de terre en prédisant sa condamnation et sa mort violente. Matth., XVI, 21; Marc., VIII, 31; Luc., IX, 22; Matth., XVIII, 22; Marc., IX, 30; Luc., IX, 44; Matth., XX, 19; Marc., X, 34; Luc., XVIII, 33. A la transfiguration, sa mort qui devait arriver à Jérusalem fait l'objet de l'entretien de Moïse avec Élie. Luc., IX, 31. Il sait que les Juifs veulent le mettre à mort. Joa., V, 20. Il a hâte de recevoir son baptême de sang. Luc., XII, 50. Il propose à deux Apôtres de boire le même calice que lui, Matth., XX, 22; Marc., X, 38, ce calice qu'il acceptera de son Père à Gethsémani. Matth., XXVI, 37-47; Marc., XIV, 34-42; Luc., XXII, 40-47. Or cette mort du Sauveur ne se présente nullement dans l'Évangile comme le résultat inattendu d'une attitude qui révolte les Juifs. Elle est prévue et voulue par le divin Maître, parce qu'elle est décrétée par le Père et prédite dans les Écritures comme le moyen choisi pour opérer la rédemption. « Il faut, il est écrit, » dit le Sauveur en parlant de ses souffrances et de sa mort. Marc., VIII, 31; IX, 12; XIV, 21; Matth., XXVI, 24, 54; Luc., XVII, 27; XVIII, 31; XXII, 37; XXIV, 25, 44. A Pierre, qui ne veut pas entendre parler de passion et de mort, il reproche sévèrement de n'avoir pas le « sens des choses de Dieu, » Matth., XVI, 22; Marc., VIII, 33, c'est-à-dire l'intelligence de la place qu'occupe la mort du Christ dans le plan divin. Quand la pensée de son supplice trouble son âme, il se ressaisit en disant : « Mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette heure ! » Joa., XII, 27. La rédemption par la mort violente est sa raison d'être; il accepte cette mort parce que telle est la volonté de son Père. Matth., XXVI, 42. Il décrit la nécessité de ce dénouement tragique dans la parabole des vignerons homicides qui mettent à mort le fils même du père de famille. Les pharisiens comprennent enfin, Matth., XXI, 38, 45; Marc., XII, 6, 12; Luc., XX, 13-15, 19; mais il ne profitent pas de la leçon, parce que l'oracle d'Isaïe, LIII, 1 : « Seigneur, qui a cru à notre parole? » est pour eux lettre morte. Enfin, l'idée de rédemption établit la synthèse entre les deux précédentes : Jésus doit sauver le monde de son péché, Jésus doit mourir de mort violente, c'est par cette mort qu'il sauve. « Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis. » Joa., X, 11. « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. » Joa., XV, 13. « Il est de votre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple, » dit Caïphe, sous l'empire d'une inspiration inconsciente. Joa., XI, 50-52.

3. A la dernière Cène surtout, le Sauveur affirme solennellement sa mission rédemptrice. D'après saint Matthieu, XXVI, 27, Notre-Seigneur présenta la coupe à ses Apôtres en disant : « Buvez-en tous, car ceci est mon sang, de la nouvelle alliance, répandu pour un grand nombre en rémission des péchés. » Dans la Vulgate : « qui sera répandu ». Le texte de saint Marc est le même dans le grec, avec le futur dans la Vulgate. Les mots : « ils en burent tous », placés avant : « ceci est mon sang », Marc., XIV, 23, 24, ne modifient en rien le sens général; ils expriment seulement la simultanéité de l'acte des Apôtres avec les paroles du Sauveur. Dans saint Luc., XXII, 19, 20, la formule est plus explicite : « Il prit du pain et, ayant rendu grâces, il le rompit et le leur donna en disant : Ceci est mon corps, qui est donné pour vous : faites ceci en mémoire de moi. Il fit de même pour la coupe, après le souper, disant : Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang qui est versé pour vous. » Dans la Vulgate : « qui sera versé ». Saint Luc ajoute donc, à propos du corps : « qui est donné pour vous. » Ces paroles manquent dans le *Cod. Bezæ*, dans trois manuscrits latins de la version antérieure à saint Jérôme et dans la version syriaque de Cureton. Mais ils se trouvent dans tous les autres manuscrits grecs et leur authenticité n'est pas douteuse.

Le fût-elle, la même formule est répétée dans saint Luc à propos du sang; par conséquent, l'idée de rédemption est aussi formellement exprimée par saint Luc que par les deux autres synoptiques. Il faut aussi faire entrer ici en ligne de compte le récit de saint Paul, qui se fait évangéliste pour raconter la dernière Cène. Son récit a d'autant plus d'importance que lui-même l'a reçu ἀπὸ τοῦ Κυρίου, « du Seigneur ». I Cor., XI, 23. Les anciens commentateurs et beaucoup de modernes admettent qu'il s'agit ici d'une révélation immédiate. La préposition ἀπὸ a très souvent ce sens : μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, « apprenez de moi ». Matth., XI, 29; cf. Act., IX, 13; Col., I, 7; III, 24; I Joa., I, 5, etc. Cf. Cornely, *In I ad Cor.*, Paris, 1890, p. 335-336. Saint Paul rapporte ainsi l'institution de l'Eucharistie : « Le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, et, après avoir rendu grâces, le rompit et dit : Ceci est mon corps, pour vous (ou : qui est rompu pour vous); faites ceci en mémoire de moi. De même, après avoir soupé, il prit le calice et dit : Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang; toutes les fois que vous en boirez, faites ceci en mémoire de moi. » I Cor., XI, 23-26. D'après saint Luc et saint Paul, le corps est « donné pour vous », ou simplement « pour vous »; d'après saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, le sang est « versé pour beaucoup » ou « pour vous », ὑπὲρ πολλῶν ou ὑμῶν, ou περὶ πολλῶν. Les prépositions ὑπέρ et περί précèdent en grec le nom de la personne en faveur de qui se fait une chose. On meurt ὑπέρ τινός, « pour quelqu'un », Sophocle, *Trach.*, 708; Euripide, *Hec.*, 314; Platon, *Conviv.*, 179b; on court un danger περὶ τινός. Hérodote, VIII, 74. Le sang versé pour beaucoup, c'est donc la vie donnée et sacrifiée pour eux. Dans les textes grecs, le participe est au présent, ἐκχυννόμενον, « versé », d'où il suit que cette effusion du sang se fait dans le sacrifice eucharistique lui-même, mais n'y est possible que si ce sang a été versé effectivement dans le sacrifice de la croix. La Vulgate remplace le présent par le futur : *quod pro vobis tradetur,* « qui sera livré pour vous », I Cor., XI, 24, *qui pro multis effundetur,* « qui sera versé pour beaucoup », Matth., XXVI, 27; Marc., XIV, 24, ou, *qui pro vobis fundetur,* « qui sera versé pour vous ». Luc., XXII, 20. La formule liturgique du canon de la messe est aussi au futur : *pro vobis et pro multis effundetur,* « qui sera versé pour vous et pour beaucoup ». L'effusion du sang est alors rapportée au sacrifice de la croix, avec lequel le sacrifice de la messe est étroitement uni. Enfin saint Matthieu ajoute à la formule les paroles « pour la rémission des péchés, » qui caractérisent encore plus nettement la valeur expiatrice du sacrifice de Jésus-Christ. Dans tous ces textes, la mission rédemptrice est l'objet des affirmations les plus positives, sous les formes variées. Il serait contraire à toute critique de n'y voir qu'une idée mentionnée en passant, ou même introduite après coup dans la contexture des Évangiles. Tout peut donc se résumer dans la parole proférée par le Sauveur à l'occasion de la requête des fils de Zébédée : « Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie pour la rançon, λύτρον, *redemptio,* d'un grand nombre. » Matth., XX, 28; Marc., X, 45.

3° *Dans les Actes.* — Saint Pierre montre Jésus « livré en vertu d'un dessein arrêté par la prescience de Dieu, » Act., II, 23; il l'appelle « sauveur » exalté par Dieu. Act., V, 31. Philippe explique au ministre de la reine Candace le chapitre LIII d'Isaïe en l'appliquant à Jésus-Christ. Act., VIII, 30-35. Saint Pierre dit au centurion Corneille que tous ceux qui croient en Jésus doivent « recevoir la rémission des péchés en son nom. » Act., X, 43. Saint Paul répète la même affirmation. Act., XIII, 38, 39; XXVI, 18. Ces quelques indications laissent entrevoir que la prédication des Apôtres, sur la question de la rédemption, se conformait aux données consignées plus tard dans les Évangiles.

4° *Dans saint Paul.* — La doctrine de l'Apôtre sur la rédemption peut se ramener aux points suivants : 1. Dieu nous a réconciliés avec lui par son Fils. Rom., V, 10; II Cor., V, 18-19; Eph., II, 4-16; Col., I, 19-23; II, 13, 14; I Thes., I, 10. Voir RÉCONCILIATION, col. 1005. — 2. Dieu a satisfait aux exigences de sa justice à notre égard en sacrifiant son Fils. « C'est lui que Dieu a montré comme victime propitiatoire par son sang au moyen de la foi, afin de manifester sa justice. » Rom., III, 25. « En envoyant, pour le péché, son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché, il a condamné le péché dans la chair, afin que la justice de la loi fût accomplie en nous. » Rom., VIII, 3, 4. Il « n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré à la mort pour nous tous, » Rom., VIII, 32, « il l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu. » II Cor., V, 21; cf. Gal., III, 13. Jésus-Christ « a été livré pour nos offenses. » Rom., IV, 27; cf. Is., LIII, 4, 5. — 3. Le Sauveur s'est livré lui-même pour nous. Il s'est « fait pauvre pour nous, afin de nous enrichir de sa pauvreté, » II Cor., VIII, 9; « il s'est humilié, il s'est soumis jusqu'à la mort, et la mort de la croix, » Phil., II, 8; « il est mort pour nous, » I Thes., V, 10; « il est mort pour tous, » II Cor., V, 15; « le Christ, au temps marqué, est mort pour les impies... Lorsque nous étions encore des pécheurs, Jésus-Christ est mort pour nous. » Rom., V, 6, 8, 9. Il s'est livré pour son Église, Eph., V, 25-26, et pour chaque âme en particulier. Rom., XIV, 15; I Cor., VIII, 11; Gal., II, 20; I Tim., I, 15. Il « nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous en oblation et en sacrifice d'agréable odeur. » Eph., V, 2. « Le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures, » I Cor., XV, 3; « il s'est donné lui-même pour nos péchés. » Gal., I, 4. En disant que Jésus-Christ est mort pour nous, qui étions des impies et des pécheurs, et que Dieu l'a fait péché et l'a livré à la mort, afin que sa justice fût manifestée, saint Paul fait entendre que l'injuste seul méritait le châtiment, et que le juste ne l'a subi que par substitution. Or, dans tous ces passages de ses Épitres, l'Apôtre, au lieu d'employer la proposition qui indique la substitution, ἀντί, « à la place de », se sert toujours de ὑπέρ, « pour ». C'est que cette seconde préposition marque mieux l'intention du Sauveur, la fin qu'il se propose expressément en mourant pour nous. De plus, les anciennes victimes étaient bien immolées ἀντί, « à la place » des coupables; mais c'est tout ce qu'elles pouvaient faire. Le Sauveur ne se contente pas de mourir « à la place » des coupables; I Tim., II, 6; il meurt « pour » eux, c'est-à-dire que, par sa mort volontaire, non content de se substituer à nous et de nous soustraire au châtiment, il nous assure encore les plus grands biens. Rom., VIII, 32. — 4. Par sa mort, Jésus-Christ a efficacement assuré notre rédemption. Rom., III, 24; V, 9, 10. Ce rachat a été opéré « à grand prix, » I Cor., VI, 20; VII, 22, 23, car le Fils de Dieu « s'est donné lui-même pour notre rançon. » I Tim., II, 6. Il nous a délivrés de la servitude du péché, Col., I, 14; Eph., I, 7; Tit., II, 14; de celle de la loi mosaïque, Rom., VII, 4; Gal., III, 13; IV, 5; de celle de Satan, II Tim., II, 26; Col., II, 15, et de celle de la mort. II Tim., I, 10. Par contre, il nous a donné la vie. I Thess., V, 10; Col., II, 13; II Cor., V, 15. — 5. Les idées de saint Paul sur la rédemption ont leur expression encore plus complète dans l'Épître aux Hébreux, qui traite spécialement du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ. Le Sauveur est venu « dans la chair et le sang, afin de briser par sa mort la puissance de celui qui a l'empire de la mort, afin d'être un Pontife miséricordieux et qui s'acquittât fidèlement de ce qu'il faut auprès de Dieu pour expier les péchés du peuple. »

Heb., II, 14, 17-18. « Nous avons en Jésus, le Fils de Dieu, un grand-prêtre excellent, qui a pénétré les cieux... Nous n'avons pas un grand-prêtre impuissant à compatir à nos infirmités ; pour nous ressembler, il les a toutes éprouvées, hormis le péché. » Heb., IV, 14, 15. « Il peut sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu par lui, puisqu'il est toujours vivant pour intercéder en leur faveur... Il n'a pas besoin, comme les grands-prêtres, d'offrir chaque jour des sacrifices d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple, car ceci, il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même. » Heb., VII, 25, 27. « Ce n'est pas avec le sang des boucs et des taureaux, mais avec son propre sang qu'il est entré une fois pour toutes dans le Saint des Saints, après avoir acquis une rédemption éternelle. » Si le sang des victimes purifiait la chair, « combien plus le sang du Christ qui, par l'Esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes, pour servir le Dieu vivant?... Sa mort a eu lieu pour le pardon des transgressions commises sous la première alliance... Sans effusion de sang, il n'y a pas de rémission. » Le Christ est entré « dans le ciel même afin de se tenir désormais pour nous présent devant la face de Dieu... Il s'est montré une seule fois, dans les derniers âges, pour abolir le péché par son sacrifice. » Heb., IX, 12, 15, 22, 24, 26. En entrant dans le monde, il a dit : « Vous n'avez voulu ni sacrifice, ni oblation, mais vous m'avez formé un corps; vous n'avez agréé ni holocaustes, ni sacrifices pour le péché. Alors j'ai dit : Me voici... C'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés, par l'oblation que Jésus-Christ a faite, une fois pour toutes, de son propre corps... Par une oblation unique, il a procuré la perfection pour toujours à ceux qui sont sanctifiés. » Heb., X, 5, 10, 14. « Le Dieu de paix a ramené d'entre les morts celui qui, par le sang d'une alliance éternelle, est le grand Pasteur des brebis, Notre-Seigneur Jésus. » Heb., XIII, 20. Ainsi donc le Seigneur Jésus a pris un corps pour substituer volontairement sa propre immolation à celle des anciennes victimes, impuissantes à obtenir la rémission du péché. Il a versé son sang une fois pour assurer cette rémission et la sanctification des hommes, et maintenant, dans le sanctuaire du ciel, il est toujours vivant afin d'intercéder en leur faveur.

5° *Dans saint Pierre.* — Aux anciens prophètes, l'Esprit du Christ attestait d'avance les souffrances qui lui étaient réservées, et les fidèles ont été affranchis « par un sang précieux, celui de l'Agneau sans défaut et sans tache, le sang du Christ. » I Pet., I, 11, 19. « Le Christ a souffert pour vous, vous laissant un modèle, afin que vous suiviez ses traces... Lui qui a porté nos péchés en son corps sur le bois, afin que, morts au péché, nous vivions pour la justice; c'est par ses meurtrissures que nous avons été guéris. » I Pet., II, 21, 24. « Le Christ a souffert une fois la mort pour nos péchés, lui juste pour des injustes, afin de nous ramener à Dieu. » I Pet., III, 18. « Puis donc que le Christ a souffert (pour nous) en la chair, armez-vous, vous aussi, de la même pensée... Dans la mesure où vous avez part aux souffrances du Christ, réjouissez-vous. » I Pet., IV, 1, 13. C'est le Seigneur qui nous a rachetés; il est à la fois Seigneur et Sauveur. II Pet., II. 1, 20.

6° *Dans saint Jean.* — « Le sang de Jésus-Christ nous purifie de tout péché. » I Joa., I, 7. « Si quelqu'un a péché, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ, le juste. Il est lui-même une victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier. » I Joa., II, 1, 2. « Jésus a paru pour ôter nos péchés..., pour détruire les œuvres du diable. » I Joa., III, 5, 8. Dieu « nous a aimés et a envoyé son Fils comme victime de propitiation pour nos péchés..., comme Sauveur du monde. » I Joa., IV, 10, 14. « A celui qui nous a aimés, qui nous a lavés de nos péchés par son sang, et qui nous a faits rois et prêtres de Dieu, son Père, à lui la gloire et la puissance. » Apoc., I, 5, 6. « Vous avez été immolé, et vous avez racheté pour Dieu, par votre sang, ceux de toute tribu, de toute langue, de tout peuple et de toute nation, et vous les avez faits rois et prêtres. » Apoc., V, 9, 10. Dans l'Apocalypse, Jésus-Christ est acclamé comme « l'Agneau qui a été immolé. » Apoc., V, 12, 13; VII, 14, etc.

7° On le voit donc, les écrivains du Nouveau Testament ont sur la rédemption une doctrine concordante, et cette doctrine est en parfaite harmonie avec celle qu'a formulée le prophète Isaïe. L'affirmation capitale de la mission rédemptrice du Sauveur se trouve dans les paroles de la dernière Cène, préparées par celles qui précèdent dans Isaïe et dans l'Évangile, reproduites et expliquées ensuite par la prédication et les écrits des Apôtres. Attribuer à saint Paul la première idée d'une doctrine si importante, c'est méconnaître la signification de la prophétie d'Isaïe, le caractère spirituel de l'œuvre du Messie, la cause finale de l'incarnation et le sens des paroles attribuées au Sauveur lui-même sous la garantie des témoins de sa vie publique. Ce serait d'ailleurs supposer très gratuitement et contrairement à toutes les probabilités qu'il a suffi que saint Paul imaginât une théorie de la rédemption pour que les Évangélistes et saint Pierre lui-même en fissent la base de leur exposition doctrinale. Car ce ne sont pas de rares et vagues allusions, ce sont des affirmations répétées et concordantes qui se rencontrent dans tous les auteurs sacrés du Nouveau Testament. A s'en tenir à tous ces textes, et indépendamment même de l'interprétation unanime des Pères, on est donc en droit de conclure que le fait de la rédemption est une réalité prévue plusieurs siècles à l'avance, voulue formellement par Dieu, acceptée volontairement par Jésus-Christ avec toutes les conséquences qui devaient en résulter pour sa personne divine, et effectuée par lui au jour de sa passion et de sa mort sur la croix. Cf. Rivière, *Le dogme de la rédemption,* Paris, 1905, p. 38-99; Rose, *Études sur les Évangiles,* Paris, 1902, p. 218-270.

II. Ses effets. — La rédemption ne doit pas être isolée de l'incarnation. La valeur de la rédemption se tire, en effet, de la qualité personnelle du Rédempteur, par conséquent de la divinité qui s'est unie à l'humanité dans l'incarnation. D'autre part, le mérite rédempteur a été acquis à tous les actes du Sauveur; presque tout ce qui est affirmé de la rédemption peut donc s'étendre à toute la vie de Jésus-Christ. Néanmoins sa mort sur la croix constitue l'acte rédempteur par excellence, celui qui couronne tous les autres et en vue duquel ils sont ordonnés. Les effets qui résultent de cet acte sont les suivants :

1° *Satisfaction pour le péché.* — Le péché constitue une dette vis-à-vis de Dieu; c'est le nom que lui donne Notre-Seigneur. Matth., VI, 12. Cette dette représente une jouissance que le pécheur s'est procurée contrairement à la volonté de Dieu. Pour s'acquitter, le pécheur doit donc offrir à Dieu une souffrance en compensation de la jouissance illégitime, et, à raison de la majesté de l'offensé, « sans effusion de sang, il n'y a pas de rémission. » Heb., IX, 22. Mais tout le sang des animaux et des hommes étant incapable de donner satisfaction à la justice divine, Jésus-Christ est venu, et en mourant pour les hommes, il s'est constitué leur rançon. Matth., XX, 28; Marc., X, 45; I Tim., II, 6; Tit., II, 14; I Pet., I, 18, 19. En conséquence, le péché a été remis. Joa., I, 29, 36; Act., X, 43; XIII, 38, 39; XXVI, 18. La victime étant divine, la satisfaction offerte par son sacrifice a été surabondante, de sorte que non seulement la justice de Dieu a été pleinement satisfaite, Rom., III, 25; VIII, 3,

4, 32; II Cor., v, 21, mais encore le prix de la rançon a été très élevé. I Cor., vi, 20; vii, 22, 23, « Là où le péché avait abondé, la grâce a surabondé. » Rom., v, 20.

2° *Réconciliation avec Dieu.* — Les exigences de la justice divine ayant reçu satisfaction, l'homme a été réconcilié avec Dieu, aux yeux duquel il était naguère un révolté. Rom., v, 10; II Cor., v, 18-19; Eph., ii, 4-16; Col., i, 19-23; I Thes., i, 10; I Pet., iii, 18. Le Sauveur « a détruit l'acte qui était écrit contre nous et nous était contraire avec ses ordonnances, et il l'a fait disparaître en le clouant à la croix. » Col., ii, 14. La rédemption est ainsi devenue la cause du salut du monde en le sauvant des effets du péché qui faisait de Dieu, source unique de la vie éternelle, l'ennemi de l'homme. Joa., iii, 17; viii, 28; xii, 32, 47; Heb., vii, 25, 27; I Joa., iv, 10, 14. Cette rédemption a été universelle, acquise à tous les hommes qui veulent en profiter. I Joa., ii, 12; Apoc., v, 9, 10. Si, à la dernière Cène, le Sauveur dit seulement que son sang est versé « pour beaucoup », Matth., xxvi, 27; Marc., xiv, 24, c'est que « mort pour tous » en droit, II Cor., v, 14, même pour ceux qui se détournent de lui, II Pet., ii, 1, il ne parlait alors que de ceux qui, en fait, devaient profiter de sa mort.

3° *Ruine de l'empire de Satan.* — Avant la rédemption, Satan était le « prince de ce monde, » Joa., xii, 31; xiv, 30; « il avait l'empire de la mort, » Heb., ii, 14, par laquelle il exerçait sa tyrannie sur les hommes qui avaient préféré son service à celui de Dieu. Par la rédemption, Jésus-Christ le jette dehors. Joa., xii, 31. Il dépouille les principautés et les puissances, et les livre hardiment en spectacle. Col., ii, 15. Il brise par sa mort la puissance de celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire du diable. Heb., ii, 14. Il détruit les œuvres du diable, I Joa., iii, 8, c'est-à-dire le péché et l'influence néfaste dont Satan disposait pour le faire commettre.

4° *Délivrance de toutes les servitudes.* — Jésus-Christ met fin par sa mort à la servitude du péché, Col., i, 14; Eph., i, 7; Tit., ii, 14; Heb., ix, 26; I Joa., iii, 4-6; à celle de Satan, II Tim., ii, 26; à celle de la mort, Heb., ii, 14; II Tim., i, 10, et à celle de la loi ancienne. Rom., vii, 14; Gal., iii, 13; iv, 5. Il remplace ces servitudes par la loi de liberté. Jacob., i, 25; ii, 12. C'est la liberté glorieuse des enfants de Dieu, Rom., viii, 21, par laquelle le Christ nous a affranchis. Gal., iv, 31; cf. v, 13.

5° *Biens de la vie spirituelle.* — « Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous; comment donc, avec lui, ne nous a-t-il pas donné tous les biens? » Rom., viii, 32. Ces biens sont multiples. Jésus-Christ nous a assuré la possession de la vie, Joa., x, 10; Col., ii, 13; I Joa., iii, 14, de cette vie spirituelle et surnaturelle qui doit conduire à la vie éternelle. Joa., iii, 15; Heb., v, 9; ix, 12; I Joa., v, 11, 13. Cettte vie surnaturelle comporte la sanctification, Joa., xvii, 19; Heb., x, 10, 14; xiii, 12, l'adoption divine qui fait de l'homme racheté l'enfant de Dieu, Joa., i, 12; Rom., viii, 15, 23; Gal., iv, 5; Eph., i, 5, le constitue roi et prêtre, Apoc., i, 6; v, 9; I Pet., ii, 5, c'est-à-dire le consacre pour le service de Dieu et lui donne de vivre pour Jésus-Christ. II Cor., v, 15; I Thess., v, 10. Pour que toutes les grâces que comporte cette dignité nouvelle soient accordées à l'homme et dignement utilisées, Jésus-Christ rédempteur est tout à la fois l'intercesseur qui les demande dans le ciel, Heb., iv, 14, 15, et le modèle à imiter sur la terre. I Pet., ii, 21, 24; iv, 1, 13.

6° *Gloire de Dieu.* — Cette gloire est, à vrai dire, le premier et principal résultat que le Fils de Dieu avait en vue en venant sur la terre, tout en se proposant de la procurer par la rédemption des hommes : « Gloire, dans les hauteurs, à Dieu, et sur la terre, paix, bienveillance pour les hommes. » Luc., ii, 14. Dans ce qu'il dit, ce qu'il fait et ce qu'il souffre, le Fils de Dieu ne cherche que la gloire de son Père. Joa., viii, 49, 50; xiii, 31, 32; xiv, 13. Au moment de partir pour Gethsémani, il dit aux apôtres : « Afin que le monde sache que j'aime mon Père et que j'agis selon le commandement que mon Père m'a donné, levez-vous, partons d'ici. » Joa., xiv, 31. Il rappelle à son Père qu'il l'a glorifié toute sa vie et demande à pouvoir le faire encore en mourant. Joa., xvii, 1, 4, 6, 26. Enfin, dans son agonie, il accepte la mort parce que telle est la volonté de son Père. Matth., xxvi, 39, 42; Marc., xiv, 36; Luc., xxii, 42. Cette mort est le sacrifice par excellence; elle procure donc éminemment la réalisation des fins du sacrifice; elle n'est pas seulement un acte d'expiation et d'intercession en faveur des hommes coupables, elle est aussi et avant tout un acte d'adoration et de reconnaissance envers le Père qui est dans les cieux.

H. Lesêtre.

RÉÉMA, ville d'Arabie, Ezech., xxxvii, 12, dont le nom est écrit en hébreu comme celui que la Vulgate a rendu par Regma. Gen., x, 7; I Par., i, 9. Voir Regma, col. 1022.

REFAÏM. Voir Raphaïm, col. 975.

REFRAIN, un ou plusieurs mots qui se répètent à plusieurs reprises dans un chant. Le refrain répété en chœur est un élément commun à toutes les poésies populaires, il appartient à toutes les liturgies. La Bible l'exprime par le mot ענה, *'ânâh*, « élever la voix », spécialement : « répondre », Gen., xxiii, 14; Ps. lxvii (lxvi), 14; Dan., ii, 7; et « chanter (en refrain ou en chœur) ». Ex., xxxii, 18; Num., xxi, 27; Ps. cxlvii (cxlvi), 7; Is., xxvii, 2. Dérivés : *ma'ănâh*, Job, xxxii, 3, et *ma'anit*, Ps. cxxix (cxxviii), 3, « réponse ». Les Syriens appellent le refrain *'ûnitâ*. C'est le جواب, « réplique, réponse », des chants arabes, l'ἐφύμνιον ou l'ὑπακόη des hymnes grecques.

1° L'usage du refrain dans les chants hébreux est attesté par l'Écriture, le refrain lui-même est souvent, mais pas toujours régulièrement, porté dans les pièces bibliques. Le Ps. xxviii (xxvii) donne en titre l'indication *le'annôt*, « pour chanter » ou « pour répondre ». L'Exode dit *qôl 'ănôt*, « voix de chants » ou « de chœurs ». Ex., xxxii, 18. Certains auteurs croient que l'expression *'alpê šin'ân*, Ps. lxviii (lxvii), 18, « les milliers qui répètent ». signifierait la réponse en chœur des foules. Goussanville, *Præf. ad Antiphonarium S. Gregorii*, dans Gerbert, *Monum. vet. lit. Alem.*, t. i, p. 64. Quoi qu'il en soit, l'usage du refrain est prouvé par le Talmud, *Sota*, 20 b : « Après chaque division (de strophe), le peuple reprenait les paroles initiales. » Voir H. Grünewald, *Ueber den Einfluss der Psalmen auf die Enthaltung der katholischen Liturgie*, Francfort, 1890, p. 17, 18. Il était très pratiqué chez les Thérapeutes : ἀντιφώνοις ἁρμονίαις... στροφάς τε,.. καὶ ἀντιστρόφους... μέλεσιν ἀντήχοις καὶ ἀντιφώνοις. Philon, *De vita contemplativa*, xi, édit. Mangey, 485, 486; comme aussi dans les premières liturgies chrétiennes : *Carmen Christo quasi Deo, dicere* SECUM INVICEM. Pline le jeune, *Epist.* lxix *ad Trajan.*, édit. Lemaire, t. ii, p. 199 : « A celui qui psalmodie dans l'église, les vierges et les enfants répondront en psalmodiant. Si deux ou trois se trouvent psalmodiant à la maison, ils se répondront l'un à l'autre en psalmodie. » Rahmani, *Testamentum D. N. J. C.*, Mayence, 1899, p. 142, 143. Ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω. *Constit. apostol.*, ii, 57, t. i, col. 728. Les termes liturgiques ὑπακόη, ὑπακούειν, fréquents sous la plume des écrivains ecclésiastiques grecs, *Acta Concil. Nicæni II*, Mansi, *Conc.*, t. xiii, col. 170; S. Jean Chrysostome, *In Ps. xli*, t. lv, col. 155-158;

S. Athanase, *Apologia de fuga sua*, 24, t. XXV, col. 675; sont un emprunt à la traduction des Septante, Job, XIV, 13, εἶτα καλέσεις, ἐγὼ δέ σοι ὑπακούσομαι.

2° Le refrain primitif est une acclamation, *terû'âh*, Ps. XXXIII (XXXII) 3; LXXXIX, (LXXXVIII) 16; Num., XXIII, 21; II Sam. (Reg.) VI, 5; I Esd., III, 11, souvent prise en dehors du texte, comme « Amen », Deut. XXV, 15-26. Voir AMEN, t. I, col. 475, ou « Alleluia », qui est encore dans le Psautier hébreu placé comme une « antienne » ajoutée aux Psaumes. Voir ALLELUIA, t. I, col. 369; ou bien cette réplique appartient au texte lui-même. Nous en avons plusieurs exemples. Au Psaume CXXXVI (CXXXV), chaque verset comporte la réponse *kî le'ôlâm ḥasdô*, laquelle est indiquée aussi aux Psaumes CVI (CV), et CVII (CVI); et il semble que cette même formule de refrain s'employait dans toutes les circonstances solennelles : I Esd. III, 11 : « ils répondront ויענו, en louant et en célébrant le Seigneur, parce que sa miséricorde est éternelle. » Voir I Par., XVI, 41; II Par., V, 13; VII, 6; XX, 21. Le cantique des trois jeunes hommes a pour refrain après chaque verset : « Loué, glorifié et exalté dans les siècles. » Dan., III, 52-57; puis : « Louez-le et exaltez-le dans les siècles », 57-88. Ailleurs le refrain est la reprise des premiers vers. Cf. Exod. XV, 20 avec XV, 1. Voir aussi Ps. VIII, 1, et 10. Telle est l'ancienne forme orientale du chant à refrain ou chant alterné. Mais l'alternance eut lieu aussi en suivant sans répétition la psalmodie ou l'hymne, chanté à deux chœurs. Socrate, *H. E.*, VI, 8, t. LXVII, col. 689; Barhébræus, *Chronic. ecclesiast.*, II, 11, édit. Abeloos-Lamy, Paris, 1864, t. II, p. 33-34. Les traditions artistiques de la Grèce attribuaient du reste aux chants alternés une antiquité immémoriale. *Iliad.*, I, 604. Mais le plus haut exemple de chant alterné se trouve dans Isaïe, VI, 3 : « [Les deux séraphins] criaient l'un à l'autre et disaient : « Saint, saint, saint est le Seigneur le Dieu des armées; toute la terre est remplie de sa gloire. »

L'usage populaire du refrain devint plus tard, dans les poésies scripturaires, un procédé littéraire étudié. Au Psaume XLVI (XLV) le refrain se forme des derniers vers de la strophe :

> Le Seigneur des armées est avec nous;
> Le Dieu de Jacob est notre refuge.

Voir Bickell, *Metrices biblicæ regulæ exemplis illustratæ*, Inspruck, 1879, p. 45. C'est aussi un refrain trois fois répété que présente le texte des Psaumes XLII XLI) 6, 12; XLIII (XLII), 5.

> [dedans de moi?
> Pourquoi te troubler, ô mon âme et pourquoi défaillir au
> Espère au Seigneur, car je le louerai encore :
> Il est le salut de ma face et mon Dieu.

Isaïe insère comme un refrain, dans sa prophétie contre Israël et la Syrie, ces deux vers, répétés régulièrement après chaque strophe de douze vers :

> Tous ces maux n'ont pas détourné sa colère.
> Et son bras est encore levé. Ps. IX, 12, 17, 21; X, 4.

Le Psaume CVII (CVI) termine toutes ses strophes par un refrain de quatre vers chaque fois modifié : 8 et 9, 15 et 16, 21 et 22, 31 et 32. Cf. Ps. CLXIV (CXLV), 8 et 11; LXXX (LXXIX). Mais la transcription de ces répétitions n'est pas toujours régulière. Faut-il voir aussi un double refrain au Psaume LIX (LVIII). 7 et 15, 10 *b*,-11 *a* et 18 *b*? Quoi qu'il en soit, les exemples cités montrent largement l'emploi du chant à refrain dans la Bible. On peut en constater encore la pratique dans le service actuel de la synagogue, où la récitation de prières rythmées, alternée entre l'officiant et le peuple, ressemble à une sorte de litanie. L'ancien usage juif passa aux chrétiens, et ce sont ces acclamations liturgiques primitives qui ont donné origine aux antiennes de notre psalmodie, lesquelles n'étaient jadis que la réponse donnée par le peuple ou le chœur aux versets du Psaume chantonnés par le lecteur ou le chantre.

J. PARISOT.

1. REFUGE (hébreu : *ḥâsût, maḥsêh, mânôs, mistôr, mâ'ôz, mâ'ôn, misgab, 'oz;* Septante : καταφυγή; Vulgate : *refugium*), lieu où l'on se met à l'abri d'un danger.

1° *Au sens propre.* — La Palestine abonde en rochers, en vallées escarpées et en cavernes dans lesquels on pouvait se mettre en sûreté quand on était poursuivi par quelque ennemi ou menacé d'un danger. Voir CAVERNE, t. II, col. 355. Les malheureux cherchaient le rocher comme refuge pendant la pluie. Job, XXIV, 8. On demandait aussi un refuge aux villes. I Mach., X, 14; II Mach., V, 9. Contre l'orage et la pluie, une tente pouvait servir de refuge, ἀποκρύφον, *absconsio.* Is., IV, 6.

2° *Au sens figuré.* — Il n'y a point de refuge pour les méchants. Job, XI, 20. Le juste persécuté se plaint de ne pas trouver de refuge, φυγή, *fuga.* Ps. CXLII (CXLI), 5. Le refuge que les Israélites cherchent à l'ombre de l'Égypte tournera à leur confusion. Is., XXX, 3. La grêle emportera le refuge du mensonge et les eaux renverseront l'abri sur lequel on compte. Is., XXVIII, 17. — Très souvent, c'est Jéhovah lui-même qui est considéré ou invoqué comme le refuge de ses serviteurs. Ps. IX, 10; XXXI (XXX), 3; XLVI (XLV), 2; XC (LXXXIX), 1; XCI (XC), 2, 9; XCIV (XCIII), 22; II Reg., XXII, 3; Is., XXV, 4; Joel, IV, 16, etc. Les différents synonymes hébreux ne sont pas toujours traduits par καταφυγή, *refugium.* Les versions se servent encore des mots βοήθεια, « force », *auxilium*, « secours », Ps. LXII (LXI), 8; βοηθός, « fort », *fortitudo*, « force », Is., XXV, 4; *adjutor*, « aide », Ps. LXII (LXI), 9; LXXI (LXX), 7; τόπος ὀχυρος, *locus munitus*, « lieu fortifié », Ps. LXXI (LXX), 3; κραταίωμα, *fortitudo*, « forteresse », Ps. XXVIII, (XXVII), 8; XLIII (XLII), 2; ἀντιλήπτωρ, *susceptor*, « soutien », Ps. XVIII (XVII), 3; XLVI (XLV), 8, 12; XLVIII, (XLVII), 4; LIX (LVIII), 10, 18; XCI (XC), 2; ὑπερασπιστής, *protector*, « protecteur ». Ps. XXVIII (XXVII), 8; XXXVII (XXXVI), 39. Dans un même verset, Jérémie, XVI, 19, appelle le Seigneur *'oz, mâ'ôz, mânôs*, ἰσχύς, βοήθεια, καταφυγή, *fortitudo, robur, refugium*, « forteresse, force, refuge ». Tous ces mots expriment la même idée : en Jéhovah, le juste trouve un refuge puissant et assuré, comme celui que ménagent aux fugitifs les rochers les plus solides.

H. LESÊTRE.

2. REFUGE (VILLES DE) (*'ârê miqlât;* Septante : πόλεις τῶν φυγαδευτηρίων, φυγαδευτήρια, φυγαδεῖα; Vulgate : *urbes, præsidia, auxilia fugitivorum*), villes dans lesquelles s'exerçait le droit d'asile en faveur des homicides involontaires.

1° *La législation.* — En portant la loi contre l'homicide, Moïse avait dit au sujet du meurtrier et de sa victime : « S'il n'a pas eu cet homme en vue et que Dieu l'ait présenté à sa main, je te fixerai un lieu où il pourra se réfugier. » Exod., XXI, 13. Quand, en effet, un meurtre avait été commis, un propre parent de la victime avait le droit de poursuivre le meurtrier et de le mettre à mort. Voir GOEL, t. III, col. 262. Mais il pouvait arriver que le meurtre eût été involontaire. On avait jeté quelque chose sans intention ou laissé tomber une pierre par mégarde, le fer de la hache s'était échappé du manche et avait frappé mortellement un compagnon de travail, etc. Num., XXXV, 22, 23; Deut., XIX, 5. En pareil cas, le crime d'homicide n'existait pas, et, s'il y avait imprudence, elle n'était pas toujours gravement coupable. D'autre part, il n'eût pas été sage de laisser l'appréciation de l'acte au vengeur du sang, qui eût souvent manqué d'impartialité. Lors donc qu'un homicide accidentel

était survenu, le meurtrier se hâtait d'aller se réfugier dans une ville déterminée. Il s'arrêtait à la porte et exposait son cas aux anciens. Ceux-ci devaient lui assigner une demeure et ensuite prendre soin de le faire comparaître devant l'assemblée, qui jugeait l'affaire. Si le meurtrier était reconnu coupable, on le livrait au vengeur du sang, qui le mettait à mort. Dans le cas contraire, les anciens le ramenaient dans la ville de refuge. Là il était inviolable. Mais il restait confiné dans la ville jusqu'à la mort du grand-prêtre. S'il en sortait auparavant, le vengeur du sang avait le droit de le frapper en dehors de la ville de refuge. A la mort du grand-prêtre, le meurtrier pouvait impunément rentrer dans son pays. Cette loi était portée pour que le sang innocent ne fût pas versé et ne retombât pas sur le peuple. Le législateur tenait tant à ce que le meurtrier involontaire pût se mettre à l'abri, qu'il ordonna d'entretenir en bon état les routes conduisant aux villes de refuge, afin que l'intéressé pût y arriver plus rapidement et plus sûrement. Num., XXXV, 12-28; Deut., XIX, 1-13; Jos., XX, 2-9. La loi est répétée jusqu'à trois fois, à raison de son importance. Le séjour forcé du meurtrier dans la ville de refuge pouvait être assez long. Certains grands-prêtres ont été en fonction de 40 à 50 ans et beaucoup de 15 à 20 ans. La gêne qui résultait de cet internement était compensée par la sécurité dont jouissait le meurtrier. Elle constituait aussi un avertissement sérieux; il fallait apporter une grande prudence dans tous les rapports avec le prochain.

2° *Les villes désignées.* — Après avoir promis d'indiquer un lieu de refuge, Exod., XXI, 13, Moïse décida que six villes jouiraient du droit d'asile, trois à l'est du Jourdain et trois à l'ouest. Elles devaient être ouvertes à l'Israélite, au *gêr* ou étranger vivant au milieu des Israélites en adoptant leurs coutumes, et même à l'étranger séjournant simplement dans le pays. Après la conquête de la contrée à l'est du Jourdain, Moïse désigna trois villes de refuge : Bosor, dans le désert de la plaine, pour la tribu de Ruben; Ramoth, en Galaad, pour la tribu de Gad, et Golan ou Gaulon, en Basan, pour ceux de la tribu de Manassé. Deut., IV, 41-43. Plus tard, il rappela que trois autres villes devaient être désignées dans le pays de Chanaan et il ajouta qu'on pourrait en désigner trois de plus lorsqu'on aurait conquis la Terre Promise jusqu'à ses limites extrêmes. Deut., XIX, 2, 7-9; cf. Gen., XV, 18; Exod., XXIII, 31. Le pays de Chanaan devait, à cet effet, être divisé en trois parties, Deut., XIX, 3, comme le pays transjordanique. Sous Josué furent désignées les trois villes de Chanaan : Cédès, en Galilée, dans la montagne de Nephthali; Sichem, dans la montagne d'Éphraïm, et Cariatharbé ou Hébron, dans la montagne de Juda. Jos., XX, 2-9. On peut remarquer, à la suite des docteurs de la Gémara, *Makkoth*, fol. 9, 2, que ces trois dernières villes correspondaient, par la latitude, à celles de la rive gauche du Jourdain, Cédès à peu près à Gaulon, Sichem à Ramoth et Hébron à Bosor. Voir BOSOR, t. I, col. 1856; CARIATHARBÉ, t. II, col. 272; CÉDÈS, col. 360; GAULON, t. III, col. 116; HÉBRON, col. 554; RAMOTH, t. V, col. 960; SICHEM. En Chanaan, les villes de refuge se trouvaient dans la montagne et pouvaient être plus facilement défendues. Les six villes étaient assez distantes l'une de l'autre pour que le meurtrier n'eût pas à s'attarder en chemin, s'il voulait échapper au vengeur. Il est probable d'ailleurs qu'il ne prenait les routes principales que quand son habitation en était voisine. Pour l'ordinaire, il avait intérêt à suivre les sentiers les plus courts et les moins fréquentés. Le nombre des villes de refuge ne paraît jamais avoir été de plus de six. La Terre Promise atteignit ses limites extrêmes du temps de David et de Salomon, mais ce ne fut que d'une manière passagère, et l'on n'eut pas besoin de multiplier les asiles. — Les anciens des villes de refuge avaient la charge d'assurer la protection du réfugié, sa comparution devant l'assemblée et sa remise au vengeur du sang s'il était reconnu coupable. Les lévites furent choisis pour s'acquitter de ces soins et, dans ce but, les villes de refuge furent rangées parmi les villes lévitiques. On attribua donc Hébron aux fils d'Aaron, Sichem aux fils de Caath, Gaulon et Cédès aux fils de Gersom, Ramoth et Bosor aux fils de Mérari. Jos., XXI, 13-38; I Par., VI, 57, 67, 71, 73, 78, 80. — Dans la suite de l'histoire d'Israël, il n'est plus fait mention des villes de refuge, ce qui prouve seulement que cette institution ne donna lieu à aucun incident notable. Les rabbins prétendent que les 48 villes lévitiques jouissaient du droit d'asile. Il est vrai que dans le texte grec de Josué, XXI, 27, on appelle les villes lévitiques τὰς πόλεις τὰς ἀφωρισμένας τοῖς φονεύσασι, « les villes assignées aux meurtriers ». La Vulgate porte aussi *confugii civitates.* Mais l'hébreu a ici le mot *'ir*, « ville », au singulier, conformément aux passages analogues. Jos., XXI, 32, 36, etc. On ne peut donc s'appuyer sur les versions pour justifier l'extension du droit d'asile à toutes les villes lévitiques. Les rabbins distinguent d'ailleurs entre les villes de refuge et les autres villes lévitiques. D'après eux, les villes de refuge protégeaient le meurtrier, qu'il connût ou non le privilège de la ville, et il n'avait pas à y payer son logement; les autres villes, au contraire, ne protégeaient que celui qui croyait à leur privilège, mais elles ne l'hébergeaient pas gratuitement. Cf. *Makkoth*, II, 4; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 119.

3° *Le droit d'asile.* — Il est dit dans l'Exode, XXI, 14 : « Si un homme, de propos délibéré, tue son prochain par ruse, tu l'arracheras de mon autel pour le faire mourir. » Ce texte suppose en vigueur l'usage de chercher un refuge auprès de l'autel quand on était coupable ou seulement menacé de mort. Dieu ne veut pas que son autel protège le coupable; il n'interdit pas cependant que l'autel continue à préserver celui qui est menacé de mort sans l'avoir mérité. La législation mosaïque réprouve ainsi très nettement le droit que les autres peuples reconnaissaient aux lieux d'asile. Les coupables eux-mêmes y trouvaient un abri contre les sévérités de la justice. Chez les Israélites, ni l'autel, ni les villes de refuge ne protégeaient les coupables. Quand Adonias se vit surprendre au milieu de sa conspiration contre Salomon, il se hâta d'aller saisir les cornes de l'autel, pour se mettre sous la protection divine. Il n'était pas meurtrier, mais coupable d'un crime qui méritait la mort. Salomon lui fit grâce, mais par pure clémence. III Reg., I, 50-53. Il en alla autrement pour Joab, le meurtrier d'Asaël et d'Abner. II Reg., II, 23; III, 27. Il eut beau se réfugier dans le sanctuaire, auprès de l'autel; Salomon ne l'en fit pas moins mettre à mort. III Reg., II, 28-34. — Chez les Grecs et les Romains, le droit d'asile appartenait aux autels, aux temples et à leur enceinte sacrée. Cf. Hérodote, II, 113; Euripide, *Hecub.*, 149; Pausanias, II, 5, 6; Dion Cassius, XLVII, 19; Strabon, V, 230; XIV, 641; XV, 750; Tite Live, I, 8, 35, 51; Tacite, *Annal.*, III, 60, 63; Florus, II, 12, parfois même à des villes et à leur territoire. Cf. Polybe, VI, 14, 8; etc. Le temple d'Apollon et de Diane, à Daphné, possédait le droit d'asile, et c'est là que se réfugia le grand-prêtre Onias III, quand il voulut dénoncer le vol sacrilège de Ménélas. II Mach., IV, 33. Voir DAPHNÉ, t. II, col. 1292. — Osiander, *De asylis Hebræorum*, Tubingue, 1672, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XXVI; Ries, *De præsidiariis Levitarum urbibus*, Vitebsk, 1715.

H. LESÊTRE.

RÉGÉNÉRATION (grec : παλιγγενεσία, ἀνακαίνωσις; Vulgate : *regeneratio, renovatio*), don d'une vie nouvelle et surnaturelle faite à l'âme chrétienne par Jésus-Christ. — Ce don a été annoncé et expliqué par le Sau-

veur à Nicodème. « Nul, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le royaume de Dieu. Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Il faut que vous naissiez de nouveau. » Joa., III, 5-7. Cette naissance nouvelle n'est pas une naissance corporelle, comme l'imagine le docteur d'Israël : elle s'opère par l'eau du baptême et l'Esprit qui produit dans l'âme la vie surnaturelle. De cette manière, les hommes sont « régénérés d'un germe non corruptible, mais incorruptible, par la parole de Dieu vivante et éternelle. » I Pet., I, 23. Dieu « nous a sauvés par le bain de la régénération, en nous renouvelant par le Saint-Esprit qu'il a répandu sur nous largement par Jésus-Christ. » Tit., III, 5, 6. Le Sauveur, par sa mort, a réconcilié ensemble Juifs et Gentils, « afin de fondre en lui-même les deux dans un seul homme nouveau. » Eph., II, 15. Il n'importe donc nullement d'avoir été circoncis ou non ; « ce qui est tout, c'est d'être une nouvelle créature. » Gal., VI, 15. « Quiconque est en Jésus-Christ, est une nouvelle créature; les choses anciennes sont passées, tout est devenu nouveau. » II Cor., V, 17. Être en Jésus-Christ, c'est ne plus vivre selon la nature, mais par l'effet de la grâce surnaturelle qui unit à Dieu et fait vivre de la vie divine. II Pet., I, 4. Le chrétien devient par là un homme nouveau, au lieu d'être comme auparavant ce vieil homme qui vivait de l'ancienne vie purement humaine. Saint Paul exhorte à se dépouiller du vieil homme, corrompu par les convoitises trompeuses, et à revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables. Eph., IV, 22-24. Le vrai chrétien a « dépouillé le vieil homme avec ses œuvres et revêtu l'homme nouveau qui, se renouvelant sans cesse à l'image de celui qui l'a créé, atteint la science parfaite. » Col., III, 9, 10. « Alors même que notre homme extérieur dépérit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour. » II Cor., IV, 16. Désormais, dit-il aux Romains, VII, 6, « nous servons Dieu dans un esprit nouveau, et non selon une lettre surannée. » Il ajoute : « Purifiez-vous du vieux levain, afin que vous soyez une pâte nouvelle. » I Cor., V, 7. Cette régénération doit donc être reçue de Dieu, conservée avec soin, renouvelée sans cesse. Sans elle comme l'a dit Notre-Seigneur, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu, on est exclu de l'Église et ensuite du ciel. — Sur le sens dans lequel il faut entendre l'impossibilité de la rénovation à la suite de la rechute grave. Heb., VI, 6. Voir Pénitence, col. 43. — Dans saint Matthieu, XIX, 28, la régénération est prise dans le sens de résurrection. — La résurrection corporelle est l'image de la résurrection spirituelle; Jésus-Christ est venu pour rendre la vie aux âmes, comme il la rendra aux corps à la fin des temps. Il est né « pour la chute et la résurrection d'un grand nombre en Israël. » Luc., II, 34. Le baptême était considéré comme une sorte de sépulture dont on sortait par la résurrection spirituelle. « Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle. » Rom., VI, 4. Cf. Col., II, 12, 13. « Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut. » Col., III, 1. Dieu, « selon sa grande miséricorde, nous a régénérés par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts pour une vivante espérance. » I Pet., I, 3; cf. III, 21. La mort de Jésus-Christ est donc la cause de notre réconciliation avec Dieu, et sa résurrection, celle de notre régénération. C'est pourquoi l'Apôtre écrit que Notre-Seigneur a été « livré pour nos offenses, et est ressuscité pour notre justification. » Rom., IV, 25. — Saint Paul recommande à son disciple de ressusciter, ἀναζωπυρεῖν, de « rallumer » en lui la grâce de l'ordination. II Tim., I, 6. Voir Baptême, t. I, col. 1433.

H. Lesêtre.

REGINA, sœur de Galaad, de la tribu de Manassé, que la Vulgate a ainsi appelée parce qu'elle a traduit son nom hébreu, *ham-Môlékéṭ* (Septante : Μαλεχέθ), mère d'Išhod (t. III, col. 989; Vulgate : *Virum decorum*), d'Abiézer 1 (t. I, col. 47) et de Mohola (t. IV, col. 1188). I Par., VII, 18. Gédéon fut un de ses descendants. On ignore pourquoi son nom a été conservé dans la généalogie de sa tribu, par exception à l'usage général. D'après une tradition juive, rapportée par Kimchi dans son commentaire sur ce passage, elle aurait régné sur une partie du territoire de Galaad, mais cette tradition tire probablement son origine de l'étymologie de son nom.

RÈGLE (hébreu : *qâv*; grec : κανών; Vulgate : *regula*), ligne de conduite à suivre pour arriver à un but. Le mot hébreu *qâv* désigne tout d'abord la corde tendue à l'aide de laquelle on mesure ; en grec, κανών est le roseau ou la barre de bois dont on se sert pour tirer une ligne droite; le latin *regula* et le français « règle » ont ordinairement le même sens. Ainsi la Vulgate appelle *regula aurea*, « règle d'or », la barre d'or nommée en hébreu *lešôn zâhâb*, γλῶσσα χρυσῆ, « langue d'or ». Jos., VII, 21. Les mots qui désignent l'objet, corde ou barre de bois, au moyen duquel on peut tracer une ligne droite, ont été ensuite employés pour désigner l'ensemble des prescriptions, techniques ou morales, dont il faut tenir compte si l'on veut atteindre directement un but déterminé. — Isaïe, XXVIII, 10, met en scène les prêtres et les faux prophètes de Jérusalem qui, pris de vin, le tournent lui-même en ridicule et répètent en balbutiant : *ṣav laṣav, ṣav laṣâv, qav lâqâv, qav lâqâv*, « ordre sur ordre, ordre sur ordre, règle sur règle, règle sur règle », faisant ainsi allusion aux conseils d'Isaïe. Les versions, Septante : ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι, « espérance sur espérance », Vulgate : *expecta reexpecta*, « attends, attends encore », ont rattaché *qâv* au verbe *qivvâh*, « attendre, espérer ». Dans la suite du même oracle, le Seigneur dit qu'il prendra le droit pour règle, *qâv*, Septante : εἰς ἐλπίδα, « pour espérance », Vulgate : *in pondere*, « pour poids ». Is., XXVIII, 17. — Saint Paul appelle κανών, *regula*, « règle », le champ d'action qui a été assigné par Dieu à son apostolat et qu'il ne veut pas dépasser. II Cor., X, 13, 15, 16. Après avoir rappelé que la circoncision et l'incirconcision ne sont rien par elles-mêmes et que l'essentiel est d'avoir part à la régénération en Jésus-Christ, il souhaite paix et miséricorde « à ceux qui suivront cette règle ». Gal., VI, 16. Il dit aux Philippiens, III, 16 : « Marchons comme nous l'avons déjà fait jusqu'ici, » ce que la Vulgate traduit : « Tenons-nous en à la même règle. »

H. Lesêtre.

REGMA (hébreu : *Ra'emâh;* Septante : Ῥεγμά; dans Ézéchiel : Ῥαμά), fils de Chus et père de Saba et de Dadan. Gen., X, 7; I Par., I, 9. C'est un nom ethnique. Ézéchiel, XXVII, 22, parle de la tribu qui portait ce nom comme d'une tribu qui faisait le commerce avec les Syriens. Les Septante, en transcrivant le nom hébreu par Ῥεγμά, semblent avoir pensé que ce peuple habitait la ville de la rive orientale du golfe Persique appelée de ce nom. Ptolémée, VI, 7, 14. Cette identification très ancienne est généralement adoptée. « Regma (de Ptolémée) est rapprochée avec raison du *Ra'emah* biblique, » dit Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, 1890, t. II, p. 252; cf. p. 325, où il place Regma à *Ras Mesandum*. Voir aussi D. H. Muller, *Der Status constructus im Himjarichen*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXX, 1876, p. 122. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1297.

RÉGOM (hébreu : *Régém ;* Septante : Ῥαγέμ), fils aîné de Jahaddaï, de la tribu de Juda, descendant de

Caleb par Épha, I Par., II, 17. Voir JAHADDAÏ, t. III, col. 1105. — Pour un autre personnage dont le premier élément du nom est aussi en hébreu *Régém*, voir ROGOMMÉLECH.

1. REHOBOTH-'IR (hébreu : רְחֹבֹת עִיר; Septante : Ῥοωβὼθ πόλιν), une des villes qui constituèrent, à l'origine, le royaume d'Assur. La Vulgate traduit : *Niniven et plateas civitatis.* Gen., X, 11. Les commentateurs de nos jours considèrent généralement *Rehobot-'Ir* comme une ville distincte et proprement dite, tout en faisant observer que son nom signifie : « faubourg » ou « banlieue », d'une façon certaine. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. I, p. 360; J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie,* Paris, 1863, t. I, p. 136; Calmet, *Commentaire littéral, La Genèse,* Paris, 1734, t. I, p. 105; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 260. En général on la rattache à Ninive. Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 2e édit., 1883, p. 100. — Quant au site de *Rehobot-'Ir,* il est inconnu. On a tour à tour proposé : Oroba, sur le Tigre; Birta ou Virta, vers l'embouchure du Lycus; Rahabath Melei = « la Rahabath du Roi » citée Gen., XXXVI, 37, et ainsi nommée parce qu'elle donna un roi à l'Idumée; Rahabath, au-dessous de Circésium et de l'embouchure du Chaboras dans l'Euphrate. Depuis les découvertes assyriennes quelques assyriologues, en s'appuyant sur l'expression *ina rêbit Ninâ,* de l'inscription du prisme d'Asarhaddon, lig. 54 (cf. l'inscription du cylindre de Sargon, lig. 44), ont voulu placer *Rehobot-'Ir* au nord-nord-est de Ninive, dans l'angle formé par le Chôser et le mur oriental de Ninive, en dehors de ce mur et du côté de cette porte de l'Est par laquelle les monarques assyriens aimaient à rentrer dans leur capitale, en triomphateurs. Au delà de cette porte s'élevèrent successivement l'antique ville de Magganubba ainsi que la ville de Sargon : Dûr-Sarrukîn, aujourd'hui *Khorsâbâd.* Herzog, *Real-Encyclopädie,* 2e édit., Leipzig, 1882, t. X, p. 584; Fr. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients,* 2e édit., Erste Hälfte, Munich, 1904, p. 107; Frd. Delitzsch, *loc. cit.* D'autres ont voulu retrouver *Rehobot-'Ir* sur le terrain même de Mossoul, A. Billerbeck et A. Jeremias, *Der Untergang Nineveh's und die Weissagungschrift des Nahum von Elkosch,* dans les *Beiträge zur Assyriologie,* t. III, Leipzig, 1898, p. 100; Id., *Das alte Testament im Lichte des Alten Orients,* 2e édit., Leipzig, 1906, p. 273, ou encore dans les ruines de Rahaba, sur la rive droite du Tigre, à 40 milles de Ninive et à 20 milles de Kalah-Chergat. H. Rassam, *Biblical nationalities Past and Present,* dans *Transactions of The Society of Biblical Archæology,* 1885, t. VIII, p. 365. Toutes ces opinions sont conjecturales. Remarquons enfin que la traduction de saint Jérôme peut être soutenue. En effet, l'assyrien *rêbitu,* de la racine רחב, qui signifie « faubourg, banlieue », et aussi « grande rue, place, et marché », présente une exacte parité de signification avec l'hébreu *reḥôb, reḥôbôt.* Les données de l'assyriologie ne prouvent pas, en effet, que *Rehobot-'Ir* fût une ville distincte. Le m. assyrien est, en fait, toujours suivi d'un nom propre, soit de ville, soit de personne. Sans exclure les constructions qui pouvaient s'élever dans ce genre de faubourg, on doit y comprendre les terrains de culture qui, tout en étant situés en dehors des murs de la ville close, dépendaient néanmoins du centre urbain. L'étendue même de cette banlieue pouvait permettre le déploiement d'une armée en bataille; c'est ainsi que Sargon vainquit Ḫumbanigaš, roi d'Élam, *i-na ri-bit Dûr-ilu ki.* C. H. W. Johns, *An Assyrian Doomsday Book,* Leipzig, 1901, p. 50. Il n'est donc pas impossible que *Rehôbôt-'Ir* désigne la banlieue de Ninive. Frd. Delitzsch, dans *Calwer Bibellexicon,* 1885, p. 748-749.

Y. LE GAC.

2. REHOBOTH (PUITS DE) (hébreu : *Reḥobôṭ;* Septante : εὐρυχωρία; Vulgate : *Latitudo,* Gen., XXVI, 22), nom donné par Isaac à un puits creusé par ses serviteurs près de la ville philistine de Gérare. — La raison étymologique du mot *Reḥobôṭ,* « amples espaces », se trouve ici dans l'histoire du creusement du puits auquel le mot fut appliqué. Isaac demeurant à Gérare était devenu très riche. Ce fait excita la jalousie des Philistins. Pour s'y soustraire Isaac dut quitter la ville, et vint établir son campement dans la vallée de Gérare. Les serviteurs d'Isaac y creusèrent deux puits qui devinrent l'occasion de querelles avec les bergers du pays. Isaac alors nomma le premier puits *'Éseq,* « querelle », voir t. III, col. 1950, et le second *Sitnâh,* « inimitiés ». Voir t. III, col. 877. S'étant avancé plus loin, Isaac creusa un autre puits, pour lequel il n'y eut plus de querelle, et il le nomma *Reḥobôṭ,* « car maintenant, dit-il, Jéhovah nous a mis au large, et nous prospérerons dans le pays. » Gen., XXVI, 12-22.

Il y a des savants qui croient reconnaître Rehoboth dans le *Rubûti* ou *Rubûte* des Tablettes de Tell Amarna. Cf. *Expository Times,* 1900, p. 239, 377. Cette identification n'est pas improbable, quoiqu'elle ne soit pas unanimement admise. Ainsi Sayce, *Early Israel,* p. 289; Petrie, *Syria and Egypt from the Tell el-Amarna Letters,* p. 180, préfèrent identifier le *Rubûti* des Tablettes avec *Rabbath* de Jos., XV, 60; tandis que Fr. Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung,* in-12, Munich, 1897, p. 234, y voit indiquée Kiriatharba ou Hébron, qu'il suppose avoir été alors appelé *Roba'ôt,* « les quatre quartiers ». On place plus généralement aujourd'hui le puits de *Rehoboth* à huit heures au sud-ouest de Bersabée, dans l'*ouadi Ruheibéh,* au nord-est de l'*ouadi es-Sa'di.* Le nom de cet ouadi rappelle Rehoboth ; il y a là, dans l'ouadi même, un puits de douze pieds de diamètre, actuellement obstrué, et sur les pentes latérales il y a d'autres puits, des citernes et des réservoirs. « Un peu au delà de cet endroit, l'ouadi s'élargit et reçoit le nom de *Baḥr bela mi,* « la mer sans eau », et sur la gauche, dit Palmer, débouche une petite vallée, appelée *Sutnet er Ruḥeibéh,* dénomination dans laquelle sont conservés les deux noms de Sitnah et de Rehoboth de la Bible. » Palmer, *Desert of the Exodus,* 2 in-8°, Cambridge, 1871, t. II, p. 385; cf. p. 290, *Map of the Négeb.* Avant Palmer, J. Rowlands, dans G. Williams, *The holy city of Jerusalem,* 2 in-8, Londres, 1849, t. I, p. 465, avait déjà signalé le puits de Ruḥeibéh. « A un quart d'heure à peu près au delà de Sebâta, dit-il, nous arrivâmes à des ruines qui doivent être celles d'une ville très bien bâtie, appelée aujourd'hui *Rohêbéh;* c'est là, je n'ai pas à ce sujet le moindre doute, cette ancienne Rohoboth où Isaac creusa un puits. Gen., XXVI, 18, 22. Cette ville est située, comme Rohoboth, dans le pays de Gérare. Hors des murs de la ville, il y a un puits d'eau vive et bonne, appelé *Bir Rohêbéh.* C'est là très probablement le site, sinon le puits même creusé par Isaac. »

A. MOLINI.

REHUM (hébreu : *Reḥûm;* Septante : Ῥεούμ), nom, dans le texte hébreu, de cinq personnes, dont trois sont ainsi exactement appelées dans la Vulgate et dont les deux autres sont nommées en latin *Reum* (*Beelteem*) I Esd., IV, 8-17, et *Rheum,* II Esd., XII, 3.

1. REHUM, un « des fils de la province » qui revinrent en Palestine de la captivité de Babylone avec Zorobabel. I Esd., II, 2. Dans le passage parallèle de Néhémie, VII, 7, il est appelé Nahum. Voir NAHUM 1, t. IV, col. 1462.

2. REHUM, lévite, fils de Benni, qui travailla du temps de Néhémie à la reconstruction des murs de Jérusalem. II Esd., III, 17.

3. REHUM, un des chefs du peuple qui, du temps de Néhémie, signèrent l'alliance avec Jéhovah. II Esd., X, 25.

RÉI (hébreu : *Rê'î*; Septante : Ῥησί), un des partisans de Salomon avec Sadoc, Banaï, Nathan et les gardes de David, quand Adonias tenta de lui ravir le trône. III Reg., I, 8. Son nom ne se lit pas ailleurs. Il paraît suspect aux critiques. D'après les *Quæst. hebr. in III Reg.*, I, 8, t. XXIII, col, 1363, *Rhei* (pour Rei), *ipse est Hiram Zairites sacerdos, id est, magister David.* Les exégètes modernes ont fait les hypothèses les plus diverses sur ce personnage, mais sans fondement.

RÉIA (hébreu : *Re'âyâh;* Septante : Ῥηχά), fils de Micha, de la tribu de Ruben, père de Baal. I Par., V, 5. Voir RAÏA, col. 937.

1. REINE, nom de femme dans la Vulgate. Voir REGINA, col. 1022.

2. REINE (Septante : βασίλισσα; Vulgate : *regina*), titre donné à la femme d'un roi et à celle qui règne sur une nation. — I. NOM. — En hébreu, il y a plusieurs mots pour exprimer ce titre. — 1° *Malkâh* se dit d'une reine régnante, comme la reine de Saba, I (III) Reg., X, 1, 4, 10, 13; II Par., IX, 1, et d'une épouse royale, Esther, I, 9, II, 22, etc., IV Reg., X, 13, etc.; mais sans impliquer dans ce second cas la dignité qui est attachée à ce titre dans les monarchies d'Europe. C'est le féminin de *mélèk,* « roi ». — 2° *Gebîrâh* est employée dans le même sens et signifie « puissante ». I (III) Reg., XI, 19; II (IV) Reg., X, 13; Jer., XIII, 18; XXIX, 2. Maacha, grand-mère d'Asa, est appelée *gebîrâh.* II Par., XV, 16. Ce titre est donné aussi à Jézabel, femme d'Achab, II (IV) Reg., X, 13, qui eut beaucoup d'ascendant sur son mari. — 3° *Šêgal* désigne la femme du roi dans le Psaume XLV (XLIV), 10; dans Daniel, V, 2, 3, 23, et dans Néhémie, II, 6. — 4° *Šârâh,* proprement « princesse ». Ce mot est pris dans le sens de reine, Is., XLIX, 23, d'une manière générale, et I (III) Reg., XI, 3, il est appliqué, par opposition à concubines, aux femmes de Salomon. Cf. Lam., I, 1. — 5° Athalie, qui avait usurpé le trône de Juda, est appelée מֹלֶכֶת, *môlèkèṭ.* II (IV) Reg., XI, 3; II Par., XXII, 12. — 6° Le nom grec de βασίλισσα se lit quatre fois dans le Nouveau Testament. Matth., XII, 42; Luc., XI, 27 (parlant de la reine de Saba); Act., VIII, 27 (de Candace); Apoc., XVIII, 7 (de Rome au figuré). — 7° Les femmes de second rang du roi sont appelées *pilgâšîm* et distinguées expressément des *melakôṭ.* Cant., VI, 8.

II. HISTOIRE. — Nous savons peu de choses de l'histoire des reines. Sous le premier roi, Saül, elles semblent avoir continué à mener la vie simple des femmes israélites. Nous connaissons le nom d'Achinoam, la mère de Jonathas, I Reg., XIV, 50, et de la concubine de Saül, Respha, célébrée pour son dévouement maternel. II Reg., III, 7; XXI, 8-11. — David multiplia le nombre de ses femmes et le nom de plusieurs d'entre elles nous a été conservé. II Reg., III, 2-5; V, 13-16; XI, 3. Voir ABIGAÏL 1, t. I, col. 47; BETHSABÉE, col. 1712. — Salomon épousa la fille d'un pharaon d'Égypte et augmenta successivement sans mesure le harem royal. III Reg., III, 1; XI, 1-3; Cant., VI, 8. Plusieurs de ces mariages étaient contraires à la loi et les femmes étrangères de Salomon le portèrent à l'idolâtrie. III Reg., XI, 2-4. Ce fut le crime dont se rendirent coupables les autres reines sur lesquelles les auteurs sacrés nous ont donné quelques détails dans la suite de l'histoire des rois, Maacha, grand'mère d'Asa, III Reg., XV, 13; voir MAACHA, t. IV, col. 465, en Juda; Jézabel, femme d'Achab, t. III, col. 1535, en Israël, et, en Juda, sa fille Athalie, t. I, col. 1207. — En dehors des reines dont il vient d'être parlé, on ne connaît que le nom de quelques autres dont les fils montèrent sur le trône de Juda et qui sont mentionnées pour cette raison. Voir FEMMES *mentionnées dans l'Écriture,* t. III, col. 2194-2199. Le nom de deux reines perses, Vasthi et Esther, nous est connu par le livre qui porte le nom de cette dernière. Voir ESTHER, t. II, col. 1973, et fig. 606, une reine perse; VASTHI. — Sur la cour des reines israélites, leur costume, etc., nous ne sommes pas renseignés. On peut conclure seulement de Jérémie, XIII, 18, que la reine portait, comme le roi, le diadème. — Voir une reine assyrienne, la femme d'Assurbanipal, t. IV, fig. 97, col. 289.

F. VIGOUROUX.

REINE DU CIEL, hébreu : *melèkèṭ haš-šâmaïm;* Septante : ἡ βασίλισσα τοῦ οὐρανοῦ; dans Jer., VII, 18, ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ; Vulgate : *regina cæli*), déesse, d'après l'opinion la plus commune, adorée par les Juifs infidèles. Selon divers commentateurs et selon les Septante eux-mêmes, dans leur traduction de Jer.,



225. — Astarthé. Pierre précieuse antique trouvée à Damas. D'après Wilson, *Lands of the Bible,* t. II, p. 769.

VII, 18, ce n'est pas de la reine du ciel, mais de la milice céleste qu'il s'agit, c'est-à-dire des astres en général, en lisant מְלֶאכֶת, comme le portent quelques manuscrits, au lieu de מַלְכַּת. Le culte qu'on rendait à cet objet d'idolâtrie consistait à lui offrir des gâteaux appelés *kavvanim* et préparés par des femmes. Les enfants ramassaient le combustible pour les faire cuire, les pères allumaient le feu; c'étaient les femmes qui pétrissaient la pâte. On les offrait dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem avant Jérémie et du temps de ce prophète, et l'on attribuait à ces offrandes l'abondance des récoltes et la prospérité du peuple. C'étaient surtout les femmes qui accomplissaient ces rites, mais avec la complicité de leurs maris. Le prophète prédit à ses compatriotes les maux qui seront le châtiment de leur idolâtrie. Jer., VII, 17-20; XLIV, 15-30.

Il n'est pas impossible que les femmes juives rendissent un culte à toute la milice céleste, qu'Astarthé, déesse lunaire (voir t. I, col. 1185), groupait autour d'elle (fig. 225), mais on a cru beaucoup plus généralement, avec saint Jérôme, qu'il s'agissait d'une déesse spéciale, de la lune, quoique le saint docteur ne se prononce pas expressément. *Reginæ cæli,* dit-il, *In Is.,* VII, 17, t. XXIV, col. 732, *quam lunam debemus recipere; vel certe militiæ cæli, ut omnes stellas intelligamus.* Il est assez probable que l'objet de l'adoration des femmes juives était, sinon la lune, la planète Vénus, que les Assyriens identifiaient avec la déesse Istar (fig. 226), appelée dans les documents cunéiformes *bilit sam-i-i.*

« la dame du ciel », comme elle est aussi appelée *bilit mâtâti*, « la dame des terres ». H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell-el-Amarna*, lettre xx, lig. 17-19, *Keilinschr. Bibl.*, t. v, 1896, p. 48. Les cultes assyro-babyloniens trouvaient de nombreux adeptes sur la rive orientale de la Méditerranée à l'époque de Jérémie. Si le culte de la reine du ciel était véritablement d'origine babylonienne, il faut entendre par là, Istar et la pla-



226. — La déesse Istar.

nète Vénus, car sur les bords de l'Euphrate, la lune était adorée comme le dieu Sin et non comme une déesse, et c'est surtout en Occident que la lune était honorée comme reine du ciel. *Siderum regina bicornis, audi, Luna, puellas*, dit Horace, *Carm. sæculare*, 35-36. Isaac d'Antioche, *Opera*, édit. Bickell, t. I, p. 246, dit expressément que la reine du ciel dont parle Jérémie est *Kaukabto*, c'est-à-dire la planète Vénus.

Quant à l'abondance et aux bienfaits que lui attribuaient les femmes juives, Jer., XLIV, 27. Philastre, *Hær.*, 15, t. XII, col. 1126, écrit : *Alia est hæresis in Judæis, quæ Reginam quam et Fortunam Cæli nuncupant, quam et Cælestem vocant in Africa, eique sacrificio offerre non dubitabant.* Philastre explique ainsi les paroles de Jérémie, XLIV, 27. Voir les notes sur ce passage *loc. cit.*, dans Migne. — Voir Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud and the Midrashic Literature*, 2 in-4°, Londres, 1903, t. I, p. 619 *a*; W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, au mot *Astarte*, t. I, Leipzig, 1884-1890, col. 649; P. Scholz, *Götzendienst bei den alten Hebräern*, in-8°, Ratisbonne, 1877, p. 300-301. F. VIGOUROUX.

REINECCIUS Christian, hébraïsant allemand, né le 22 janvier 1668 à Grossmühlingen, en Saxe, mort à Weissenfels le 18 octobre 1752. Fils d'un ministre protestant, il étudia à Rostock et à Leipzig. Depuis 1700 jusqu'à 1721, il enseigna à Leipzig les langues orientales et la philosophie. Il devint alors recteur du gymnase de Weissenfels. Parmi ses ouvrages, on remarque : — 1° ses *publications lexicologiques : Janua hebraica linguæ Veteris Testamenti una cum Lexico hebræo-chaldaico*, in-8°, Leipzig, 1704 (cet ouvrage, qui donne la traduction et l'analyse des mots héreux selon l'ordre de la Bible, a servi à étudier la langue sacrée à une multitude de jeunes hébraïsants et a eu huit éditions de 1704 à 1778); — *Lexicon hebræo-chaldaicum*, 1731; 1741; 1788; nouvelle édition éditée par J. Fr. Redkopf, in-8°, Hanovre, 1828; — *Index memorialis, quo voces hebraicæ et chaldaicæ Veteris Testamenti continentur*, in-8°, Leipzig, 1725; 1730; 1735; 1755; — *Syllabus memorialis vocum græcarum Novi Testamenti*, in-8°, Leipzig, 1725, 1734; 1758.

2° *Publication des textes bibliques.* — *A) Texte hébreu.* — *Biblia hebraica ad optimorum codicum et editionum fidem expressa, adjectis notis masorethicis necnon versuum et capitum distinctionibus*, in-8°, Leipzig, 1725 (cette édition contient le texte de la Polyglotte d'Anvers, avec des sommaires nouveaux en tête des chapitres); 2e édit. in-8°, 1739 (reproduction de la précédente); 3e édit., in-4°, aussi de 1739, où les livres sont imprimés à la façon des langues occidentales, c'est-à-dire de gauche à droite; 4e édit., publiée par Pohl en 1756, après la mort de Reineccius; 5e édit., notablement améliorée, publiée en 1793 par J. Chr. Doederlein et J. H. Meisner; cf. E. Fr. K. Rosenmüller, *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese*, in-8°, Gœttingue, 1797-1800, t. I, p. 236-238.

B) Texte grec. — *Testamentum græcum ex versione Septuaginta interpretem, una cum libris apocryphis, secundum exemplar Vaticanun*, in-4°, Leipzig, 1730; plusieurs éditions.

C) Polyglottes. — *Biblia sacra quadrilinguia Veteris Testamenti hebraici cum versionibus e regione positis, utpote versione græca Septuaginta interpretum ex codice manuscripto Alexandrino, item versione latina Sebastiani Schmidii noviter revisa, et textui hebræo curatius accommodata et germanica B. Lutheri, adjectis notis masorethicis et græcæ versionis lectionibus codicis Vaticani, notisque philologicis et exegeticis*, 2 in-f°, Leipzig, 1750-1751; *Biblia sacra quadrilinguia, Novi Testamenti græci, cum versionibus syriaca, græca vulgari, latina et germanica universa, ad optimas quasque editiones recognita, adjectis variantibus lectionibus*, in-f°, Leipzig, 1747.

D) Concordances. — *Die deutsche hebräische und griechische Concordanzbibel*, 2 in-8°, 1718, nouvelle édition de la concordance de Fried. Lanckisch, parue pour la première fois en 1677; *Concordia germanico-latina*, 2e édit., 1735. — Reineccius publia aussi environ cent cinquante programmes ou dissertations, parmi lesquels nous mentionnerons seulement : *De scholis Hebræorum*, in-4°, Leipzig, 1722; *Carmina sibyllina, prout hodie exstant, conficta esse a christiano et nociva fuisse Ecclesiæ*, 1740.

F. VIGOUROUX.

REINKE Laurent, exégète catholique d'Allemagne, né à Langförden, dans le duché d'Oldenbourg, le 6 février 1797, mort à Münster en Westphalie, le 4 juin 1879. Après avoir fait ses études théologiques à la Faculté de Münster, il passa cinq ans à l'Université de Bonn, où il étudia les langues orientales sous la direction de Freytag. Il fut ordonné prêtre le 1er juin 1822. En 1827, il devint répétiteur pour l'exégèse de l'Ancien Testament à l'Académie de Münster. Il fut nommé professeur extraordinaire, en 1831; puis professeur ordinaire, en 1837, toujours pour l'exégèse de l'Ancien Testament. A cette fonction il unit, entre les années 1831 et 1852, celle de professeur au séminaire episcopal de la même ville. — Avant l'âge de cinquante ans, il ne publia que deux dissertations, intitulées : *Exegesis critica in Is., LII, 13-LIII, 12, seu de Messia expiatore*

passuro et moriluro commentatio, in-8°, Münster, 1836, et *Exegesis critica in Is., II, 2-4, seu de gentium conversione in Veteri Testamento prædicta ejusque effectibus*, in-8°, Münster, 1838. Mais ensuite, de 1848 à 1874, il fit paraître presque chaque année quelque savant volume. Voici la liste de ses œuvres principales : *Die Weissagung von der Jungfrau und von Immanuel* (Is., VII, 14-16), in-8°, Münster, 1848; *Die Weissagung Jacobs über das zukünftige Loos des Stammes Juda und dessen grossen Nachkommen Schilo* (Gen., XLIX, 8-12), in-8°, Münster, 1849; entre les années 1851 et 1872, la série intitulée *Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments*, qui traite de quarante-sept sujets distincts, 8 in-8°, dont les sept premiers ont été publiés à Münster, le huitième à Giessen; *Der Prophet Malachi, Einleitung, Grundtext und Übersetzung, mit einem vollständigen philosophisch-kritischen und historischen Commentar*, in-8°, Giessen, 1856; *Die messianischen Psalmen*, 2 in-8°, Giessen, 1857-1858; *Die messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten des Alten Testaments, Einleitung, Grundtexte*, etc., 4 in-8°, Giessen, 1859-1862 ; *Zur Kritik der älteren Versionen des Propheten Nahum*, in-8°, Münster, 1867; *Der Prophet Haggai*, in-8°, Münster, 1868; *Der Prophet Zephania*, in-8°, Münster, 1868; *Der Prophet Habakuk*, in-8°, Brixen, 1870; *Der Prophet Micha*, in-8°, Giessen, 1874. — La connaissance très étendue que Reinke avait acquise des langues de l'Orient lui permit d'établir avec une érudition et une vigueur remarquables, le sens traditionnel des livres qu'il commente. — Voir E. Rassmann, *Nachrichten von dem Leben und den Schriften münsterländischer Schriftsteller*, in-8°, Münster, 1866, p. 267-271, et *Neue Folge*, 1881, p. 169-170; *Literarischer Handweiser* de Münster, 1879, col. 241-243; Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ*, in-8°, Inspruck, 1895, t. III, col. 1276-1278.

L. FILLION.

REINS (hébreu : *kelâyôṭ, tuḥôt;* Septante : νεφροί; Vulgate : *renes*), organe de secrétion, composé de deux glandes disposées de chaque côté de la colonne vertébrale, à la hauteur des hanches. Les reins constituent une sorte de filtre qui laisse passer les substances à éliminer, telles que l'urée et ses composés. Ils sont maintenus en place par une membrane et enveloppés d'une grande quantité de graisse. La signification radicale du mot *kelâyôt*, en assyrien *kalîtu*, est inconnue. Quant au mot *tuḥôt*, Job, XXXVIII, 36; Ps. LI (L), 8, il vient du verbe *tûaḥ*, « recouvrir », et a été donné aux reins, par les auteurs juifs, parce que les reins sont recouverts de graisse. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 547. Buhl, Gesenius' *Handwörterbuch*, p. 296, conteste la légitimité de cette étymologie. Dans le passage de Job : « Qui a mis la sagesse dans les reins de l'homme? » les Septante traduisent : « Qui a donné aux femmes la science des tissus? » le verbe *tûâḥ* voulant dire aussi « filer, tisser ». La Vulgate traduit : « Qui a mis la sagesse dans les entrailles de l'homme? » Rosenmüller, *Iobus*, Leipzig, 1806, t. II, p. 907, 908, d'après l'arabe : Qui a donné la sagesse aux « traits vagues » et sans loi apparente de la foudre ou de la pluie? Pour d'autres, les *tuḥôt* sont les nuées qui « recouvrent » l'atmosphère. Fr. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig, 1861, p. 269, et *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876, p. 503, garde le sens de « reins », qui paraît le plus probable. Au Psaume LI (L), 8, l'hébreu doit se traduire : « Tu aimes que la vérité soit *bat-tuḥôṭ*, dans les reins, » c'est-à-dire au fond du cœur. Les versions rendent ici le mot par τὰ ἄδηλα, *incerta*, les choses obscures, « recouvertes ». — Les reins, comme les autres organes intérieurs du corps humain, cœur, entrailles, etc., se prêtent à différentes acceptions chez les écrivains sacrés.

1° *Reins proprement dits.* — Les reins des animaux offerts comme victimes doivent être brûlés sur l'autel des holocaustes, avec la graisse qui les entoure, dans les sacrifices pour la consécration des prêtres, Exod., XXIX, 13, 22; Lev., VIII, 16, 25, dans les sacrifices pacifiques, Lev., III, 4, 10, 15, dans les sacrifices pour le péché. Lev., IV, 9; VII, 4. La graisse était considérée, dans les animaux, comme la partie la plus délicate et la plus précieuse; à ce titre, elle était réservée à Jéhovah quand on offrait quelque sacrifice. Voir GRAISSE, t. III, col. 293. Comme les reins sont entourés d'une graisse abondante, il était naturel qu'on ne les en séparât pas dans les sacrifices. — Cette richesse des reins en graisse a suggéré une locution poétique qui se trouve dans le cantique de Moïse, Deut., XXXII, 14 ; pour rappeler que Dieu a donné à son peuple des champs fertiles en excellent froment, l'auteur sacré parle de « la graisse des reins du froment. » — Les reins de l'homme sont mentionnés Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 13. — Les Hébreux, comme d'ailleurs les anciens en général, n'avaient qu'une vague idée de l'anatomie intérieure du corps humain. Ils ne la connaissaient approximativement que par comparaison avec celle des animaux qu'ils mettaient en pièces pour leur alimentation ou dans leurs sacrifices. Ils ne pouvaient pas se rendre compte de la fonction des reins ; ils les regardaient seulement comme un organe intérieur, analogue aux autres, mystérieusement formé par Dieu, et concourant d'une certaine manière à la vie physiologique et psychologique de l'homme. Cf. III Reg., VIII, 19. — 2° *Reins pris pour les hanches.* — Les hanches correspondent extérieurement aux reins, quant à leur position. Aussi, les versions confondent-elles souvent les reins avec les hanches qui portent la ceinture. Exod., XII, 11; XXVIII, 42; IV Reg., I, 8; II Esd., IV, 18; Job, XII, 18; Is., V, 27; XI, 5; Ezech., XXIII, 15; Dan., X, 5. On passe un torrent avec de l'eau jusqu'aux reins. Ezech., XLVII, 5. Voir HANCHE, t. III, col. 416. — 3° *Reins siège de la pensée.* — Les reins ne sont considérés à ce point de vue précis que dans les deux passages où on les croit désignés par le mot *tuḥot*. Job, XXXVIII, 36; Ps. LI (L), 8. — 4° *Reins siège du sentiment.* — Les reins tressaillent d'allégresse. Prov., XXIII, 16. Sous l'empire de la crainte ou de la douleur, ils s'aigrissent, Ps. LXXIII (LXXII), 21, s'émeuvent, I Mach., II, 24, chancellent, Ezech., XXIX, 7, relâchent leurs jointures, Dan., V, 6, se tordent, Nah., II, 10. L'épreuve perce les reins, Job, XVI, 13, y fait pénétrer les fils du carquois. Lam., III, 13. Quand Jéhovah châtie ses ennemis, son épée est « pleine de la graisse des reins des béliers, » Is., XXXIV, 6, ce qui signifie qu'il frappe ses adversaires dans ce qu'ils ont de plus sensible et de plus cher. — 5° *Reins siège de la conscience.* — La nuit, les reins du psalmiste l'avertissent, c'est-à-dire lui rappellent les préceptes divins. Ps. XVI (XV), 7. Dieu voit les reins et les cœurs, Jer., XX, 12, il les sonde, Ps. VII, 10; Sap., I, 6; Jer., XI, 20; XII, 2; XVII, 10; Apoc., II, 23; il les passe au creuset, Ps. XXVI (XXV), 2, c'est-à-dire que rien ne peut lui échapper dans les pensées, les sentiments et les volontés de l'homme.

H. LESÊTRE.

REISCHL Wilhelm Karl, théologien catholique allemand, né à Munich le 13 janvier 1818, mort dans cette ville le 4 octobre 1873. Après de fortes études classiques, il étudia la philosophie et la théologie à l'Université de sa ville natale, où enseignaient alors plusieurs professeurs remarquables, entre autres Gœrres, Klee, Mœhler, Windischmann, Reithmayr. Ordonné prêtre en 1840, il fut d'abord vicaire à Haidhausen, près de Munich, puis successivement curé à Saint-Jean de Munich et dans la *Herzogspitalkirche*. Après avoir conquis, en 1842, le grade de docteur en théologie, il devint *Privatdozent* à la Faculté théologique

dont il avait été l'éléve. En 1845, il fut nommé professeur de dogme et d'exégése biblique au lycée d'Amberg; il passa, en 1851, au lycée de Ratisbonne, oú il occupa jusqu'au printemps de 1867, avec un grand succés, la chaire d'histoire ecclésiastique et de droit canonique. Il fut alors appelé à l'Université de Munich, avec le titre de professeur ordinaire de théologie morale. Il venait de refuser la chaire d'exégése de l'Université de Prague, lorsqu'il fut emporté par le choléra, en pleine maturité. — C'est à Amberg qu'il entreprit, avec son collégue Valentin Loch (voir Loch, t. IV, col. 321), une traduction allemande et un commentaire de la Bible, surtout à l'usage des fidèles : *Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes nach der Vulgata, unter steter Vergleichung des Grundtextes übersetzt und erklärt,* 4 Th., in-8°, Ratisbonne, 1851-1867; 4e édit., 1899; édition illustrée en 5 volumes. 1884-1885, 2e édit., 1905. La part du Dr Reischl consista á traduire et à annoter plusieurs livres de l'Ancien Testament, spécialement celui des Psaumes (édition à part, sous ce titre : *Das Buch der Psalmen aus der Vulgata, unter steter Vergleichung des Grundtextes übersetzt und nach Wort und Geist erklärt,* 2 in-8°, Ratisbonne, 1873), et le Nouveau Testament tout entier. — Voir le *Schematismus der Geistlichkeit des Erzbisthums München und Freising für das Jahr 1874,* Munich, 1874, p. 293-296: F. Kaulen, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon,* 2e édit., t. x, col. 991-992; Hülskamp, dans le *Literatischer Handweiser,* Münster-en-Wesphalie, 1873, col. 494; P. Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ,* 2e édit., t. III, Inspruck, 1895, col. 1293-1294.

L. Fillion.

REITHMAYR François-Xavier, exégète catholique allemand, né le 16 mars 1809, dans le village d'Illkofen, prés de Ratisbonne, mort á Munich, le 26 février 1872. — Il étudia la philosophie et la théologie au lycée de Ratisbonne, 1826-1830; puis encore la théologie à l'Université de Munich, en 1831 et les années suivantes, pour se préparer directement au professorat, dont il voulait faire sa carriére. Il doit á l'un de ses professeurs, le célébre Möhler, son attrait spécial pour l'étude des saints Péres, desquels il a tiré un excellent parti dans ses compositions exégétiques, sans parler des ouvrages spéciaux qu'il leur a consacrés. Il fut ordonné prétre à Ratisbonne, le 20 août 1832, et conquit le grade de docteur en théologie en 1836. Il devint professeur extraordinaire de théologie á la Faculté de Munich en 1837, et professeur ordinaire d'exégése du Nouveau Testament en 1839; il conserva cette derniére situation jusqu'á sa mort. — Ses publications scripturaires sont les suivantes : *Commentar zum Briefe an die Römer,* in-8°, Ratisbonne, 1845; *Editio græcolatina Novi Testamenti,* édition classique destinée aux étudiants, Munich, 1847; *Einleitung in die canonischen Bücher des Neuen Bundes,* in-8°, Ratisbonne, 1852; *Commentar zum Briefe an die Galater,* in-8°, Munich, 1865; *Lehrbuch der biblischen Hermeneutik,* in-8°, Kempten, 1874, œuvre posthume publiée par Thalhofer. Dés l'année 1842, Reithmayr réfutait solidement les sophismes de Strauss, dans la savante revue de Munich *Historisch-politische Blätter.* Tous ses ouvrages sont composés dans un esprit à la fois scientifique et traditionnel. — Voir l'esquisse que le Dr Thalhofer donne de sa vie dans le *Lehrbuch der bibl. Hermeneutik,* p. VII-XV; le *Literarischer Handweiser* de Münster, 1871, col. 53; Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ,* in-8°, Inspruck, 1895, t. III, col. 1289-1290; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon,* 2e édit., t. x, col. 1001-1002.

L. Fillion.

RELIGION, ensemble de croyances et de devoirs qui réglent les rapports de l'homme avec Dieu.

I. Noms donnés à la religion. — 1° *La crainte de Dieu.* — C'est la formule la plus usitée. Le verbe *yârê'* veut dire á la fois « craindre » et « respecter ». Il convenait parfaitement, surtout dans l'Ancien Testament, pour marquer l'attitude que l'homme doit s'imposer vis-á-vis de Dieu le Tout-Puissant, qui se révéle à lui par des œuvres éclatantes et parfois par des interventions effrayantes. Voir Crainte de Dieu, t. II, col. 1099. — 2° *La Loi, ṭôrâh,* et, en chaldéen, *dâṭ,* Dan., VI, 5; VII, 25, νόμος, *lex.* La Loi est l'expression de la volonté de Dieu, et, quand on la suppose acceptée et pratiquée par l'homme, la Loi désigne d'une maniére générale la religion mosaïque. Les Machabées ont le « zéle de la Loi, » c'est-á-dire de la religion ancienne. I Mach., II, 27. Saint Paul oppose constamment la Loi, c'est-à-dire la religion mosaïque á la religion de grâce apportée par Jésus-Christ. Gal., V, 2, 4, etc. Voir Loi mosaïque, t. IV, col. 341-346. — 3° *La voie, dérék,* ὁδός, *via.* Cette expression se trouve déjá dans Amos, VIII, 14, oú « la voie de Bersabée » désigne la religion, et, d'aprés les Septante, le « dieu » de Bersabée. Mais elle est surtout fréquente dans le Nouveau Testament. Des pharisiens reconnaissent que Notre-Seigneur enseigne « la voie de Dieu dans la vérité, » c'est-à-dire une vraie religion. Matth., XXII, 16; Luc., XX, 21. Dans les Actes, « la voie » désigne couramment la religion nouvelle. Act., IX, 2; XVIII, 25, 26; XIX, 9, 23; XXII, 4; XXIV, 22. Cf. II Pet., II, 2, 15, 21. — 4° *L'Évangile,* εὐαγγέλιον, mot qui désigne souvent la religion nouvelle, comme *ṭôrâh* désigne la religion ancienne. Matth., IV, 23; Marc., I, 14, 15; Rom., I, 16; X, 16; I Cor., IX, 23; II Tim., I, 8; etc. — 5° *Le culte,* θρησκεία, *religio,* l'adoration et l'ensemble des devoirs rendus à Dieu. Saint Paul appelle de ce nom la religion juive. Act., XXVI, 5. Saint Jacques, I, 26, 27, indique des conditions essentielles au vrai culte de Dieu. — 6° La Vulgate emploie encore le mot de « religion », dans un sens plus restreint, pour désigner le rite de la Pâque, *'ăbôdâh,* λατρεία, Exod., XII, 26, 43; certaines lois particulières, *ḥuqqâh,* νόμος, Exod., XXIX, 9; Lev., VII, 36; XVI, 31; Num., XIX, 2; le respect du sabbat, II Mach., VI, 11; le culte des anges, θρησκεία. Col., II, 18. Par contre, les Juifs appellent la religion de Jésus-Christ αἱρέσις, *secta,* « une secte ». Act., XXVIII, 22.

II. Phases diverses de la religion. — La religion parfaite et définitive n'a pas été donnée á l'homme dés le principe. Aussi peut-on distinguer plusieurs phases dans le progrés de la religion. — 1° *Religion naturelle.* — C'est celle qui est inscrite par Dieu au cœur de l'homme, indépendamment de toute révélation extérieure. Cette religion comporte la connaissance de l'existence de Dieu, la notion de ses perfections et l'idée de devoirs à lui rendre. Rom., I, 20, 21. En méditant sur ces données fondamentales, l'homme peut, par les seules forces de sa raison, les développer et les approfondir. C'est ce qui a été fait, et les philosophes grecs, en particulier, ont poussé assez loin leurs connaissances sur Dieu et sur les rapports que l'homme doit entretenir avec lui. Les notions qui composent la religion naturelle demeurent toujours vraies; elles constituent même le fonds sur lequel s'appuie toute religion révélée. Ce fonds se retrouve constamment dans la Sainte Écriture. Un très grand nombre des préceptes qui y sont rappelés appartiennent á la religion naturelle, á cette loi que les gentils « accomplissent naturellement », montrant par là que ce que la loi mosaïque ordonne de plus important « est écrit dans leurs cœurs, leur conscience rendant en même temps témoignage par des pensées qui les accusent ou les défendent. » Rom., II, 14-15. Le décalogue lui-même, à part la fixation du jour de repos, appartient tout entier à la loi naturelle.

2° *Religion primitive.* — En fait, la religion natu-

relle fut complétée dès l'origine par une révélation directe de Dieu. Après avoir créé l'homme, Dieu lui parla pour lui imposer un précepte tout positif, celui de ne pas toucher au fruit d'un arbre. Gen., II, 17. A la suite de la chute, il parla encore à Adam. Gen., III, 14-19. Plus tard, il parla à Noé, père de la race nouvelle. Gen., IX, 2-17. Les éléments ainsi ajoutés à la religion naturelle ont été dogmatiques et moraux. Dieu était connu désormais non plus seulement par le témoignage des créatures matérielles, mais encore par celui des hommes qui avaient été en rapport direct avec lui. L'état premier de l'homme avait comporté une dignité qui s'était perdue au moment de la désobéissance d'Adam. Mais après cette chute, une rédemption était promise et devait venir de la race de la femme. En même temps, l'homme apprenait l'existence de purs esprits, les uns mauvais, les autres bons. Gen., III, 1-5, 24. Des préceptes particuliers étaient ajoutés à ceux de la loi naturelle, celui du sacrifice, Gen., IV, 3, 4; VIII, 20; celui de la sanctification du septième jour, Exod., XVI, 23; XX, 8; celui de la distinction des animaux purs et impurs et la défense de manger du sang. Gen., VIII, 20; IX, 4. Pour conserver ces traditions et ces préceptes, aucun sacerdoce spécial ne fut institué; les chefs de famille présidèrent naturellement à l'exercice du culte de Dieu et à l'observation de ses lois. Pour pratiquer la religion naturelle, l'homme était assuré de l'assistance providentielle que Dieu accorde à toutes ses créatures, suivant les besoins de leur nature. Mais Dieu, en élevant Adam à un état supérieur à sa nature, mit à sa disposition un secours proportionné à sa dignité surnaturelle, la grâce. Cette grâce ne fut pas totalement supprimée par la chute; elle fut continuée à l'homme, en considération du futur sacrifice rédempteur. Adam en profita le premier, puisque la Sagesse, par conséquent l'assistance venue du ciel pour diriger l'esprit et le cœur de l'homme, « le tira de son péché. » Sap., X, 2.

3° *Polythéisme.* — En s'éloignant du berceau de l'humanité primitive, les hommes ne surent pas conserver intactes les données de la première révélation, ni même toutes celles de la religion naturelle. Les récits de la Genèse ont pour but d'enseigner que les aberrations religieuses de l'homme sont, par rapport à l'état initial de l'humanité, une déchéance et une perversion, et nullement une progression du plus grossier au plus parfait. L'auteur de la Sagesse décrit trois phases successives de l'erreur polythéiste. Tout d'abord, les hommes commencent par diviniser les *forces de la nature :* le feu, le vent, l'air, l'eau, les astres deviennent pour eux « comme des dieux gouvernant l'univers. » Ce polythéisme est inexcusable, parce que l'admiration des créatures devrait conduire l'homme à « connaître par analogie Celui qui en est le Créateur. » Toutefois, cette forme de l'erreur mérite moins de reproches que d'autres, car enfin, ce sont de véritables créatures de Dieu que les hommes honorent ainsi « en cherchant Dieu et en voulant le trouver. » Sap., XIII, 1-9. Plus grossiers et plus coupables sont ceux qui rendent leur culte aux *idoles.* Celles-ci n'ont pas toujours existé; c'est la folie des hommes qui les a introduites dans le monde. L'idole, œuvre de la main des hommes, est maudite ainsi que son auteur, parce qu'étant une chose périssable et même sans vie, elle porte le nom de Dieu. Sap., XIII, 10-XIV, 14. Voir IDOLÂTRIE, t. III, col. 809. Une troisième forme de polythéisme est le culte des *ancêtres.* On vit représentés par de belles statues ceux qu'on avait aimés et admirés de leur vivant, et on « regarda comme un dieu celui qui naguère était honoré comme un homme. » Sap., XIV, 15-21. Ces trois formes du polythéisme, animisme ou culte des choses de la nature, fétichisme ou culte des idoles fabriquées, et évhémérisme ou culte des grands hommes, sont encore en vigueur chez les peuples qui n'admettent pas le monothéisme. Cf. A. Bros, *La religion des peuples non civilisés,* Paris, 1907, p. 103-113. En dehors des Israélites, les anciens peuples ont tous versé dans le polythéisme et l'idolâtrie. Cf. P. de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions,* Paris, 1885, p. 89-122; Id., *Monothéisme, hénothéisme, polythéisme,* Paris, 1905; Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, t. I-III, p. 109; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 70-466; *La religion des Perses,* Paris, 1904; H. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 90-204. — Les écrivains sacrés signalent et réprouvent l'affreuse corruption morale qui fut la conséquence du polythéisme. Sap., XIV, 22-31; Rom., I, 21-32. Les prophètes reviennent constamment, pour la combattre, sur l'immoralité qu'entraîne la pratique de l'idolâtrie. — C'est un grave problème que celui du triomphe de l'idolâtrie dans le monde parmi tant de peuples et durant tant de siècles. A Lystres, saint Paul disait à ce sujet : « Dieu, dans les siècles passés, a laissé toutes les nations suivre leurs voies, sans que toutefois il ait cessé de se rendre témoignage à lui-même, faisant du bien, dispensant du ciel les pluies et les saisons favorables, nous donnant la nourriture avec abondance et remplissant nos cœurs de joie. » Act., XIV, 15, 16. A Athènes, il déclare que « Dieu ne tenant pas compte de ces temps d'ignorance, annonce maintenant aux hommes qu'ils aient tous, en tous lieux, à se repentir. » Act., XVII, 30. Mais aux Juifs, il montre que si les gentils ont péché sans la Loi, eux-mêmes ont tout autant péché avec la Loi, et que tous par conséquent, Juifs et Grecs, sont sous le péché et doivent au même titre attendre de Dieu la justification. Rom., II, 11-III, 20.

4° *Religion mosaïque.* — C'est la religion que Dieu a imposée au peuple israélite par l'entremise de Moïse. Cette religion n'ajoutait presque rien aux dogmes de la religion primitive; mais elle développait beaucoup la morale positive, en imposant aux Israélites une multitude d'observances. Voir LOI MOSAÏQUE, t. IV, col. 329. La religion mosaïque n'était destinée qu'aux Israélites. Les étrangers pouvaient pourtant l'embrasser moyennant certaines conditions. Voir PROSÉLYTE, col. 758. Dans ce qu'elle avait de particulier à Israël, elle ne devait durer que jusqu'à son remplacement par la religion du Messie.

5° *Religion chrétienne.* — Elle a été instituée par Jésus-Christ pour compléter et remplacer les précédentes, s'étendre à tous les peuples sans exception et se perpétuer jusqu'à la fin des temps. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1480-1487; LOI NOUVELLE, t. IV, col. 347; MORALE, t. IV, col. 1260. Par son dogme, sa morale, ses sacrements et son culte, elle réalise cet idéal de religion que Notre-Seigneur a lui-même tracé quand il a dit : « Les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; ce sont de tels adorateurs que le Père demande. Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité. » Joa., IV, 23, 24. — Sur l'absence de religion, voir IMPIE, t. III, col. 845.

H. LESÊTRE.

RÉMÉIA (hébreu : *Ramyâh,* « Jéhovah est élevé » ; Septante : Ῥαμιά), un des fils de Pharos qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé de la répudier du temps d'Esdras. I Esd., X, 25.

REMI, moine bénédictin à Saint-Germain d'Auxerre, naquit en Bourgogne, vers 851. On perd sa trace en 908 et l'on sait seulement par un ancien nécrologe de la cathédrale d'Auxerre que le jour de sa mort fut le 2 mai, sans indication d'année. Disciple d'Heiric, qui lui-même fut élève du célèbre Haimon, évêque d'Halberstadt, il lui succéda dans sa chaire au monastère

de Saint-Germain. Plus tard, vers 893, il fut, avec Hucbald, moine de Saint-Amand, appelé par Foulques, archevêque de Reims, à enseigner dans les écoles de cette ville. Remi y demeura jusqu'à la mort de Foulques, en 900. Il passa de là à Paris, où il ouvrit la première école publique que l'on sait avoir été établie dans cette ville. Remi a laissé plusieurs écrits, qui relèvent surtout de l'exégèse. Bien qu'on ait attribué quelques-unes de ses œuvres à Haimon d'Halberstadt, la critique moderne est parvenue à lui restituer l'ensemble des productions sorties de sa plume. Ce sont, au point de vue biblique : — 1° *Commentarius in Genesim, P. L.*, t. CXXXI, col. 51-134. L'auteur s'attache surtout au sens allégorique du texte, comme plus propre, dit-il, à nourrir l'âme. Le fond du commentaire est emprunté aux Pères, il cite pourtant aussi en quelques endroits les traditions juives. — 2° *Enarrationum in Psalmos liber unus,* t. CXXXI, col. 134-844. C'est l'œuvre la plus considérable de Remi et celle qui fonda surtout sa réputation d'exégète. Le Maître des Sentences en faisait tant de cas qu'avec le commentaire de saint Jérôme, de saint Augustin et d'autres Pères, il reprit les *Enarrationes* de Remi pour en composer une chaîne sur les Psaumes. — 3° *Commentarius in Cantica canticorum,* t. CXVII, col. 295-358. Ce traité fut longtemps attribué à Haimon d'Halberstadt, mais il est certainement de Remi. — 4° *Commentarius in XII prophetas minores,* t. CXVII, col. 9-294, qui dans les quatre éditions de 1519, 1529, 1533 et 1573, porte le nom d'Haimon. Ce fut Jean Henten de Malines qui restitua le traité à Remi d'Auxerre, son véritable auteur. L'ouvrage sur les petites prophéties est particulièrement estimé; bien qu'il s'attache avant tout au sens spirituel, il ne néglige toutefois pas la signification littérale. — 5° *Explanationes Epistolarum B. Pauli apostoli,* t. CXVII, col. 361-938. Encore une fois, après de longues controverses sur la paternité de ce commentaire, on finit par l'imprimer en 1618, dans la *Bibliotheca Patrum* sous le nom du véritable auteur. — 6° *Commentarius in Apocalypsin,* t. CXVII, col. 937-1220. Cette explication de l'Apocalypse, divisée en sept livres, est toute allégorique et morale. L'objet principal de l'auteur est de rapporter toutes ses interprétations aux deux cités spirituelles, celle des élus et celle des réprouvés. Divers auteurs citent encore d'autres traités d'exégèse de Rémi d'Auxerre, restés en manuscrit, ce sont des commentaires sur les quatre Évangélistes et une glose sur les livres de l'Ancien Testament. Il demeure douteux que les douze Homélies publiées sous le nom de Remi, t. CXXXI, col. 865-932, soient réellement de lui. En tout cas, ces homélies relèvent plus de l'herméneutique que de la parénétique. Remi est encore l'auteur de plusieurs ouvrages sur la liturgie, la musique, la grammaire et la littérature profane, dont on n'a point à s'occuper ici. Voir *Histoire littéraire de la France,* t. IV, p. 99-122; Fabricius-Mansi, *Bibliotheca latina,* 1859, p. 367; Duru, *Bibliothèque historique de l'Yonne,* t. VI; Ebert, *Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters,* Leipzig, 1887, t. III, p. 234, U. Chevalier, *Répertoire des sources hist. Bio-bibliogr.,* 2e édit., t. II, 1907, col. 3926; Kaulen, *Kirchenlexikon,* t. X, 1897, col. 1044-1045.

J. VAN DEN GHEYN.

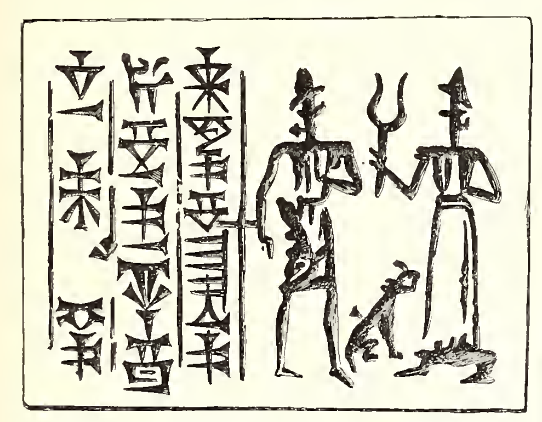
REMMON (hébreu : *Rimmôn*), nom d'un Israélite, d'un dieu syrien, et de trois villes ou localités d'Israël, remarquables sans doute ! par leurs plantations de grenadiers, car *rimmôn* désigne cet arbre et son fruit. Remmon entre en outre dans la composition de plusieurs noms de localités comme Remmonpharès, Adadremmon, Gethremmon, etc.

1. **REMMON** (Septante : Ῥεμμών), Benjamite, originaire de Béroth (voir BÉROTH 2, t. I, col. 1621), père de Baana et de Réchab, les meurtriers d'Isboseth, fils de Saül. II Reg., IV, 2, 5, 9.

2. **REMMON** (hébreu : *Rimmôn;* Septante : Ῥεμμαν), divinité païenne, d'origine chananéenne ou araméenne selon les uns, babylonienne ou assyrienne selon les autres, qui, d'après IV Reg., V, 18, le seul passage de la Bible où elle est mentionnée directement, avait un temple à Damas du vivant d'Élisée. Naaman, chef de l'armée de Bénadad II, roi de Syrie, demanda au prophète, après avoir été miraculeusement guéri de la lèpre par son intermédiaire, s'il lui était permis de se prosterner dans le temple de Remmon, lorsqu'il y accompagnait son maître, qui s'appuyait sur son bras. Élisée répondit simplement : « Va en paix ! » Il est très probable, d'après ce texte, que Remmon était le dieu principal et spécial de Damas. Cf. aussi III Reg., XV, 18, où nous apprenons qu'un habitant notable de cette ville portait le nom de *Tab-Rimmôn* (Vulgate, *Tabremon*), c'est-à-dire, « Rimmon est bon ». Voir TABREMON. On ne doute pas non plus, actuellement, que le nom du dieu Remmon n'entre dans le mot composé *Hadadrimmôn,* Zach., XII, 11. Voir ADADREMMON, t. I, col. 167-170. Peut-être en est-il de même pour les localités palestiniennes nommées *Remmon.*

Avant les découvertes faites récemment en Babylonie et en Assyrie, on rattachait volontiers le nom du dieu Remmon au substantif hébreu *rimmôn,* « grenade », et on regardait cette divinité comme l'emblème du principe fécondant de la nature. Cf. C. Movers, *Die Phönizier,* 4 in-8°, Bonn, 1841-1856, t. I, p. 196-198; Bæhr, *Symbolik des mosaischen Cultes,* 2 vol. in-8°, Heidelberg, 1837-1839, t. II, p. 122; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques,* in-4°, Paris, 1874, t. II, p. 215. Mais on est d'accord aujourd'hui pour reconnaître que cette étymologie est fausse; que la vocalisation *rimmôn* provient des Hébreux, qui avaient modifié légèrement le nom pour l'adapter à leur langue; enfin, que la vraie prononciation était *Rammân,* comme on le voit par les monuments babyloniens et assyriens. Les Septante ont donc assez exactement indiqué le nom du dieu. Ce nom étant très vraisemblablement d'origine babylonienne, on a eu tort aussi de le faire dériver de l'hébreu *rûm* ou *râmâm,* « être élevé », de sorte qu'il aurait signifié : haut, majestueux. Cf. Selden, *De Dis Syris,* t. II, p. 10; W. Baudissin, *Studien zur semit. Religionsgeschichte,* t. I, p. 307; Gesenius, *Thesaurus,* p. 1292. Telle était déjà l'interprétation d'Hésychius, *Lexicon,* édit. M. Schmidt, t. III, 1861. p. 421 : Ῥαμας, ὁ ὕψιστος θεός. La véritable racine est le mot assyrien *ramâmu* qui désigne un bruit violent, en particulier celui du tonnerre. Cf. Frd. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch,* p. 624; W. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens,* p. 156-164. A Babylone et en Assyrie Rammân était, en effet, le dieu de l'air, des nuages, du vent, de la pluie, des orages, des éclairs et du tonnerre, en un mot, le dieu de l'atmosphère et de ses phénomènes multiples, bienfaisants ou malfaisants. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Test.,* 3e édit., p. 447. Les inscriptions cunéiformes le désignent par l'idéogramme [illegible], c'est-à-dire, « dieu des régions célestes ». Elles le louent comme un bienfaiteur des hommes, lorsqu'il envoie la pluie; elles regardent au contraire comme un malheur que Rammân ait empêché les eaux du ciel de tomber. Cf. Schrader, *ibid.* Voir dans J. Ménant, *Collection de Clercq,* t. I, *Cylindres orientaux,* in-f°, Paris, 1888, *Planches,* les nos 124, 153, 169, 188, 204, 207, 211, 217, 233, 249. Sur les bas-reliefs, les cylindres (fig. 227), etc., on le représente armé d'un faisceau d'éclairs et d'une hache. Les orages, avec les éclairs, la foudre et les déluges d'eau qui emportent tout sur leur passage, caracté-

risent sa terrible puissance. Les rois assyriens, dans leurs annales, lorsqu'ils racontent leurs conquêtes rapides, aiment à les comparer aux manifestations redoutables de Rammân. Voir Frd. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch,* aux mots *šagamu et rahamu,* p. 640, 617-618. Il joue un rôle important dans l'histoire du déluge babylonien. La phrase « Puisse Rammân faire briller ses mauvais éclairs sur le pays de tel ou tel » était employée comme une formule de malédiction. Le taureau lui était consacré; c'est pourquoi on trouve parfois des cornes de bœuf sur ses images. Il était aussi honoré comme le dieu des oracles, *bêl biri.* Dans la seconde triade divine, qui se composait habituellement des dieux *Sin, Šamaš* et *Istar,* il apparaît souvent à la place d'Istar. On le regardait comme le fils d'Anu et d'Anatu, et on lui consacrait le mois de *šebat,* qui était le onzième de l'année babylonienne (janvier-février), et le mois des pluies. Son nom entre dans la composition de divers noms propres assyriens,



227. — Cylindre babylonien. Sceau de Ramman-Taiar, fils de Taribum. D'après Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* 1884, t. II, col. 1294.

tels que Rammânidri, Rammânlidari, Rammânnirâri, Rammânbelliduri, etc. Voir Tiele, *Babyl.-assyrische Geschichte,* p. 640; Winckler, *Altoriental. Forschungen,* t. I, p. 564. Les études assyriologiques ont aussi établi que Rammân est identique à Adad ou Hadad de Syrie. Cf. HADAD, t. III, col. 392; Schrader, *Die Keilinschriften und das A. Test.,* 3e édit., p. 343-344. Il est dit dans les annales de Salmanasar II que ce prince, pendant une de ses campagnes, offrit des sacrifices au dieu Rammân à Alep. Cf. Winckler, *loc. cit.,* p. 84. — Sur ces divers points, voir aussi W. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte,* in-8°, Leipzig, 1876-1878, t. I, p. 294-308; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* in-8°, Giessen, 1878, p. 538-539; *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 3e édit., publiée par H. Zimmern et H. Winckler, in-8°, Berlin, 1903, p. 442-451; Sayce, *The God Ramman,* dans *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete,* t. II, 1887, p. 331-332; F. Bæthgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte,* in-8°, Berlin, 1888, p. 75; Hugo Winckler, *Geschichte Babyloniens und Assyriens,* in-8°, Leipzig, 1892, p. 164, 166; du même, *Alttestamentliche Forschungen,* in-8°, t. I, Leipzig, 1893, p. 84-85; H. V. Hilprecht, *Assyriaca, eine Nachlese auf dem Gebiete der Assyriologie,* in-8°, Berlin, 1894, p. 76-78; C. P. Tiele, *Babylonische-assyrische Geschichte,* 2 in-8°, Gotha, 1886-1888, t. II, p. 325-526; A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orient,* in-8°, Leipzig, 1904, p. 39-40, 320-321; W. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens,* in-8°, Giessen, 1905, p. 156-161. L. FILLION.

3. **REMMON** (Septante, *Vaticanus,* Jos., XV, 32 : Ἐρωμώθ; XIX, 7 : Ἐρεμμών; I Par., IV, 32 : Ῥεμνών; Zach., XIV, 10 : Ῥεμμών; *Alexandrinus :* Ῥεμμών partout, excepté Jos., XIX, 7, où on lit Ῥεμμώθ; Vulgate : *Remmon,* excepté Jos., XV, 32, où elle a *Remon*), ville de la tribu de Siméon. — Les transcriptions Ἐρεμμώθ et Ἐρεμμών sont évidemment pour Ἐν-Ῥεμμών. Les Septante, dans ces deux passages de Josué, tiennent ainsi pour une seule localité Ἀΐν et Ῥεμμών distinguées dans le texte hébreu, excepté II Esd., XI, 29, où l'on trouve *'Ên-Rimmôn.* La Vulgate les distingue toujours, ainsi que les Septante, si ce n'est en ces deux endroits. La distinction semble indubitablement établie par le fait que Aïn était une ville lévitique, tandis que Remmon était habitée par la famille de Séméi, de la tribu de Siméon. Cf. Jos., XXI, 16; I Par., IV, 32; AÏN, t. I, col. 315. — Le prophète Zacharie fait allusion, XIV, 10, à cette « Remmon au midi de Jérusalem » qu'il distingue ainsi de Remmon de Benjamin. — Eusèbe mentionne « Ἐρεμβών, très grande ville de Juifs, au XVIe mille d'Éleuthéropolis. » Saint Jérôme ajoute qu'Éremmon est « au midi, dans la Daroma. » *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 190 et 191. Au mot *Remma,* les deux Pères, parlant de la même localité, disent que Ῥεμμοῦς, Remmus (d'après le codex de Leyde Ῥεμμόν, *Remmon*), est un « village de la Daroma. » *Ibid.,* p. 312 et 313. — Les modernes croient reconnaître le nom de Remmon dans celui de la ruine appelée *Umm er-Remâmîn.* Cette ruine est en réalité à 27 kilomètres et demi (= 19 milles romains) au sud de *Beit-Djebrin,* l'ancienne Éleuthéropolis des Grecs et des Romains. Les chiffres de l'*Onomasticon,* souvent approximatifs, n'infirment pas cette identification, confirmée d'ailleurs par l'état des ruines. Elles occupent toute la surface d'une large colline dont l'altitude est, d'après les travaux de la Société anglaise d'exploration de la Palestine, de 482 mètres au-dessus du niveau de la Méditerranée. On y rencontre d'innombrables citernes, silos et chambres souterraines creusées dans le roc. Les pierres des habitations, éparses sur le sol, dépassent souvent les dimensions de l'appareil moyen et sont très régulièrement équarries. Au sommet, on remarque les restes d'une grande construction, divisée en nombreux appartements, dont plusieurs assises sont en place. — Remmon avait fait partie du lot primitif de Juda. Jos., XV, 32. Au retour de la captivité de Babylone, elle fut occupée de nouveau par les Juifs. II Esd., XI, 25, 29. — Cf. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, t. III, p. 193; Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 118; V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 352-354; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 32.

L. HEIDET.

4. **REMMON** (Septante, *Vaticanus :* Ῥεμμωναχά; *Alexandrinus :* Ῥεμμωνάμ), ville de la tribu de Zabulon. Jos., XIX, 13. — Dans leur transcription, les Septante unissent au nom les premières syllabes du mot *ham-Metô'âr* qui suit, dans le texte hébreu. Voir AMTHAR, t. I, col. 527; NOA 2, t. IV, col. 1635. Remmono, I Par., VI, 77, transcrit par les Septante ἡ Ῥεμμών, nom d'une ville de Zabulon assignée aux lévites de la famille de Merari, n'est sans doute qu'une variante de Remmon. Il en est probablement de même de Damna, Jos., XXI, 35, transcrit *Remin* par la version syriaque. Cf. DAMNA, t. II, col. 128 REMMONO, col. 1039. « On appelle Remmon de Zabulon *Rûmmânêh,* » nous assure le rabbin Estôri ha-Parchi, au XIIIe siècle. *Caftor va-Phérach,* édit. Luncz, Jérusalem, 1897-1899, p. 293. J. Schwarz désigne pour Remmon la même localité, qu'il indique à trois quarts de lieue au nord-est de Séphoris, mais dont il altère le nom en l'appelant *Reimûn* et *Rûmein. Tebuoth ha-Arez,* édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 208, 242. Cette

identification a été communément acceptée. — *Rummânéh* est un tout petit village de moins de 70 habitants, tous musulmans, à 4 kilomètres et demi au nord-nord-est de Safûrîéh (Séphoris). Il s'élève sur les dernières pentes, á l'occident, du *Djébél-Tûrân,* sur la limite méridionale de la plaine de *Baṭṭaûf,* en face de *Qânah,* au milieu d'assez belles plantations d'oliviers. De nombreuses citernes antiques perforent la colline. On remarque aussi aux alentours quelques anciennes grottes sépulcrales. Cf. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, t. II, p. 141-143; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1882, t. I, p. 363. L. HEIDET.

5. **REMMON (ROCHER DE)** (hébreu : *Séla' hâ-Rimmôn,* Jos., XX, 45, 47, *Séla' Rimmôn,* sans l'article, Jos., XXI, 13; Septante : ἡ πέτρα τοῦ Ῥεμμών et ἡ πέτρα Ῥεμμών; Vulgate, Jos., XX, 45; *petra cujus vocabulum est Remmon,* 47 et XXI, 7 : *petra Remmon*), montagne rocheuse de Benjamin oú s'enfuirent et restérent quatre mois les six cents Benjamites qui échappérent á l'extermination de leurs fréres, á la bataille de Gabaa. Le même nom, sous la forme *Rammûn,* lui est demeuré jusqu'aujourd'hui. — « Remmon, dit Eusébe, est maintenant un village prés d'Ælia (Jérusalem), au XV[e] milliaire (22 kil. 496 m.), au nord.» *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 315 et 316. Sur la carte mosaïque de Madaba, voir fig. 180, vis-á-vis col. 695, Remmon est désignée par une petite forteresse placée au nord-est de Jérusalem et au sud d' « Éphron ou Éphraïm oú vint le Christ. » La localité indiquée par ces documents est incontestablement la *Rammûn* actuelle, située en effet á 3 kilométres au sud de *Ṭayibéh,* l'ancienne Éphrem, et à 22 ou 23 kilom. au nord-nord-est de Jérusalem. Le récit du livre des Juges, XXI, nous conduit dans la même direction. Attirés dans l'embuscade que leur avait tendue l'armée d'Israël, les Benjamites tombérent en masse sous les coups de leurs adversaires, « á l'orient de Gabaa, » probablement entre *Ḥizméh* et *Djéba'*, lá où se voient les curieux monuments connus sous le nom de *Qobûr bnî Israîn,* « tombes des fils d'Israël », peut-être élevés en souvenir de ce terrible combat. Le corps d'armée laissé pour prendre Gabaa, aprés l'avoir livrée aux flammes et massacré tous ceux qu'elle renfermait, s'avançait du sud-ouest; les Benjamites ne pouvaient retourner en arrière. Il ne leur restait qu'á s'échapper par le désert , c'est-á-dire par l'est et le nord; c'est ce qu'ils firent en gagnant Remmon. Six cents seulement l'atteignirent. — L'identité du « rocher de Remmon » avec l'actuel *Rammûn* est admise de tous. — Rammûn couronne une montagne rocheuse haute de 762 mètres au-dessus du niveau de la Méditerranée. Des vallées profondes l'entourent de toute part, excepté du côté du nord où le rocher sur lequel est bâti le village ne domine que d'une cinquantaine de mètres le large col qui le relie á la colline de *Ṭayibéh.* De nombreuses grottes sont creusées dans le roc, surtout á la partie supérieure de la montagne, peut-être les mêmes que celles où s'abritèrent les échappés de la défaite de Gabaa. La population du village, toute musulmane, est de quatre á cinq cents âmes. Des vergers plantés de figuiers, de grenadiers, d'oliviers et de vignes se développent çá et lá autour de la montagne. — Cf. J. Schwarz, *Tebuoth ha-Arez,* édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 101; E. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Boston, 1841, t. II, p. 113-114; V. Guérin. *Judée,* t. II, p. 352-354; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1882, t. II, p. 292. L. HEIDET.

REMMONO (hébreu : *Rimmônô*; I Chr., VI, 62; Septante : ἡ Ῥεμμών, I Par., VI, 77), ville lévitique de Zabulon. C'est sans doute une variante pour Remmon. Au passage paralléle de Jos., XXI, 35, parmi les villes attribuées á la famille lévitique de Mérari, on trouve dans la Peschito Damna remplacée par *Remîn.* La plupart des interprétes tiennent Damna pour une altération de Remmon ou Remmono. Voir REMMON 2 et DAMNA, t. II, col. 1231. Cf. A. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, p. 735 et 974; I. Schwarz, *Tébuoth ha-Arez,* édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 208, 280; Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 49, 148; Gesenius, *Thesaurus,* p. 1292.

REMMONPHARÈS (hébreu : *Rimmôn-Péréṣ,* á la pause *Pârêṣ,* « grenade brisée » ; Septante : Ῥεμμὼν Φαρές), la quatrième station des Israélites dans le désert, aprés le départ du Sinaï. Num., XXXIII, 19-20. Elle est entre la station de Rethma et celle de Lebna. Le site n'en a pas été retrouvé jusqu'ici par les explorateurs. On peut cependant, semble-il, déterminer d'une manière générale la région où elle peut être cherchée. Elle doit se trouver, croyons-nous, au sud-est du *Djébel eṭ-Ṭamad,* á peu prés á la latitude de l'extrémité septentrionale du golfe de *'Aqâba,* à 30 ou 35 kilométres plus à l'ouest et un peu au sud de la route du *hadjj* égyptien de la Mecque. De *'Aïn Ḥudeirah,* assez sûrement identifiée avec Haséroth la seconde station, jusqu'á cette région il y a environ 70 kilomètres. A mi-distance doit se rencontrer Rethma la troisiéme station. A 35 kilométres au nord du point indiqué, sur le bord de l'*ouâdi-Djérâféh,* M. Aloïs Musil indique une région appelée *el-Beida,* « la Blanche », où l'on trouve de l'eau, et qui pourrait bien correspondre á la station de Lebna, dont la signification est la même, et qui suit Remmonpharés. Cf. Musil, *Karte von Arabia Petrea,* Vienne [1908]. L. HEIDET.

REMORDS (hébreu : *mikšôl lêb,* I Sam., XXV, 31; Septante : βδελυγμός, λύπη ἁμαρτίας; Vulgate : *scrupulus cordis, tristitia delicti*), reproche que la conscience adresse avec persistance á celui qui a commis le mal. Le sens de ce mot est plus précis dans nos langues modernes que dans les langues anciennes. — Le remords se fait sentir immédiatement aprés le premier péché et oblige Adam et Ève á se cacher. Gen., III, 7, 10. Abigaïl prie David de ne pas sévir contre Nabal et sa maison, afin de s'épargner á lui-même le remords et la souffrance du cœur après l'effusion du sang. I Reg., XXV, 31. Au temps d'Esdras, les Israélites sont saisis de remords á la suite de leurs unions avec des femmes étrangères. I Esd., IX, 4. Antiochus IV Épiphane, frappé d'une terrible maladie, a le remords du mal qu'il a fait aux Juifs. II Mach., IX, 13-17. Hérode le tétrarque, meurtrier de saint Jean-Baptiste, est troublé par ce qu'il entend raconter de Jésus-Christ et s'imagine que sa victime est ressuscitée sous ce nom. Matth., XIV, 1, 2; Marc., VI, 14-16; Luc., IX, 7-9. Le remords amène Judas, le traitre, á se pendre. Matth., XXVII, 3. — Parfois, le pécheur arrive á étouffer le remords dans sa conscience. Il dit alors : « J'ai péché et que m'est-il arrivé de fâcheux? » Eccli., V, 4. Il boit l'iniquité comme l'eau, Job., XV, 16, sans qu'elle lui fasse plus d'effet. Néanmoins, il n'y réussit pas toujours. Le faux docteur a la conscience cautérisée, c'est-á-dire marquée d'une cicatrice deshonorante. I Tim., IV, 2. Il est αὐτοκατάκριτος, il se condamne lui-même dans sa conscience. Tit., III, 11. La Vulgate parle du « glaive de la conscience », Prov., XII, 18; le texte hébreu et les Septante ne mentionnent que le glaive en général. L'Ecclésiastique, XIV, 1, proclame heureux l'homme « qui n'a pas été meurtri par le remords de fautes commises. » — Le remords suivra les méchants dans l'autre vie. « Ils se diront les uns aux autres, pleins de regret, et gé-

missant dans le serrement de leur cœur : A quoi nous a servi l'ogueil? » Sap., v, 3, 8. Il est répété en plusieurs passages que le feu et le ver seront le châtiment de l'impie. Is., LXVI, 24; Judith, XVI, 21; Eccli., VII, 19 (17); Marc., IX, 43, 45, 47. Pour beaucoup d'interprètes, le ver désigne métaphoriquement le remords qui ronge l'âme du damné. Tout en admettant cette explication, saint Augustin, *De civ. Dei*, XXI, 9, t. XLI, col. 723, croit que le ver peut aussi se rapporter au supplice corporel. H. LESÊTRE.

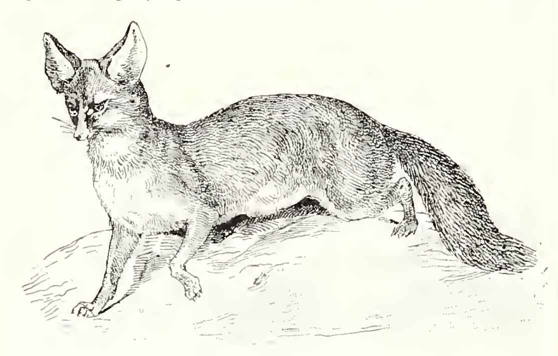
REMPART. Voir MUR DES VILLES, t. IV, col. 1340-1342.

REMPHAM, nom difficile à interpréter, qui, dans notre version latine, apparaît seulement au livre des Actes, VII, 43. Le diacre Étienne, reprochant à ses coreligionnaires les perpétuelles infidélités de leurs ancêtres à l'égard du Seigneur, leur dit, faisant un emprunt à Amos, v, 26 : « Vous avez porté (durant vos pérégrinations à travers le désert de Pharan) le tabernacle de Moloch et l'astre de votre dieu Rempham, figures que vous avez faites. » — Comme d'autres noms propres, ce mot est écrit de bien des manières dans les anciens manuscrits grecs du Nouveau Testament : Ῥεμφάμ, d'après D et la Vulgate; Ῥεμφά, dans le manuscrit 61, l'arménien, Origène et divers manuscrits latins; Ῥεμφάν, dans le syriaque et d'autres manuscrits latins; Ῥομφάν, dans le *Cod. Sinaitic.*, le minuscule 3, etc.; Ῥομφά, dans B et d'autres documents; Ῥαφάν, dans saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 22, édit. Archambault, t. I, 1909, p. 98; Ῥαιφάν ou Ῥεφάν dans C, E, les versions égyptiennes et éthiopiennes. Ῥαιφάν paraît être la leçon la mieux accréditée. Voir Westcott et Hort, *The New Testament in the original Greek*, in-12, t. II, Cambridge, 1882, p. 92 des notes. — Si du texte grec des Actes nous passons à la traduction d'Amos par les Septante, nous rencontrons des variantes analogues : Complute : Ῥεμφά; Q, Ῥεφάν; A et B ont Ῥαιφάν. Or, Ῥαιφάν, dans Amos, v, 26, correspond au mot hébreu כִּיּוּן, *Kîyyûn,* et il n'est guère douteux que, d'une part, la leçon des Septante, et de l'autre, la vocalisation des Massorètes, ne soient fautives. On croit généralement aujourd'hui que Ῥαιφάν est la corruption de Καιφάν, et que l'hébreu doit se prononcer *Kêvân* (כֵּיוָן). — D'après l'opinion la plus généralement admise aujourd'hui, *Kévân* serait le nom d'une divinité chananéenne et araméenne, vraisemblablement Saturne, que les Hébreux auraient autrefois adorée dans le désert, après leur sortie d'Égypte. Voir KION, t. III, col. 1892-1893. L. FILLION.

RENAN Ernest, orientaliste français, né à Tréguier, en Bretagne, le 27 février 1823, mort à Paris le 2 octobre 1892. Il termina ses études classiques à Paris, au petit séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet. En 1842, il étudia la philosophie au séminaire d'Issy-sur-Seine, où la lecture des philosophes allemands, surtout celle de Hegel, commença à ébranler sa foi. Néanmoins, il entra au séminaire de Saint-Sulpice de Paris et il y passa deux ans, 1843-1845: il y étudia l'Écriture Sainte, l'hébreu et le syriaque sous la direction du savant abbé Le Hir, auquel, disait-il volontiers, il devait toutes ses connaissances hébraïques. Il raconte lui-même que sa sœur Henriette exerça sur lui une influence désastreuse durant la crise religieuse qu'il traversait. En 1845, il renonça définitivement à la vocation ecclésiastique. Devenu professeur particulier, il se lia d'une étroite amitié avec Berthelot, qui contribua aussi pour beaucoup à faire tomber les derniers restes de sa foi chrétienne. En 1847, on le nomma professeur au lycée de Versailles. L'année suivante, il publia son premier ouvrage, l'*Histoire des langues sémitiques*, qui établit sa réputation comme orientaliste. Vers la fin de 1849, il fut chargé d'une mission scientifique en Italie, où il passa huit mois. Un peu plus tard, en 1851, il fut attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, et il conserva cette fonction environ dix ans. En 1860-1861, on lui confia une mission archéologique en Phénicie; puis, à son retour, 1862, on le nomma professeur d'hébreu, de chaldéen, et de syriaque au Collège de France. Sa première leçon, dans laquelle il osa dire que N.-S. Jésus-Christ était seulement « un homme incomparable, » suscita de violentes manifestations; le cours fut alors suspendu, et supprimé définitivement deux ans plus tard, le 11 juin 1864. Un an auparavant, 23 juin 1863, E. Renan avait publié sa *Vie de Jésus*, qui souleva dans toute l'Europe une si légitime indignation; c'était le premier volume de l'ouvrage *Histoire des origines du christianisme*, dont il avait depuis longtemps conçu le plan. En 1864-1865, il fit un nouveau voyage en Orient, pour visiter les lieux où avait vécu saint Paul. En 1870, le gouvernement de la République le réintégra dans sa chaire d'hébreu. Il fut élu membre de l'Académie française en 1879; enfin, en 1884, il devint administrateur du Collège de France. — Ceux de ses ouvrages qui se rattachent à la Bible sont les suivants : *Histoire des langues sémitiques*, in-8°, Paris, 1848; *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, in-8°, Paris, 1855 (c'est au fond le même ouvrage, plus développé); *Le livre de Job, traduit de l'hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du poème*, in-8°, Paris, 1859, 3e édit., 1865; *Le Cantique des cantiques, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème*, in-8°, Paris, 1860, 3e édit., 1870; *Vie de Jésus*, in-8°, Paris, 1863; *Mission de Phénicie*, in-4°, avec un atlas in-f°, Paris, 1864-1874; *Les apôtres*, in-8°, Paris, 1866; *Saint Paul et sa mission*, in-8°, Paris, 1869; *L'Antechrist*, in-8°, Paris, 1871; *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne*, in-8°, Paris, 1877; *L'Église chrétienne*, in-8°, Paris, 1879; *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, in-8°, Paris, 1881 (cet ouvrage forme le septième et dernier volume des *Origines du christianisme*); *L'Ecclésiaste, traduit de l'hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du livre*, in-8°, Paris, 1882; *Histoire du peuple d'Israël*, 5 in-8°, Paris, 1894 (les deux derniers volumes ont été publiés après la mort de l'auteur). A signaler encore de nombreux articles publiés dans plusieurs recueils périodiques, surtout dans la *Revue des deux mondes* et le *Journal des débats*, et réunis partiellement en volume sous le titre d'*Études d'histoire religieuse*, in-8°, Paris, 1857; 7e édit., 1864. C'est E. Renan qui conçut, dès l'année 1868, l'idée et le plan du *Corpus inscriptionum semiticarum*, dont la publication commença en 1881, et auquel il collabora avec intérêt. — On s'est demandé si Renan n'était pas « un dilettante supérieur, se plaisant à jouer avec tout. » Ch. de Mazade, dans la *Revue des deux mondes*, t. CXIII, 1892, p. 946. Il doit principalement sa réputation scandaleuse à la *Vie de Jésus*, et c'est d'après cet écrit blasphématoire qu'il a été surtout jugé. Voir dans A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, 1906, p. 404-418, la liste de quatre-vingt-cinq ouvrages ou brochures, presque tous en français, provoqués par ce livre. Les critiques d'Allemagne, protestants ou rationalistes, n'ont pas été les moins sévères pour l'auteur, voyant dans sa *Vie de Jésus*, et aussi dans ses ouvrages subséquents, des œuvres en grande partie d'imagination. — Voir en particulier : Ch. E. Luthardt, *Les historiens modernes de la Vie de Jésus, Conférences sur les écrits de Strauss, Renan et Schenkel*, trad. franç., Paris, broch. in-8°, s. d., p. 34-54; K. von Hase, *Geschichte Jesu nach akademischen Vorlesungen*, 2e édit., in-8°, Leipzig, 1891, p. 189-194; B. Labanca, *La vita di Gesù di Ernesto*

Renan in Italia, in-8°, Rome, 1900; A. M. Fairbairn, *The place of Christ in modern theology,* in-8°, 10e édit., Londres, 1902, p. 278-279; H. Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert,* in-12, Tubingue, 1903, p. 68-83; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., in-12, t. II, Paris, 1901, p. 627-634; A. Schweitzer, *von Reimarus zu Wrede,* in-8°, Tubingue, 1906, p. 179-191. — Sur l'homme et le critique libre-penseur, voir aussi, en divers sens : Pons, *Ernest Renan et l'origine du christianisme,* Paris, 1882; l'abbé Cognat, dans le *Correspondant,* nos des 10 mai, 10 juin, 10 juillet, 25 déc. 1882, des 25 janv., 10 mars et 10 juillet 1883, du 25 août 1884; E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse,* in-8°, Paris, 1883; F. Vigouroux, *La Bible et la Critique, Réponse aux Souvenirs d'enfance et de jeunesse de M. Renan,* in-8°, Paris, 1883; les *Études religieuses et philosophiques* des Pères jésuites, 1889, t. XLVIII, p. 209-229; 1892, t. LVII, p. 422-438; E. Renan, *Feuilles détachées faisant suite aux Souvenirs d'enfance et de jeunesse,* in-8°, Paris, 1892; Duff, *Ernest Renan, In memoriam,* in-8°, Londres, 1893; R. Allier, *La philosophie d'Ernest Renan,* in-12, Paris, 1895; *Lettres intimes d'Ernest Renan et Henriette Renan,* in-8°, Paris, 1896; Mme J. Darmesteter, *Vie d'Ernest Renan,* in-12, Paris, 1898; E. Renan et M. Berthelot, *Correspondance, 1847-1892,* in-8°, Paris, 1898; E. Faguet, *Ernest Renan,* dans la *Revue de Paris,* juillet-août 1898, p. 85-134; Ch. Denis, *La critique irréligieuse de Renan : les précurseurs, la Vie de Jésus, les adversaires, les résultats,* in-18, Paris, 1898; Ed. Platzhoff, *Ernest Renan,* 1 vol. in-8°, Dresde, 1900.
L. FILLION.

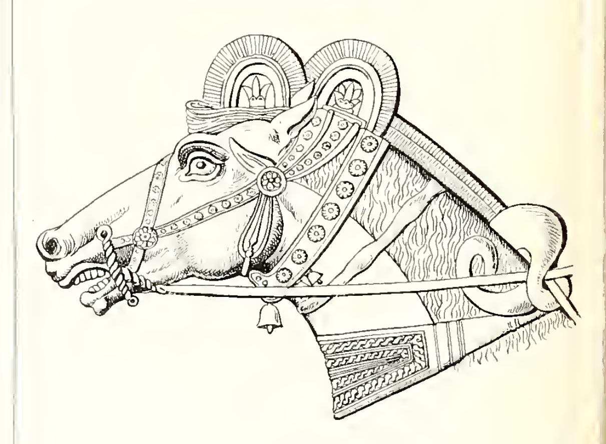
RENARD (hébreu : *šû'âl;* Septante : ἀλώπηξ; Vulgate : *vulpes*), quadrupède de la famille des canidés,



228. — Le renard.

qui se distingue du chien par une tête plus large, un museau pointu, une queue longue et touffue, et surtout des prunelles fendues verticalement, ce qui décèle chez l'animal des habitudes nocturnes (fig. 228). Le renard, moins grand que le loup, a un pelage fauve, semé de poils blancs avec quelques taches noires; le museau est roux, le devant du cou, le ventre et le dedans des cuisses blancs. Le renard se nourrit d'animaux plus petits, poules, perdrix, lièvres, lapins, et aussi d'œufs, de miel, de raisin, de baies de genévriers, etc. Pour s'emparer de sa proie, il n'est pas de ruse dont il ne se serve. Il ne chasse que la nuit, et alors fait entendre un cri nommé glapissement. Il habite des terriers creusés aux endroits propices pour la chasse, comme l'entrée des bois, le voisinage des fermes, etc. La femelle met bas sept ou huit petits. L'animal exhale une odeur très forte. — Le renard est commun en Syrie, où il habite surtout dans les ruines. Au sud et au centre de la Palestine, c'est le renard égyptien, *vulpes niloticus,* un peu plus petit que le nôtre, grisâtre en dessous et plus fauve en dessus. Au nord, c'est le renard syrien, *vulpes flavescens* ou *canis syriacus,* plus grand et plus fort. Les gens du pays confondent les deux espèces sous le nom de *thaleeb,* tandis qu'ils désignent le chacal par celui de *dheeb.* Les renards égyptiens qui habitent les cavernes voisines de Mar-Saba, viennent manger au couvent la nourriture que les moines leur préparent. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 399. — Le mot hébreu *šû'âl* désigne aussi le chacal, *canis aureus,* qui est également un canidé, tenant le milieu entre le loup et le renard. Voir CHACAL, t. II, col. 474-478. Dans les quelques passages où le *šû'âl* est nommé, le contexte indique s'il s'agit du chacal ou du renard, car les mœurs des deux espèces d'animaux ne sont pas identiques. Le renard est un peu omnivore, il est très rusé et surtout il chasse toujours seul; le chacal est carnivore et va par bandes à la recherche de sa proie. Dans le Cantique, II, 15, il est parlé des vignes en fleur au retour du printemps et des petits renards qui ravagent ces vignes; ils ne mangent pas les raisins, qu'ils aiment beaucoup, mais qui ne paraissent pas encore; ils se contentent de tout ravager en prenant leurs ébats à travers la vigne. — Ézéchiel, XIII, 4, compare les faux prophètes à des renards dans des ruines. Ces prophètes se croient très rusés, mais l'événement montrera qu'ils se sont trompés; par leurs faux oracles, ils contribuent au malheur de leur peuple, comme le renard qui accélère la chute des ruines au milieu desquelles il creuse son terrier. — Quand les Juifs se mettent à restaurer les murailles de Jérusalem, Tobie, l'Ammonite, se moque d'eux en disant : « Qu'un renard s'élance, il renversera leur muraille de pierre! » II Esd., IV, 3. En s'élançant, un renard pouvait dégrader plus ou moins ces murs de pierres sèches dont on entourait les vignes; les murailles de Jérusalem étaient autrement solides, et c'est là ce qui exaspérait les ennemis des Juifs. — Notre-Seigneur dit que les renards ont leurs tanières et les oiseaux du ciel leur nid, alors que le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. Matth., VIII, 20; Luc., IX, 58. — Averti qu'Hérode Antipas veut le mettre à mort, le Sauveur le traite de renard et déclare qu'il continuera son ministère jusqu'au temps fixé. Luc., XIII, 32. Hérode, le meurtrier de saint Jean-Baptiste, méritait cette appellation par son astuce, sa lâcheté et sa cruauté.
H. LESÊTRE.

RÊNES (Septante : ἡνίαι; Vulgate : *habenæ*), cordes ou courroies rattachées au mors des chevaux et servant



229. — Rênes d'un cheval assyrien.
D'après un bas-relief. Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. V, p. 55.

à les diriger (fig. 229). — Il n'en est point question dans le texte hébreu. D'après la Vulgate, on lava dans

l'étang de Samarie les rênes ensanglantées du char d'Achab. Dans l'hébreu et les Septante, il est seulement dit que « les courtisanes se baignèrent » dans cet étang où l'on avait lavé le char royal. III Reg., XXII, 38. — Nahum, II, 3, parlant de l'armée qui s'avance contre Ninive, dit que « l'acier des chars étincelle. » D'après les Septante, « les rênes de leurs chars seront en désordre, » et d'après la Vulgate, « les rênes de son char sont de feu. » — Voir HARNAIS, t. III, col. 431.

H. LESÊTRE.

RENONCEMENT (hébreu : *'âzab*, « laisser »; Septante : καταλείπω, ἀφίημι, Vulgate : *relinquo*), abandon volontaire, pour un motif supérieur, des personnes ou des choses auxquelles on tient le plus. — Parfois, le motif est purement humain. Ainsi l'homme abandonne son père et sa mère pour s'attacher à son épouse. Gen., II, 24; Marc., X, 7; Eph., V, 31. Ruth renonce à son peuple pour suivre Noémi. Ruth, I, 16. Élisée quitte tout pour suivre Élie. III Reg., XIX, 20-21. — Mais le renoncement le plus parfait est celui que l'on s'impose pour obéir à Dieu et le servir. Abraham renonce à son pays, à sa famille et à la maison de son père pour obéir à l'ordre divin. Gen., XII, 1. Moïse renonce au titre de fils de la fille du pharaon, préférant l'opprobre du Christ à tous les trésors de l'Égypte. Heb., XI, 24-26; Exod., II, 15. Il est dit du Lévite qu'il n'a pas vu son père et sa mère, qu'il n'a pas reconnu ses frères et qu'il ne sait rien de ses enfants, Deut., XXXIII, 9, parce que, pour venger l'honneur du Seigneur après l'adoration du veau d'or, la tribu de Lévi n'a pas craint de frapper les coupables, sans égard pour les liens de parenté ou d'amitié. Exod., XXXII, 27-29. — Dans le Nouveau Testament, le renoncement devient une des conditions nécessaires à la perfection. Luc., XIV, 33 (ἀποτάσσω, *renuntio*). Pour suivre Notre-Seigneur, les Apôtres renoncent à tout : Pierre et André quittent leurs filets, Matth., IV, 20; Marc., I, 18, Jacques et Jean abandonnent leurs filets et leur père, Matth., IV, 22; Marc., I, 20; Luc., V, 11, le publicain Matthieu laisse là son comptoir. Matth., IX, 9; Marc., II, 14; Luc., V, 28. Plus tard, saint Pierre rappelle, au nom de tous, qu'ils ont tout quitté, et il demande quelle sera leur récompense. Le Sauveur répond que ceux qui, par amour pour lui et à cause de l'Évangile, ont tout quitté, maison, frères, sœurs, père, mère, épouse, enfants, champs, auront le centuple en ce monde même et ensuite la vie éternelle. Matth., XIX, 27-29; Marc., X, 28-30; Luc., XVIII, 28-30. Pour aller avec le divin Maître, il faut renoncer à soi-même, prendre sa croix et le suivre. La première conséquence de ce renoncement (ἀπαρνήσασθαι, ἀρνήσασθαι, *abnegare*), consiste à ne pas tenir à sa vie plus qu'à tout, car la sacrifier pour Dieu et pour l'Évangile, c'est la sauver, tandis que vouloir la sauver à tout prix serait la perdre. Matth., XVI, 24-25; Marc., VIII, 34-35; Luc., IX, 23-24; Joa., XII, 25. Il faut encore être prêt à abandonner tout ce qui peut être une occasion de péché, fût-ce l'œil, le pied ou la main, c'est-à-dire ce à quoi on tient le plus intimement. Matth., V, 29-30; XVIII, 8; Marc., IX, 46-48. De plus, chez celui qui se renonce pour suivre Jésus, l'amour du divin Maître doit surpasser l'amour du père, de la mère, de l'épouse, des frères et des sœurs. Luc., XIV, 26-27. Enfin, on ne peut à la fois servir Dieu et l'argent. Matth., VI, 24; Luc., XVI, 13. Sous la loi nouvelle, bien plus encore que sous l'ancienne, il est nécessaire de ne pas attacher son cœur aux richesses Ps. LXII (LXI), 11. Le renoncement aux biens de ce monde doit devenir effectif pour quiconque veut atteindre la perfection évangélique. Matth., VIII, 19-20; XIX, 21; Marc., X, 21; Luc., IX, 57-62; XVIII, 22. — Saint Paul prêche le renoncement à ses fidèles et veut qu'ils usent de toutes les choses de ce monde comme n'en usant pas, c'est-à-dire avec un complet détachement. I Cor., VII, 29-31. Lui-même a renoncé à tous les avantages temporels qui résultent de son passé, pour se donner totalement au Christ. Phil., III, 4-9.

H. LESÊTRE.

REPAS (grec : ἄριστον, δεῖπνον; Vulgate : *prandium, cœna*), acte par lequel l'homme pourvoit à son alimentation.

1° *Heure des repas.* — L'hébreu n'a pas de substantif pour désigner le repas; il emploie habituellement le verbe *'âkal*, « manger », qui, par lui-même, ne donne aucune indication sur le temps ou sur la manière. Il nomme un repas de fête qui consistait surtout à boire, *mištéh*, littéralement *compotatio*. Dans le Nouveau Testament, on trouve joints ensemble deux noms de repas, ἄριστον ἢ δεῖπνον, *prandium aut cœnam*. Luc., XIV, 12. Chez les Grecs, comme chez les Latins, le premier de ces deux termes se rapportait au repas qui se fait vers le milieu du jour; le second désignait le repas de l'après-midi ou du soir. Le repas du milieu du jour est mentionné plusieurs fois, Gen., XVIII, 1, 8; Ruth., II, 14; III Reg., XX, 16; Matth., XXII, 4; Luc., XI, 38; XIV, 12, etc. Cf. Josèphe, *Vita*, 54; il est également question de celui du soir, Gen., XIX, 1, 3; Ruth, III, 7; Matth., XXIII, 6; Marc., VI, 21; Luc., XIV, 16; Joa., XII, 2; XIII, 2, 4; XXI, 20. Sous ce rapport, les Juifs suivaient à peu près l'usage du monde grec et prenaient deux repas principaux qui, selon les circonstances, avaient plus ou moins d'importance. On voit en effet qu'ils invitaient aussi bien à l'un qu'à l'autre. Luc., XIV, 12. Le repas que Notre-Seigneur ressuscité prépara à ses Apôtres au bord du lac, Luc., XXI, 9-13, n'est pas l'indice d'un déjeuner habituellement pris dès le matin. Il était très naturel que des hommes qui avaient travaillé toute la nuit prissent quelque chose dès la première heure. Il se trouva aussi un jour que Notre-Seigneur eut faim le matin et s'approcha d'un figuier pour y chercher un fruit. Matth., XXI, 18, 19. Mais, en général, « l'Oriental mange peu avant le milieu du jour; les nomades, les travailleurs, ne prennent le matin qu'un morceau de galette, et s'en passent pour un rien. Dans les villes et ailleurs, l'usage est de ne prendre avant midi qu'une petite tasse de café noir sans pain, tasse si petite qu'elle peut servir de coquetier; elle ne tient que 25 à 30 grammes. Même au collège les enfants sont assez indifférents au déjeuner du matin. Il semble qu'autrefois les Juifs étaient encore plus sobres avant midi. Ne lisons-nous pas dans l'Ecclésiaste, X, 16 : Malheur au pays dont les princes mangent le matin! Du reste, chez les Juifs, ne rien prendre avant midi n'était pas jeûner. » Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 274. Voir JEÛNE, t. III, col. 1531. D'une remarque de saint Pierre, Act., II, 15, il résulte même qu'un Juif ne se serait pas permis de se restaurer avant la troisième heure ou neuf heures, moment où l'on offrait le sacrifice perpétuel dans le Temple. — Sur les repas plus solennels, voir FESTIN, t. II, col. 2212.

2° *Manière de les prendre.* — Avant le repas, on commençait par prendre toutes les précautions réclamées par les lois de pureté, et invariablement on se lavait les mains. Voir LAVER (SE) LES MAINS, t. IV, col. 136. — La prière précédait et terminait tous les repas. Elle était récitée par le chef de la famille, à condition qu'on fût au moins trois, autrement chacun la disait pour son compte. Tous y étaient obligés, même les femmes, les esclaves et les enfants. *Berachoth*, III, 3, 4. Cette obligation découlait d'un texte de la Loi. Deut., VIII, 10. Le Sauveur et les Apôtres ne manquaient pas de se conformer à un usage si justifié. Matth., XIV, 19; XV, 36; Luc., IX, 16; Joa., VI, 11; Act., XXVII, 35; Rom., XIV, 6; I Tim., IV, 3-5. Les docteurs, vers l'époque de Notre-Seigneur, avaient réglé minutieusement ce qui

concernait ces prières. Elles variaient d'ailleurs selon l'importance des repas. Brèves dans les repas ordinaires, elles s'étendaient davantage pour les repas du sabbat et de la veille des fêtes, et se compliquaient de chants et de Psaumes pour le festin pascal. Voir Cène, t. II, col. 413-415. On disait pour le pain : « Sois loué, ô Seigneur notre Dieu, roi de l'univers, qui fais sortir le pain de la terre; » pour le vin : « Sois loué, ô Seigneur notre Dieu, roi de l'univers, qui as créé le fruit de la vigne. » D'autres fois : « Sois loué, o Éternel, roi de l'univers, qui nourris le monde entier par ta bonté, en toute grâce et miséricorde. Il donne le pain á toute chair — car sa miséricorde est éternelle. » Ou encore : « Nous te remercions, ô Éternel, notre Dieu, de ce que tu as donné á nos péres un pays spacieux, exquis et magnifique (cf. Deut., VIII, 10); de ce que, ô Éternel, notre Dieu, tu nous a conduits hors de l'Égypte et délivrés de la maison d'esclavage; pour ton alliance que tu as marquée dans notre chair, pour ta Loi que tu nous as enseignée, pour tes commandements que tu nous a intimés, pour la vie que tu nous as donnée par ta grâce et ta miséricorde. » Les docteurs prescrivaient même des prières spéciales pour chaque espèce d'aliments. La prière était obligatoire, même si l'on ne mangeait que la valeur d'un œuf ou d'une olive. Celui qui l'avait oubliée, avait á la reprendre ensuite, au moins tant que les aliments demeuraient dans son estomac. *Berachoth*, VI, 5, 7, 8; VII, 2; VIII, 7. Une allusion faite par Notre-Seigneur, Marc., XII, 40; Luc., XX, 47, donne á penser que certains docteurs allongeaient démesurément les prières, quand ils prenaient place á la table des veuves aux dépens desquelles ils entendaient vivre. — Dans les anciens temps on s'asseyait pour prendre le repas. Gen., XXVII, 19; Jud., XIX, 6; I Reg., XX, 5, 24. Voir un repas égyptien, Festin, t. II, fig. 649, col. 2213; assyrien, fig. 650, col. 2215. Plus tard, on suivit la mode introduite en Palestine de manger étendus sur des divans. Am., VI, 4. Voir Couronne, t. II, fig. 393, col. 1083; Architriclinus, t. I, fig. 248, col. 935; Lit, t. IV, fig. 97 et 99, col. 290, 291. Il va de soi que cet usage n'était suivi que dans les maisons oú l'on jouissait d'une certaine aisance. — Les mets étaient ordinairement servis sur une table. I Reg., XX, 29; II Reg., IX, 7, 11; III Reg., X, 5; Luc., XXII, 21. Voir Table. — Sur la nature des mets habituels, voir Nourriture, t. IV, col. 1700. La viande, coupée en morceaux, était apportée sur un plat. Marc., XIV, 20; Luc., XI, 39. Voir Plat. col. 460. Chaque convive en recevait un morceau du chef de la famille, I Reg., I, 4; le pain, très plat et flexible, voir Pain, t. IV, col. 1951, lui servait d'assiette, et au besoin de cuiller pour puiser de la sauce contenue dans un unique plat creux, au service de tous les assistants. Les fourchettes, couteaux et autres ustensiles étaient totalement inconnus et d'ailleurs considérés comme inutiles; les doigts suffisaient á tout. Ainsi s'explique la rigueur de la loi qui obligeait á les laver avant le repas. Ces coutumes sont encore en vigueur chez les Arabes de Palestine. Cf. de la Roque, *Voyage dans la Palestine*, Amsterdam, 1718, p. 202-206; Plerotti, *La Palestine actuelle dans ses rapports avec l'ancienne*, Paris, 1865, p. 224-227; Julien, *L'Égypte*, p. 273, 274. L'eau et le vin étaient les boissons ordinaires. Voir Coupe, t. II, col. 1074; Vin. — La prière terminait le repas comme elle l'avait commencé.

3° *Remarques diverses.* — On cessait toute occupation quand venait l'heure du repas. Dan., XIII, 13. Tobie, II, 3; XII, 12, ne craignait pas cependant d'interrompre son repas pour aller ensevelir les morts. Parfois Notre-Seigneur et ses Apôtres, accablés par la foule qui envahissait leur maison, ne pouvaient méme pas prendre leur repas. Marc., III, 20. — Certaines régles de convenance devaient être observées pendant les repas. L'Ecclésiastique, XXXI, 12-22, les formule ainsi :

As-tu pris place à une table bien servie,
N'ouvre pas la bouche devant elle,
Et ne dis pas : Voici bien des mets!
N'oublie pas que l'œil cupide est chose mauvaise...
Où il regarde, n'étends pas la main,
Et ne te heurte pas avec lui dans le plat.
Juge des désirs du prochain d'après les tiens,
Et, en tout, agis avec réflexion.
Comme il sied à un homme, mange de ce qui est devant toi,
Ne mâche pas avec bruit, pour ne pas causer de dégoût,
Cesse le premier, par bonne éducation,
Ne te montre pas insatiable, de peur de scandaliser.
Si tu es assis en nombreuse compagnie,
N'étends pas la main avant les autres...
Les insomnies, les vomissements pénibles
Et la colique sont pour l'homme intempérant.
Si l'excès du manger t'incommode,
Léve-toi, promène-toi au large, et tu seras soulagé.

A la place de ce dernier conseil, la Vulgate en donne un autre, *evome*, qui pourrait faire allusion á une précaution hygiénique, mais nullement á l'excés auquel se livraient les Romains, par un raffinement de gourmandise. En grec, il y a le mot μεσοπωρῶν, qui devrait venir régulièrement de μέσον, « milieu », et ὀπώρα, « arriére-saison », mais alors n'aurait aucun sens. On lui assigne une signification plus acceptable en le rattachant au verbe πορεύω, « marcher ». D'ailleurs ce composé n'est pas classique. La recommandation de manger de ce qui est devant soi, comme il sied à un homme, est encore obéie. En Orient, « chacun se sert avec les doigts et prend directement dans le plat commun le morceau qu'il porte à sa bouche. Pourtant tout se fait avec une certaine convenance. On ne prend que devant soi sans jamais attaquer la région du plat qui fait face au voisin. » Jullien, *L'Égypte*, p. 273.

4° *Différentes sortes de repas.* — 1. Un repas de famille terminait ordinairement la cérémonie de la circoncision. Voir Circoncision, t. II, col. 777. — 2. Celui qui faisait offrir un sacrifice pacifique devait abandonner aux prêtres la cuisse droite, la poitrine et une épaule de la victime. Lev., VII, 32-35. Le reste lui servait à faire un repas, le jour même aprés un sacrifice pacifique, le jour même et le lendemain, après un sacrifice votif ou volontaire. Il était absolument défendu de retarder ce repas jusqu'au troisiéme jour, ou d'y prendre part sans être en état de pureté. Lev., VII, 15-20. — 3. D'autres repas suivaient la présentation des dîmes. Comme les précédents, ils devaient avoir lieu prés du sanctuaire, par conséquent à Jérusalem après la construction du Temple. Deut., XII, 6, 7. Ceux qui demeuraient trop loin pour apporter leurs dîmes en nature les vendaient sur place, apportaient le prix á Jérusalem et y faisaient des repas sacrés auxquels ils invitaient les lévites de leur voisinage. Deut., XIV, 24-27. — 4. Chaque troisième année, avec le produit d'une autre dîme, on offrait des repas aux lévites, á l'étranger, á l'orphelin et à la veuve, mais dans la localité même. Deut., XIV, 28, 29. Voir Dîme, t. II, col. 1434, 1435. — 5. Sur le repas de la Pâque, voir Pâque, t. IV, col. 2096. — 6. Jérémie parle de repas funèbres en souvenir des morts. Il dit de ses compatriotes voués au châtiment.

On ne leur rompra point le pain du deuil
Pour les consoler au sujet des morts,
Et on ne leur offrira pas la coupe de consolation
Pour un père et pour une mère. Jer., XVI, 7.

Ézéchiel, XXIV, 17, et Osée, IX, 4, font aussi allusion au pain de deuil. Le vieux Tobie recommande á son fils de faire servir son pain et son vin á la sépulture des justes, Tob., IV, 18, c'est-à-dire à des repas funèbres dans lesquels on célébrait la mémoire des justes après

les avoir inhumés. Dans les anciens temps, on faisai même porter des provisions dans la maison du défunt, en vue du repas qui devait s'y donner. Deut., XXVI, 14. Il ne saurait être question, dans aucun de ces textes, d'aliments offerts aux morts, selon la coutume des peuples idolâtres. Une pareille idée est absolument étrangère aux Israélites et aussi opposée que possible à l'esprit de leur législation. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 332-334.

H. LESÊTRE.

REPENTIR. Voir PÉNITENCE, II, col. 39.

REPHAÏM. Voir RAPHAÏM, col. 976.

REPOS (hébreu : *demî, mennûḥâh, margôʿa, noaḥ, naḥaṭ, šéqêt;* Septante : ἀνάπαυσις, ἀνάπαυμα, κατάπαυσις, ἡσυχία, ἄνεσις; Vulgate : *quies, requies, otium, refrigerium*), cessation du travail, de l'activité, de l'inquiétude, de tout ce qui agite l'homme physiquement ou moralement. — Dans la Sainte Écriture, le repos désigne les différents états suivants :

1° *La cessation de l'activité.* — Dieu se repose le septième jour et il veut que le septième jour de la semaine soit consacré au repos. Gen., II, 2; Exod., XVI, 23; XX, 11; XXXI, 15; XXXV, 2; Lev., XXIII, 3, 39; Deut., V, 14, etc. Voir SABBAT. On demande à Dieu de ne pas se reposer, c'est-à-dire d'intervenir, quand les ennemis menacent. Ps. LXXXIII (LXXXII), 2. Isaïe, LXII, 6, 7, dit dans le même ordre d'idées : « O vous qui faites souvenir Jéhovah, ne prenez point de repos et ne lui laissez point de repos, jusqu'à ce qu'il rétablisse Jérusalem. » — Saint Paul n'a pas eu de repos qu'il n'ait exécuté ce qu'il voulait. II Cor., II, 13; VII, 5. Les pieds de la courtisane ne peuvent tenir en repos dans sa maison, Prov., VII, 11, et le méchant est comme une mer agitée qui ne peut trouver le repos. Is., LVII, 20. — Jérémie, XLVII, 6, demande quand l'épée de Jéhovah sera au repos. Quand les Israélites infidèles seront déportés à l'étranger, leur terre de Chanaan aura le repos, c'est-à-dire ne sera plus cultivée et ne travaillera plus à produire les moissons. Lev., XXVI, 34, 35.

2° *La tranquillité.* — On est en repos quand on ne redoute pas les ennemis et qu'on n'a pas à faire la guerre. Exod., XXXIII, 14; Jos., XI, 23; Jud., III, 11, 30; V, 32; VIII, 28; XV, 7; XX, 28; II Reg., VII, 1; III Reg., V, 4; VIII, 56; XXII, 6; I Par., XXII, 9, 18; XXXIII, 25; II Par., XVIII, 5, 14; XXXII, 22, etc. Issachar « voit que le repos est bon. » Gen., XLIX, 15. Voir ISSACHAR, t. III, col. 1010. Les Israélites ont dû, par l'effort de la conquête, s'assurer le repos en Chanaan. Deut., III, 20; XII, 9; XXV, 19; Jos., I, 13, 15. Devenus infidèles, ils n'auront pas de repos au milieu des nations. Deut., XXVIII, 65. Le Seigneur avait promis le repos à son peuple s'il était fidèle. Is., XXVIII, 12. Mais le pays lui-même ne sera pas un lieu de repos pour les riches à cause du châtiment menaçant. Mich., II, 10. Ces dernières prophéties se sont réalisées. Lam., I, 3; V, 5. A l'époque messianique, Jéhovah mettra Israël en repos. Jer., XXXI, 2. Pour les damnés, il n'y aura de repos ni jour ni nuit. Apoc., XIV, 11. — Mieux vaut une main pleine de repos que deux remplies de labeur et d'agitation inutile. Eccl., IV, 6. Le repos et la confiance font la force, Is., XXX, 15, mais le repos est le fruit de la justice. Is., XXXII, 17. Pour le garder, il faut fuir les insensés, Eccli., XXII, 16, et les mauvaises langues. Eccli., XXVIII, 20. Un peu de travail pour acquérir la sagesse procure ensuite un grand repos. Eccli., LI, 35. Quand le mort repose, il faut laisser reposer sa mémoire. Eccli., XXXVIII, 24. Les anges parcourent la terre pour voir si elle est en repos. Zach., I, 11. Voir PAIX, t. IV, col. 1960.

3° *Le délassement* après la fatigue ou l'épreuve. — Is., XIV, 3; Eccli., XXXVIII, 14. On se repose sous un tarbre. Gen., XVIII, 4. Notre-Seigneur invite ses Apôtre à se reposer dans la solitude, Marc., VI, 31, et, à Gethsémani, à se reposer en dormant. Matth., XXVI, 45; Marc., XIV, 41. Cf. Is., LVII, 2. La douleur ne permet pas le repos. Is., XLV, 3. Saint Paul assure qu'un jour Dieu donnera le repos aux affligés. II Thess., I, 7. Le démon, chassé d'un homme, cherche en vain du repos. Matth., XII, 43; Luc., XI, 24. Au ciel, les justes se reposeront après leurs travaux. Apoc., XIV, 13.

4° *La jouissance.* — Comblé de biens par Jéhovah, le juste retourne à son repos. Ps. CXVI (CXIV), 7. Le riche a accumulé ses richesses;

Il peut dire : « J'ai trouvé le repos
Et maintenant je veux manger mon bien. »
Mais il ne sait pas que le temps a marché,
Il va laisser ses biens à d'autres et mourir. Eccli., XI, 17.

La même leçon est donnée par Notre-Seigneur au riche qui dit à son âme : « Repose-toi, mange, bois, fais bonne chère. » Luc., XII, 19.

5° *Le tombeau.* — L'avorton a plus de repos que l'homme vivant. Eccle., VI, 5. Le repos est assuré a celui qui est au sépulcre. Job, III, 13, 17; Eccli., XXII, 11; Ps. XVI (XV), 9; Act., II, 26. Mieux vaut l'éternel repos qu'une souffrance continuelle, Eccli, XXX, 17, « si du moins dans la poussière on trouve du repos. » Job, XVII, 16.

6° *Le séjour*, c'est-à-dire le lieu de repos. — Le pays de Chanaan est le repos assigné par Dieu à son peuple. Deut., XII, 10; XXVIII, 65; Jos., XXII, 4. Cf. Is., XXVIII, 12. Le Seigneur avait juré aux Israélites rebelles qu'ils n'entreraient pas dans son repos. Ps. XCV (XCIV), 11; Heb., III, 11, 18. La Terre Promise était la figure du repos que Dieu destine à ses serviteurs. Heb., IV, 1-11. — Pour l'épouse, le repos est la maison de l'époux. Ruth, I, 9. — Jéhovah repose entre les épaules de Benjamin, c'est-à-dire le protège spécialement. Deut., XXXIII, 12. Son repos, c'est-à-dire sa résidence marquée par la présence de l'Arche, est à Jérusalem. II Par., VI, 41; Ps. CXXXII (CXXXI), 5, 14; Is., XXV, 10; Eccli., XXXVI, 15. Cependant, dans la nouvelle Jérusalem, Dieu n'aura que faire d'un pareil lieu de repos. Is., LXVI, 1. La sagesse a cherché parmi toutes les nations un lieu de repos, et le Créateur l'a fait habiter en Jacob. Eccli., XXIV, 11, 12.

7° *L'influence.* — L'esprit qui repose sur quelqu'un exerce sur lui son action. Num., XI, 25, 26; IV Reg., II, 15; Is., XI, 2; I Pet., IV, 14. La paix qui repose sur une maison lui assure la tranquillité et le bonheur. Luc., X, 6.

8° *La paix intérieure.* — Quand on cherche la voie du salut, c'est-à-dire du bien, et qu'on la suit, on a le repos dans l'âme. Jer., VI, 16. Notre-Seigneur promet à ceux qui reçoivent ses leçons le repos de leurs âmes. Matth., XI, 29.

H. LESÊTRE.

RÉPROBATION (hébreu : *mâʾas,* « rejeter »; grec : ἀθέτησις; Vulgate : *reprobatio*), rejet de ce dont on ne veut plus. — Saül est réprouvé, rejeté par Dieu avec toute sa race, à cause de son infidélité. I Reg., XIII, 13-14; XV, 23; XVI, 1. — Dieu réprouvera le Temple, si son peuple est infidèle. II Par., VII, 20. — La réprobation frappe successivement Israël et Juda, à cause de leur idolâtrie. IV Reg., XVII, 20; XXIV, 20; Jer., VI, 30; VII, 15, 29; XIV, 19; Ps. LX (LIX), 3, 12; LXXIV (LXXIII), 1; LXXXIX (LXXXVIII), 39. — La pierre angulaire, le Messie, sera l'objet de la réprobation de son peuple. Ps. CXVIII (CXVII), 22. Notre-Seigneur rappelle cette prophétie, Matth., XXI, 42; Luc., XX, 17, dont les anciens d'Israël procureront l'accomplissement. Marc., VIII, 31; Luc., IX, 22; XVII, 25. Les Apôtres insistent sur les conséquences de cet accomplissement. Act., IV, 11; I Pet., II, 4, 7. — La mise en vigueur de la loi nouvelle en-

traîne la réprobation de l'ancienne. Heb., vii, 18. — Notre-Seigneur fait connaître la sentence de réprobation définitive que prononcera le Juge souverain. Matth., xxv, 41. Saint Paul traite son corps durement, pour n'avoir pas à subir cette sentence. I Cor., ix, 27. Le serviteur de Dieu fait cette prière : « Ne me rejetez pas du nombre de vos enfants. » Sap., ix, 4. — Sur la réprobation des méchants, voir Prédestination, col. 594.

H. Lesêtre.

REPROCHES (hébreu : *tôkaḥat;* Septante : ἔλεγχος; Vulgate : *correptio, increpatio, reprehensio, vituperatio*), expression du mécontentement que l'on témoigne à quelqu'un au sujet de sa conduite. — Les reproches sont destinés à corriger et à former le caractère. Prov., i, 23, 25, 30; iii, 11; v, 12, vi, 23, etc. Mais ils ne doivent être adressés qu'à bon escient. Eccli., xi, 7. — Dieu adresse des reproches à ceux qui font le mal, à Adam, Gen., iii, 11-13, à Caïn, Gen., iv, 10, et très souvent à son peuple, par le ministère des prophètes. Is., i, 3-6; v, 1-7; Jer., ii, 2-37; viii, 4-13; Ezech., v, 5-10; Ose., iv, 1-19; Agg., i, 4-6, etc. Notre-Seigneur reproche aussi à ses contemporains leurs iniquités et leur incrédulité. Il s'adresse ainsi aux villes de Galilée qu'il a évangélisées, Matth., xi, 21-24, Luc., x, 13-15; à Jérusalem, Matth., xxiii, 37-39; aux Juifs, Joa., viii, 30-59; aux pharisiens et aux scribes, Matth., xxiii, 1-39; Marc., xii, 38-40; Luc., xx, 45-47; à Pierre, Marc., viii, 33; Matth., xxvi, 52-54; à Jacques et à Jean, Luc., ix, 55, 56; aux Apôtres incrédules à sa résurrection, Marc., xvi, 14, etc. — Très fréquemment les hommes s'adressent des reproches, à tort ou à raison. Tels sont ceux du pharaon à Abram, Gen., xii, 18-20; de Jacob à Laban, Gen., xxxi, 36-42, à Siméon et à Lévi, Gen., xxxiv, 30, à Joseph, Gen., xxxvii, 10; de Ruben à ses frères, Gen., xlii, 22; de Joseph à ses frères, Gen., xliv, 4, 5; des Hébreux à Moïse, Exod., ii, 14; xiv, 11, 12, etc.; de Moïse aux Hébreux, Deut., ix, 7-24; de Josué aux Gabaonites, Jos., ix, 22; des Hébreux aux tribus transjordaniques, Jos., xxii, 16-20; des Éphraïmites à Jephté, Jud., xii, 1; d'Héli à Anne, I Reg., i, 14; de Samuel à Saül, I Reg., xiii, 13, 14; de Michol à David, II Reg., vi, 20; de Nathan à David, II Reg., xii, 7-12; d'Élie aux Israélites, III Reg., xviii, 21, au roi Achab, III Reg., xxi, 20, 21, et à Ochozias, IV Reg., i, 16; de Joas aux prêtres, IV Reg., xii, 7; de Néhémie aux grands de Juda, II Esd., xiii, 17, 18; de Job à sa femme, Job, ii, 10, etc. — Dans le Nouveau Testament, il y a à signaler les paroles de Marie à Jésus retrouvé dans le Temple, Luc., ii, 48; les reproches de saint Jean-Baptiste à Hérode, Luc., iii, 19; des pharisiens à Jésus et à ses disciples à l'occasion du festin chez Matthieu, Matth., ix, 11; Marc., ii, 16, Luc., v, 30, des épis froissés le jour du sabbat, Matth., xii, 2; Marc., ii, 24; Luc., vi, 2, de l'abstention des ablutions, Matth., xv, 2; Marc., vii, 5, des guérisons opérées le jour du sabbat, Joa., v, 10; ix, 16; Luc., xiii, 14, etc., des cris poussés dans le Temple en l'honneur de Jésus, Luc., xix, 39; le reproche de Juda au festin de Béthanie, Joa., xii, 5; ceux de saint Pierre à Ananie et à Saphire, Act., v, 3, 4, 9; de saint Étienne aux Juifs, Act., vii, 51-53; des fidèles de Jérusalem à saint Pierre après le baptême du centurion Corneille, Act., xi, 2, 3; de saint Paul à saint Pierre, à Antioche, Gal., ii, 14, aux Corinthiens à cause de leurs schismes, I Cor., xi, 17; de saint Jean aux évêques d'Éphèse, Apoc., ii, 4, de Pergame, ii, 16, de Thyatire, ii, 20, et de Laodicée, iii, 15, etc. — Il faut savoir entendre les reproches mérités : s'y soustraire, c'est marcher sur les traces des pécheurs. Eccli., xxi, 6; xxxii, 21 (17). Le chrétien doit se conduire de manière à n'en point mériter. Phil., ii, 15; II Cor., vi, 3; viii, 20. Il faut en adresser, à l'occasion, aux enfants, Eph., vi, 4, au prochain qui a péché, Matth., xviii, 15, à ceux qui troublent l'ordre, I Thess., v, 14, à ceux qui ont besoin d'être convertis, II Tim., ii, 25, même aux vieillards, mais sans rudesse, I Tim., v, 1, aux Crétois, mais avec sévérité. Tit., i, 13. Le fauteur de divisions qui demeure insensible aux reproches doit être évité. Tit., iii, 10.

H. Lesêtre.

RÉPROUVÉS. Voir Élus, t. ii, col. 1708; Enfer, col. 1792; Prédestination, t. v, col. 994; Réprobation, col. 1050.

REPTILES (hébreu : *rémèś*, de *râmaś*, « ramper », *šéréṣ* de *šâraṣ*, « ramper »; Septante : ἑρπετά; Vulgate : *reptile, reptilia*), animaux appartenant à l'embranchement des vertébrés, et devant leur nom à leur genre de locomotion qui fait que la plupart d'entre eux paraissent ramper. — 1° *Reptiles en général.* — Les reptiles ont des formes très diverses, se ramenant aux trois types de la tortue, du lézard et du serpent. Ils ont la respiration pulmonaire, mais peu active, et ils s'engourdissent sous l'action du froid. Leur peau est couverte d'écailles épidermiques. On distingue quatre ordres de reptiles : 1. Les *chéloniens* ou tortues, dont il n'est pas question dans la Bible. — 2. Les *crocodiliens.* Voir Crocodile, t. ii, col. 1120. — 3. Les *sauriens.* Voir Caméléon, t. ii, col. 90; Gecko, t. iii, col. 143; Lézard, t. iv, col. 223. — 4. Les *ophidiens.* Voir Serpent.

2° *Les reptiles dans la Bible.* — 1. Les reptiles ou « tout ce qui rampe sur la terre » sont mentionnés dans toutes les énumérations d'animaux, à propos de la création, Gen., i, 20, 24-26, et du déluge. Gen., vi, 7, 14, 20, 21, 23; viii, 17, 19; ix, 2. Ils fourmillent dans la mer, Ps. civ (ciii,), 25, tremblent devant Jéhovah, Ezech., xxxviii, 20, et lui obéissent. Ose., ii, 18. Sur la terre, ils rampent et lèchent la poussière, Mich., vii, 17, et, dans la mer, ils n'ont pas de chefs et se laissent prendre par le pêcheur. Hab., i, 14. On voit que la qualification des reptiles est quelquefois étendue à des animaux qui ne rampent qu'en apparence. — 2. On contractait une impureté légale par le contact d'un reptile, mort, Lev., v, 2, ou vivant, Lev., xi, 29; xxii, 5, et surtout en le mangeant. Lev., xi, 41-44. C'est pourquoi saint Pierre fut si surpris par la vision où il lui fut ordonné de tuer et de manger toutes sortes de bêtes, et entre autres des reptiles. Act., xi, 6-8. — 3. Il était expressément défendu de faire aucune image d'être qui rampe sur le sol. Deut., iv, 18. Ézéchiel, viii, 10, constata, dans une de ses visions, que les anciens d'Israël adoraient des figures de reptiles et d'animaux immondes peints sur la muraille. — 4. Salomon disserta sur les reptiles comme sur les autres animaux. III Reg., iv, 33.

H. Lesêtre.

RÉPUDIATION (hébreu : *kerîṭôṭ* ou *keriṭuṭ;* Septante : ἀποστάσιον; Vulgate : *repudium*), rupture légale de l'union conjugale. — Chez les Hébreux, le mari avait seul le droit de provoquer le divorce; de là le nom donné à la femme répudiée, *gerûšâh*, de *gâraš*, « chasser ». Le nom de la répudiation, *kerîṭot*, vient de *kârâṭ*, « couper, séparer ». Le divorce était en vigueur chez les Hébreux, voir Divorce, t. ii, col. 1449; mais c'est seulement le Deutéronome, xxiv, 1, 3, qui prescrivit de l'attester par un acte officiel appelé *sêfér keriṭuṭ*, βιβλίον ἀποστασίου, *libellus repudii.* Cette prescription s'inspirait de plusieurs motifs graves. La rédaction de l'acte de répudiation réclamait un certain délai; la plupart du temps, le mari n'était pas capable d'écrire lui-même; il lui fallait recourir aux bons offices d'un prêtre ou d'un scribe qui, sans être investi par le législateur du droit de discuter, d'approuver ou de désapprouver la décision du mari, pouvait cependant donner à ce dernier d'utiles conseils. Le mari, en tous cas, avait forcément le temps de réfléchir, de revenir sur sa résolution du premier moment ou de peser les conséquences morales d'une répudiation décidée parfois sans

motifs suffisants. D'autre part, l'acte de répudiation n'énonçait pas les causes de la répudiation, ce qui aurait pu nuire à la femme en mettant obstacle à un mariage ultérieur; mais il établissait officiellement son état libre, de telle sorte qu'aucun reproche ne pouvait lui être adressé au cas où elle se remariait. On a un spécimen de cet acte, au moins pour l'époque talmudique, t. II, col. 1449. Au temps de Notre-Seigneur, il était en usage, conformément à la loi. Matth., V, 31; XIX, 7; Marc., X, 4. Les prophètes le mentionnent. Isaïe, L, 1, dit que Dieu n'a point donné d'acte de répudiation à Sion, ce qui signifie qu'il ne s'est pas séparé de Juda sans retour. Jérémie, II, 8, dit au contraire qu'il a donné cet acte à Israël. — A Babylone, la répudiation était prévue par le code d'Hammourabi. Quand un mari répudiait sa femme ou sa concubine, il devait lui rendre sa dot, son trousseau, une part d'usufruit, si elle avait des enfants, ou lui donner une certaine somme d'argent. Art. 137-140. Mais si sa femme s'était mise dans son tort par sa mauvaise conduite, il suffisait à son mari de dire : « Je la répudie, » et il la renvoyait sans aucun « prix de répudiation. » Art. 141. Cette formule : « Je la répudie » suppose que l'affaire se traitait devant des témoins ou des juges. Du reste, le mariage célébré sans contrat n'était pas regardé comme valide. Art. 128. La logique demandait donc que la rupture du mariage fût aussi attestée par une pièce quelconque. L'époux renvoyait la femme à son père avec un acte constatant que l'union était dissoute. Aux époques anciennes, la répudiation était même accompagnée d'un certain cérémonial. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 736, 737.

H. LESÊTRE.

RÉPUTATION (hébreu : *šêm*, « nom »; Septante : ὄνομα καλόν; Vulgate : *nomen bonum*), jugement qu'inspire la conduite d'un homme. — Ce jugement n'est pas indifférent, dans l'intérêt même de l'humanité au milieu de laquelle la vertu aura d'autant plus d'influence qu'elle sera plus estimée. Aussi est-il dit :

(Bonne) renommée vaut mieux que grandes richesses,
L'estime a plus de prix que l'argent et l'or. Prov., XXII, 1.

L'Ecclésiaste, VII, 2, met la bonne réputation au dessus d'un bon parfum. De là, l'opportunité du conseil suivant

Prends soin de ta réputation,
Bien plus durable pour toi que mille grands trésors;
On compte les jours d'une bonne vie,
Mais un beau nom demeure à jamais. Eccli., XLI, 15-16.

Pour s'acquérir un nom, on entreprend parfois des actions difficiles. I Mach., III, 14; V, 57; VI, 44. — La réputation est mise en danger par les mauvais propos, Voir JUGEMENT TÉMÉRAIRE, t. III, col. 1845; MÉDISANCE, t. IV, col. 926. On est alors en droit de la défendre. Jos., XXII, 22; I Reg., I, 15; III Reg., XVIII, 18; Jer., XXXVII, 12; etc. — Saint Paul veut qu'on se préoccupe de faire le bien, non seulement devant Dieu, mais aussi devant les hommes. Rom., XII, 17; II Cor., VIII, 21. Il s'agit en effet, en pareil cas, de l'honneur de Dieu et de celui du nom chrétien. Cette recommandation n'est pas opposée à celle de Notre-Seigneur, qui ne veut pas qu'on imite l'ostentation des pharisiens, Matth., VI, 1-5; elle est, au contraire, conforme à l'ordre qu'il donne à ses disciples : « Que votre lumière brille devant les hommes, afin que, voyant vos bonnes œuvres, ils glorifient votre Père qui est dans les cieux. » Matth., V, 16. Saint Pierre insiste énergiquement sur cet enseignement : « Ayez une conduite honnête au milieu des gentils, afin que, sur le point même où ils vous calomnient comme si vous étiez des malfaiteurs, ils arrivent, en y regardant bien, à glorifier Dieu pour vos bonnes œuvres au jour de sa visite... Que nul d'entre vous ne souffre comme meurtrier, comme voleur ou malfaiteur, ou comme avide du bien d'autrui. Mais s'il souffre comme chrétien, qu'il n'en ait pas honte, qu'il glorifie plutôt Dieu pour ce nom même. » I Pet., II, 12; IV, 15-16. Ce n'est donc pas pour sa propre gloire, c'est pour la gloire de Dieu et de sa foi que le chrétien doit veiller sur sa réputation.

H. LESÊTRE.

RÉSA (grec : Ῥησά), fils de Zorobabel, et père de Joanna, un des ancêtres de Notre-Seigneur, dans la généalogie de saint Luc, III, 27. Son nom ne figure pas dans I Par., III, 19-21, non plus que celui de Joanna (voir t. III, col. 1155), parmi les descendants de Zorobabel. On a proposé d'identifier Résa avec Raphaïa 5. Voir col. 976.

RESCH, ר, nom de la vingtième lettre de l'alphabet hébreu, exprimant la consonne *r*. Le Ρ grec, d'origine phénicienne, est cette lettre retournée et de là vient aussi le R latin. La forme phénicienne est [caractères phéniciens]. Elle semble provenir de l'hiéroglyphe égyptien [hiéroglyphe], *ro*, « bouche », qui, en hiératique, était devenu [signe hiératique], voir ALPHABET, t. I, col. 405-412, mais la lettre phénicienne prit le nom de רֵישׁ, qui a la même signification que רֹאשׁ, « tête », parce que les Phéniciens virent une certaine ressemblance entre la forme qu'ils donnèrent à ce caractère et la forme de la tête et du cou. Le *resch* est en hébreu une lettre gutturale, qu'on prononçait ordinairement du gosier, en même temps qu'une lettre liquide. Elle permute parfois avec le lamed (les lettres *l* et *r* se confondent en égyptien). Les Septante et la Vulgate rendent naturellement le *resch* par *r* dans les noms propres : *Rama*, etc.

RÉSEN (hébreu : *résén*; Septante : Δασή; *Codex Alexandrinus* : Δάσεμ; *Codex Bodleianus Geneseos* : Δάσεν), ville d'Assyrie, entre Ninive et Chalé. Elle est mentionnée seulement dans Genèse, X, 12, où elle est qualifiée de « la grande ville ». La Vulgate attribue sa fondation à Assur, le texte hébreu s'interprète naturellement dans le même sens, quoique plusieurs l'entendent de telle sorte que Résen est une ville de l'empire de Nemrod. — L'identification de Résen est jusqu'ici incertaine. C'est parmi les tells de ruines, qui s'échelonnent entre Koyoundjik et Nebi-Younous (Ninive) et Nimroud (Chalé), qu'il faut chercher l'emplacement de la grande Résen. Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2e édit., 1883, p. 100; C. P. Tiele, *Babylonisch-Assyrische Geschichte*, Gotha, 1886, p. 90; A. Jeremias, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, Leipzig, 1906, p. 274. Ceux de Selâmidje, au nord et à environ quatre heures de Nimroud, où se voient encore des vestiges d'une enceinte de plus de cinq kilomètres de pourtour, s'appuyant au Tigre, semblent avoir retenu les préférences des assyriologues. J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, 1874, p. 59 et pl. II; Lycklama a Nijeholt, *Voyage en Russie, au Caucase et en Perse*, Paris, 1875, t. IV, p. 172; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 261. On a aussi proposé, dans les mêmes limites, d'autres tells : ceux de Yâremdjéh, à trois milles anglais de Ninive, dont l'importance a été jugée insuffisante, H. Rassam, *Biblical nationalities*, dans les *Transactions of the Soc. of Bibl. Arch.*, t. VIII, 1885, p. 364-365; Frd. Delitzsch, dans *Real-Encyklop.*, 2e édit., t. X, 1882, p. 598; et ceux de Keremlis, peut-être trop à l'est de Ninive, ainsi que ceux de Karakouch, qui sont dans le sud-est de la même ville. J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 82. Une opinion récemment émise et qui s'écarte du cadre fixé par la Genèse, est celle qui veut établir l'équivalence : Résen=Nisin=Larissa. Elle propose de reconnaître Résen=Nisin, ville dénommée d'après la Nisin chaldéenne, à l'est du Tigre et dans les environs de Bagdad. F. Hommel, *Grundriss der Geographie des Alten Orients*, 1904, t. I, p. 295, 297; A. Jeremias, *loc.*

cit., p. 274. On a voulu, en effet, depuis longtemps retrouver dans la Λάρισσα de Xénophon, *Anab.*, III, 4, 7, le nom grécisé de Résen. Mais la situation de Larissa est elle-même incertaine; les uns la placent au nord du Zâb supérieur et d'autres à Nimroud.

Le nom de Résen, d'après une expression connue des inscriptions royales qui relatent les mouvements des armées, dans les parages des fleuves, a pu signifier : « source = *reš êni.* » Il y a lieu de rappeler, à ce sujet, les nombreuses localités asiatiques qui s'appellent : *Râs el-'Aïn*. On a aussi proposé de rattacher le nom de Résen à l'assyrien : *rasânu*, « arroser, mouiller ». Frd. Delitzsch, art. *Resen*, dans Calwer, *Bibellexicon*, 1885, p. 758. Comme nom de ville similaire, un seul actuellement peut être cité, et il a été relevé sur l'inscription de Sennachérib, à Bavian, ligne 9 : (*alu*) *Ri-eš-e-ni*. Le roi énumère là dix-huit villes, d'où il fit creuser des canaux qui aboutissaient au : (*nâru*) *Ḫu-su-ur*, « le Chôser ». De nos jours, on trouve un village nommé : *Râs el-'Aïn*, au nord-est de Khorsâbâd, sur un des bras orientaux du Chôser. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 261; H. Pognon, *L'inscription de Bavian*, Paris, 1879, p. 116. Bien qu'on ait déclaré qu'il n'y avait pas impossibilité à ce que la ville du temps de Sennachérib soit identique à l'antique Résen, rien ne permet de l'affirmer, H. Sayce, dans l'*Academy*, 1er mai 1880, et l'emplacement de la ville du second empire assyrien demeure aussi incertain que celui de la Résen du chapitre x de la Genèse. Y. Le Gac.

RÉSEPH, nom d'un Israélite et d'une ville de Mésopotamie, dans la Vulgate. Les deux noms sont écrits différemment en hébreu.

1. RÉSEPH (hébreu : *Rèṣef;* Septante : Ῥαφείς, Ῥαφές, Ῥαφέθ), ville araméenne, que les envoyés de Sennachérib à Ézéchias mentionnent, dans les deux passages parallèles, IV Reg., XIX, 12, et Is., XXXVII, 12, avec Gozan, Haran, etc., comme étant tombée depuis un certain temps au pouvoir des Assyriens. — Son nom devait être autrefois assez commun, car Abulfeda, *Tabul. Syr.*, p. 190, cite plusieurs villes qui le portaient. Il n'est pas douteux que les deux textes cités plus haut n'aient en vue celle que Ptolémée, V, XV, 24, nomme Ῥησάφα, et envisage comme une localité de la Palmyrène. C'est le sentiment adopté aujourd'hui d'une manière à peu près unanime, grâce aux découvertes assyriennes. En effet, les inscriptions cunéiformes signalent plusieurs fois Réseph, sous la forme *Ra-ṣa-ap-pa*, *Rà-ṣap-pa* ou *Ra-ṣa-pi ;* or, nous savons que cette ville était située à l'ouest et à un jour de marche de l'Euphrate, au sud de Rakka ou Sûra, sur la route qui va de Palmyre à Charran, et son emplacement porte encore aujourd'hui le nom de Russâfé. — Réseph, IV Reg., XIX, 12, et Is., XXXVII, 12, est mentionnée avec d'autres localités de la Mésopotamie occidentale et de la Syrie septentrionale; elle devait donc aussi se trouver dans cette même région. Les monuments assyriens nous apprennent qu'elle servait de résidence à un gouverneur royal, et ils signalent nommément plusieurs personnages qui y remplirent cette fonction : Ninip-kibsi-uṣur, en 839 avant J.-C.; Ninip-êreš, entre les années 804 et 774; Sin-šallim-anni, en 747; Bêl-êmur-anni, en 737. Ils nous apprennent aussi que Réseph était le centre d'un commerce important. — Voir E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, in-8°, Giessen, 1872, p. 203, 2e édit., p. 327; Id., *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, in-8°, Giessen, 1878, p. 167, 199; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 297. L. Fillion.

2. RÉSEPH (hébreu : *Rešef*, « flamme, éclair »; Septante : Σαράφ; *Alexandrinus :* Ῥασέφ), Éphraïmite, fils de Béria. I Par., VII, 25. Voir Béria 2, t. I, col. 1618. Un des dieux adorés en Syrie s'appelait *Rešef*, voir. M. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 49, 78-82; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, p. 155-159.

RÉSIA (hébreu : *Riṣyâ'*, « délices »; Septante : Ῥασιά), troisième fils d'Olla, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 39.

RÉSINE (hébreu : *nâtâf;* Septante : στακτή; Vulgate : *stacte*), substance qui découle de certains arbres à l'état plus ou moins visqueux. Plusieurs résines renferment assez d'huile essentielle pour devenir à peu près liquides. Le baume est de cette espèce. Voir Baume, t. I, col. 1517. — Le *nâtâf*, mentionné une seule fois, Exod., XXX, 34, entrait dans la composition du parfum destiné à être brûlé dans le sanctuaire. Ce serait, d'après certains auteurs juifs, l'opobalsamum originaire d'Abyssinie, dans lequel ils voient le baume de Galaad, et selon d'autres, le storax ou gomme odorante du *styrax officinalis*. — Ailleurs, les versions emploient le mot ῥητίνη, *resina*, « résine », pour désigner le *ṣori*, probablement le *ṣuru* ou *ṣurj* des lettres de Tell-el-Amarna, le *tara* égyptien, résine du pistachier ou du térébinthe, particulièrement de Galaad, qui servait à guérir les blessures. Les Ismaélites qui achetèrent Joseph portaient cette substance en Égypte. Gen., XXXVII, 25. Jacob en fit offrir par ses fils à Joseph. Gen., XLIII, 11. Jérémie, VIII, 22; XLVI, 11; LI, 8, fait allusion à ses propriétés curatives, et Ézéchiel, XXVII, 17, la range parmi les produits dont Juda et Israël trafiquaient avec Tyr. Voir Balanite, t. I, col. 1408; Térébinthe. Cf. Movers, *Die Phönizier*, Th. III, Abth. 1, p. 220-223. H. Lesêtre.

1. RESPECT, sentiment que l'on doit avoir à l'égard des autres, à raison de leur caractère, de leur dignité, de leur âge, etc. L'action de respecter s'exprime ordinairement par le verbe *yârê'*, « craindre », φοβεῖσθαι, *timere*. Sur le respect de Dieu, voir Crainte de Dieu, t. II, col. 1099. Il est question, dans la Sainte Écriture, du respect envers les pères et mères, recommandé pardessus tout, Exod., XX, 12; Lev., XIX, 3; Deut., V, 16; XXVII, 16; Mal., I, 6; Tob., IV, 3; Eccli., III, 5-9; VII, 29; Matth., XV, 4; XIX, 19; Marc., VII, 10; X, 19; Luc., XVIII, 20; Eph., VI, 2; envers les beaux-parents, Tob., X, 13; le vieillard, Lev., XIX, 32; la femme, I Pet., III, 7; les veuves, I Tim., V, 3; les maris, Esth., I, 20; le roi, I Reg., XV, 30; le chef, Jos., IV, 14; le juge, Eccli., X, 27; l'autorité établie, Rom., XIII, 7; le prêtre, Eccli., VII, 33; le médecin, Eccli., XXXVIII, 1; le sage, Sap., VIII, 10; le maître, Mal., I, 6; I Tim., VI, 1; l'ouvrier évangélique, Phil., II, 29; le sanctuaire, Lev., XIX, 30; le Temple, II Mach., III, 12; XIII, 23. Tous les chrétiens doivent se respecter mutuellement. Rom., XII, 10; I Pet., II, 17. — Le respect doit être refusé au pécheur, Eccli., X, 28 (22); à l'insensé, Prov., XXVI, 8; au vieillard impie. Sap., III, 17. En général, un prophète n'est pas respecté dans son propre pays. Matth., XIII, 57; Marc., VI, 4; Joa., IV, 44. Le Sauveur constate que les Juifs n'ont pas pour lui le respect auquel il a droit. Joa., VIII, 49. Il recommande de ne pas prendre à table les premières places, de peur d'avoir à les céder à de plus respectables. Luc., XIV, 8. H. Lesêtre.

2. RESPECT HUMAIN, crainte des hommes prenant le pas sur la crainte de Dieu. — Ce défaut n'apparaît guère chez les Israélites qu'au temps de leurs premiers rapports avec les étrangers. Daniel et ses compagnons, Dan., I, 8-16, Éléazar, les sept frères et leur mère, II Mach., VI, 18-VII, 41, ne connaissent pas le respect humain, lorsqu'ils se refusent à manger des viandes souillées. Par contre, à l'époque de la persécution, beau-

coup de Juifs se laissent entraîner aux pratiques idolâtriques. II Mach., vi, 6, 7.

Tel se perd par une fausse honte,
Il tombe dans la ruine à cause du regard d'un insensé.
Eccli., xx, 24 (21).

On ne doit pas rougir de son ami, qu'il soit dans la pauvreté ou dans l'épreuve. Eccli., xxii, 28, 29, 31 (21, 23). Il ne faut pas rougir non plus « de la loi du Très Haut et de son alliance, » ni, en général, de l'accomplissement du devoir. Eccli., xlii, 2-7. L'économe infidèle a honte de mendier, quand la mendicité serait moins honteuse pour lui qué l'improbité. Luc., xvi, 3. — Notre-Seigneur déclare qu'il refusera de reconnaître devant son Père celui qui l'aura renié devant les hommes. Matth., x, 32; Marc., viii, 38; Luc., ix, 26; xii, 8. Les parents de l'aveugle-né n'osèrent parler de leur fils pour attester sa guérison, par crainte des Juifs. Joa., ix, 22. Beaucoup, même parmi les principaux d'entre les Juifs, croyaient en Jésus; mais ils n'osaient le déclarer par crainte des pharisiens. Joa., xii, 42. Nicodème fut quelque peu sous l'empire de ce sentiment. Joa., iii, 2. Il en fut de même de Joseph d'Arimathie, Joa., xix, 38, qui sut cependant montrer beaucoup de résolution pour assurer la sépulture du Sauveur. Matth., xxvii, 58; Marc., xv, 43. La triple négation de Pierre lui fut inspirée par le respect humain. Matth., xxvi, 69-75; Marc., xiv, 66-72; Luc., xxii, 55-62; Joa., xviii, 15-18, 25-27. L'Apôtre céda de nouveau, mais beaucoup moins gravement, à cette crainte des hommes, quand il changea de conduite à l'égard des chrétiens d'Antioche, ce que saint Paul déclare « digne de blâme ». Gal., ii, 11-14. Ananie et Saphire obéirent au respect humain en sens contraire, lorsqu'ils feignirent de sacrifier tous leurs biens, pour imiter ce qui se pratiquait dans leur milieu. Act., v, 1-10. Saint Paul ne connaît pas le respect humain; il n'a point honte de l'Évangile. Rom., i, 16. Il écrit à son disciple : « Ne rougis pas du témoignage à rendre à Notre-Seigneur, ni de moi, son prisonnier, » et il loue Onésiphore de n'avoir pas rougi de ses fers, à Rome, et de lui avoir rendu toutes sortes de services. II Tim., i, 8, 16. Il flétrit ceux qui « font profession de connaître Dieu et le renient par leurs actes. » Tit., i, 16.

H. Lesêtre.

RESPHA (hébreu : *Riṣpâh;* Septante : Ῥεσφά; II Reg., xxi, 8, *Alexandrin.* : Ῥεμφάθ), fille d'Aïa, II Reg., iii, 7; xxi, 8, 10, 11, concubine de Saül, II Reg., iii, 7; xxi, 11, dont elle eut deux fils, Armoni et Miphiboseth. II Reg., xxi, 8. On l'a rattachée parfois, comme descendante lointaine, à l'Horréen Aïa, fils de Sébéon, dont il est question Gen., xxxvi, 24; mais ce n'est là qu'une conjecture sans fondement. — Après la mort de Saül, Respha se retira sans doute à Mahanaïm, où Abner, général en chef des troupes de l'ancien roi, avait conduit Isboseth, héritier et successeur de Saül, avec le reste de la maison royale. Un jour, dans un moment de colère, Isboseth reprocha à Abner de s'être approprié la concubine de son père; ce qui, d'après les mœurs de l'époque, était faire acte de prétendant au trône. Cf. II Reg., xvi, 20-22; III Reg., ii, 13-25. Abner fit une réponse indignée, comme si la chose ne tirait pas à conséquence, et, à partir de cet instant, il se détacha d'Isboseth, pour favoriser le parti de David. Cf. II Reg., iii, 8-12. — Il n'est ensuite question de Respha qu'à une époque plus tardive de l'histoire de David. II Reg., xxi, 1-14. Une famine ayant désolé le pays pendant trois ans, David fit consulter le Seigneur, et l'oracle divin répondit que ce malheur avait pour cause la conduite injuste et cruelle de Saül envers les Gabaonites, qu'il avait durement opprimés, malgré la promesse faite autrefois par Josué à ces Chananéens de les laisser vivre en paix au milieu de la nation théocratique. Cf. Jos., ix. Cette injustice avait attiré la colère du Seigneur, qui, en châtiment, avait fait éclater la sécheresse dans le pays. David offrit une compensation pécuniaire aux Gabaonites; mais ils demandèrent qu'on leur livrât sept des fils de Saül, pour les mettre à mort. Le roi y consentit et leur remit les cinq fils de Mérob, fille de Saül, et les deux fils de Respha, qui furent pendus sans pitié, « dans les premiers jours de la moisson, au commencement de la moisson des orges. » Les corps des victimes demeurèrent exposés sur le gibet, au sommet de la montagne « devant le Seigneur; » ce qui montre que ce lieu avait été consacré autrefois à Jéhovah. Respha se conduisit alors comme la plus aimante et la plus courageuse des mères. Elle étendit son grossier vêtement de deuil sur le sol rocheux de la colline, et, se tenant assise, elle veilla nuit et jour sur les cadavres de ses enfants, pour empêcher les oiseaux de proie et les bêtes fauves de les dévorer; ce qui eût été pour eux la dernière des ignominies. Cf. I Reg., xvii, 44, 46; IV Reg., ix, 10; Jer., xvi, 4; Ezech., xxix, 5, etc. Le narrateur ajoute qu'elle monta cette garde héroïque et douloureuse « depuis le commencement de la moisson, jusqu'à ce que la pluie tombât sur eux, » c'est-à-dire, s'il a voulu désigner la saison des pluies périodiques d'octobre, pendant environ cinq mois, puisque c'est d'ordinaire au mois d'avril qu'a lieu la récolte de l'orge en Palestine. David, ému lui-même, fit ensuite ensevelir les corps des malheureuses victimes avec les ossements de Saül et de Jonathas, dans le tombeau de Cis, père de l'ancien roi. II Reg., xxi, 12-14.

L. Fillion.

RESPIRATION (hébreu : *néfèš, rûaḥ, nešâmâh;* chaldéen : *nišmâ';* Septante : ψυχή, πνεῦμα; Vulgate : *anima, spiritus, halitus*), mouvement rythmique par lequel les poumons aspirent l'air qui doit vivifier le sang et expirent celui qui a servi à cet usage. Quand l'air expiré sort doucement, il s'appelle haleine, voir Haleine, t. iii, col. 402; il prend le nom de souffle quand il est rejeté avec une certaine force par les lèvres entr'ouvertes. Voir Souffle. — 1° *Au sens propre,* la respiration est la condition et le signe de la vie dans tous les êtres animés. Gen., i, 30; ii, 7; vi, 17; vii, 15, 22. La respiration, par conséquent la vie, est aux mains de Dieu. Dan., v, 23. La respiration est suspendue par une vive émotion. Dan., x, 17. Elle se ralentit et s'épuise par l'effet de la maladie. III Reg., xvii, 17; Job, xvii, 1. Quelquefois elle est arrêtée par la violence. C'est ainsi qu'Hazaël, prenant une couverture plongée dans l'eau, en couvrit la tête de Bénadad, roi de Syrie, et l'asphyxia pour régner à sa place. IV Reg., viii, 15. Tibère devait mourir étouffé d'une manière analogue. Cf. Tacite, *Annal.,* vi, 50. Aussi longtemps qu'il respirera, c'est-à-dire qu'il vivra, Job, xxvii, 3, repoussera l'iniquité de ses lèvres. Le souffle du crocodile allume des charbons, Job, xli, 12; ceci signifie qu'à la vive lumière du soleil, l'air mêlé de vapeur que l'animal rejette en respirant semble être enflammé, comme chez les *tauri spirantes naribus ignem* de Virgile, *Georg.,* ii, 140. Les idoles ne respirent pas, Ps. cxxxv (cxxxiv), 17; donc elles n'ont pas la vie. — 2° Au sens figuré, « respirer » signifie, comme en français, être au repos, n'avoir aucune de ces causes d'inquiétude ou d'agitation qui gênent l'acte de la respiration, si essentiel à la vie. Au septième jour de la création, Dieu lui même a respiré, *nâfaš,* ἐπαύσατο, *cessavit,* « a cessé » son œuvre. Exod., xxxi, 17. Ce même jour de la semaine, on doit laisser respirer la servante et l'étranger, en arrêtant le travail. Exod., xxiii, 12. Arrivés à Aiéfim (voir t. i, col. 298), David et ses gens respirèrent. II Reg., xvi, 14. Job, ix, 18, se plaint que Dieu ne le laisse pas respirer; il voudrait pouvoir s'expliquer, afin de respirer ensuite à son aise. Job, xxii, 20. Holopherne menace les habitants de Béthulie de ne pas les laisser respirer tant

qu'il ne les aura pas exterminés. Judith, VI, 4. Sous Judas Machabée, le peuple put respirer quelque temps. II Mach., XIII, 11. H. LESÊTRE.

RESPONSABILITÉ, obligation de rendre compte de ses actes personnels et d'en subir les conséquences. — 1° *Vis-à-vis de Dieu.* — Après avoir proscrit l'adoration des idoles, Dieu ajoute la sanction suivante : « Je suis Jéhovah ton Dieu, un Dieu jaloux, qui punit l'iniquité des pères sur les enfants, jusqu'à la troisième et quatrième génération à l'égard de ceux qui me haïssent, et qui fais miséricorde jusqu'à mille générations à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements. » Exod., XX, 5, 6; Deut., V, 9. Cette sanction ne s'applique littéralement qu'à ceux qui abandonnent le culte de Jéhovah pour celui des idoles. Elle n'implique pas de responsabilité morale de la part des enfants; Dieu punira pourtant sur eux l'idolâtrie de leurs pères, mais seulement par des calamités temporelles, dignement méritées si les enfants imitent leurs pères, et devenant de simples épreuves si eux-mêmes se conduisent bien. Il n'est donc pas nécessaire d'interpréter, la première partie du texte comme le fait le Chaldéen, qui ajoute : « quand les fils continuent à pécher après leurs pères. » L'expérience montre d'ailleurs que la menace divine a comporté un grand nombre d'exceptions; les enfants d'idolâtres n'ont pas tous été éprouvés et tous ceux qui ont été éprouvés n'étaient pas des enfants d'idolâtres. Les Apôtres, comme beaucoup de leurs contemporains, entendaient trop servilement le texte de l'Exode, quand ils supposaient que l'aveugle-né pouvait porter la peine de fautes paternelles. Notre-Seigneur redressa leur fausse interprétation. Joa., IX, 1-3. — D'ailleurs, cette loi de sanction temporelle atteignant les enfants devait être un jour abolie. Jérémie, XXXI, 29, 30, annonce qu'après la captivité chacun ne portera plus que les conséquences de ses propres fautes. Ézéchiel, XVIII, 1-20, affirme également que chacun n'est responsable devant Dieu que de ses propres actions. L'homme juste n'est pas responsable des fautes de son fils criminel; le fils vertueux ne pâtira pas pour les vices de son père. — La doctrine du péché originel ne suppose aucune responsabilité personnelle de la part des descendants du premier homme. En Adam, tous ont péché, et par sa faute tous ont été constitués pécheurs. Rom., V, 12-19. En conséquence, « nous étions par nature enfants de colère ». Eph., II, 3. Mais Adam seul était personnellement responsable du péché commis; ses descendants ne portent pas toutes les conséquences de ce péché. Ils encourent la déchéance commune à la race, mais non le châtiment personnel mérité par le prévaricateur. — L'enseignement général de la Sainte Écriture est que chacun n'est responsable que de ses œuvres personnelles, et qu'il est jugé et traité d'après ces œuvres. Prov., XXIV, 12, 19; Eccli., XVI, 15; Is., III, 11; Jer., XXV, 14; Matth., XVI, 27; Rom., II, 6; II Cor., XI, 15; II Tim., IV, 14; I Pet., I, 17; Apoc., II, 23; XX, 12, 13; XXII, 12. Ces œuvres sont le seul bien qui suive l'homme dans l'autre vie. Apoc., IV, 13. « Il nous faut comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive ce qu'il a mérité étant dans son corps, selon ses œuvres, soit bien, soit mal. » II Cor., V, 10. « Chacun recevra sa propre récompense selon son propre travail. » I Cor., III, 8. En somme, chacun n'aura à répondre que pour lui-même. — Il est vrai que « Dieu donna à chacun des prescriptions à l'égard du prochain. » Eccli., XVII, 12. Mais ces prescriptions ne transfèrent jamais sur quelqu'un les responsabilités d'autrui. On n'est responsable à l'occasion du prochain que si l'on ne s'est pas conduit à son égard comme on le devait, ou si l'on a contribué à lui faire tenir une conduite coupable. A s'en tenir aux Septante et à la Vulgate, on pourrait lire au Psaume XIX (XVIII), 14 : » Préservez votre serviteur des fautes d'autrui, » ἀπὸ ἀλλοτρίων, *ab alienis.* Le sens peut être également : « Préservez votre serviteur des étrangers. » Il y a en hébreu : *miz-zêdîm,* « des orgueilleux », que les versions ont lu : *miz-zârîm,* « des étrangers ». Il ne saurait donc être question ici, en aucune manière, de responsabilité pour les péchés d'autrui.

2° *Vis-à-vis des hommes.* — La justice humaine n'a pas le droit d'étendre la responsabilité à d'autres qu'aux coupables. C'est pourtant ce que faisaient la plupart des législations anciennes. D'après le code d'Hammourabi, si quelqu'un frappe une femme et que celle-ci meure, on tue la fille de l'agresseur, art. 210, si le fils d'un homme meurt par suite de mauvais traitements, on tue le fils de celui qui l'a maltraité, art. 116; si une maison s'écroule, par la faute de l'architecte, et tue le fils du propriétaire, on tue le fils de l'architecte, art. 230. Chez les Mèdes et les Perses, on faisait périr avec certains coupables leurs femmes et leurs enfants. Dan., VI, 24; Esth., IX, 10, 14; XVI, 18. Cf. Hérodote, III, 119. Dans une de ses paraboles, Notre-Seigneur parle d'un débiteur insolvable, dont on menace de faire vendre la femme et les enfants, Matth., XVIII, 25, vente qui n'était nullement autorisée par la loi juive. Voir ESCLAVE, t. II, col. 1921. Seul, un père pouvait vendre sa fille pour être esclave, probablement quand la misère l'y obligeait. Exod., XXI, 7. La loi mosaïque condamne expressément toute action exercée contre les parents d'un coupable. « Les pères ne seront pas mis à mort pour les enfants, ni les enfants pour les pères; chacun sera mis à mort pour son péché. » Deut., XXIV, 16. La sanction doit donc être personnelle, aussi bien que la faute. Le roi Amasias est loué de s'être conformé à la loi de Moïse, en ne faisant pas mourir les fils des meurtriers de son père. IV Reg., XIV, 5, 6; II Par., XXV, 3, 4. Il paraît avoir été dérogé à la loi en deux circonstances, lorsque les fils et les filles d'Achan furent lapidés avec leur père, Jos., VII, 24, et lorsque sept fils de Saül furent livrés aux Gabaonites pour être mis à mort. II Reg., XXI, 7-9. Mais dans le premier cas, il y avait anathème vouant à la destruction tout ce qui appartenait au coupable, Jos., VII, 13-15, et il est d'ailleurs assez probable que les enfants d'Achan s'étaient associés à la prévarication de leur père. Dans le second cas, il ne s'agit pas d'une sentence judiciaire, mais d'un acte politique dont la légitimité peut être discutée. — La Loi prévoyait certains cas dans lesquels la responsabilité était engagée. L'Israélite était responsable de l'accident causé par son bœuf, s'il connaissait le vice de l'animal, Exod., XXI, 29-32, des accidents ou des dommages survenus grâce à son imprudence. Exod., XXI, 34-36; XXII, 12, 14. Le grand-prêtre Héli fut déclaré responsable des méfaits sacrilèges commis par ses fils, parce qu'il aurait dû et pu les empêcher. I Reg., II, 28, 29. — Saint Jacques, II, 10, déclare que « quiconque aura observé toute la loi, s'il vient à faillir en un point, est coupable de tous. » On ne peut pas conclure de ce texte que celui qui a commis une faute a la responsabilité de toutes les autres fautes qu'il n'a pas commises. Car alors toutes les fautes seraient égales et, l'une ayant été commise, il n'y aurait pas de raison pour s'abstenir des autres. Saint Augustin, *Epist.* CLXVII, t. XXXIII, col. 733-741, consulte Saint Jérôme au sujet de ce texte et propose cette solution, col. 740 : « Qui observe toute la loi, s'il pèche en un point, est coupable sur tous, parce qu'il agit contre la charité, de laquelle dépend toute la loi. » Saint Jérôme, t. XXXIII, col. 752, 753, ne répond pas à cette question. Saint Thomas, Ia IIæ, q. LXXIII, a. 1, ad 1um, dit que l'Apôtre s'exprime « au point de vue de l'aversion, en tant que l'homme qui pèche se détourne du précepte de la loi. Tous les préceptes de la loi viennent d'un seul et même auteur, comme il le dit lui-même, et c'est pourquoi le même Dieu est méprisé dans tout

péché. A ce point de vue, qui pêche sur un point est coupable sur tous, parce que, en commettant un seul péché, il encourt la peine due au mépris de Dieu, mépris d'où provient la culpabilité de tous les péchés ». — Sur la responsabilité encourue par celui qui volontairement fait pécher les autres, voir SCANDALE.

H. LESÈTRE.

RESSA (hébreu : *Rissâh*, « fracture, ruine »; Septante, Ῥεσσάν), station des Israélites dans le désert de l'exode, située entre Lebna et Céélatha. Num., XXXI, 21-22. On l'identifie communément avec le *Rasa* de la Table de Peutinger, sur la route d'Akaba à Jérusalem, à 32 milles romains ou 48 kilomètres au nord d'Élath et à 203 milles, ou environ 300 kilomètres, au sud de Jérusalem.

RESTES (hébreu : *še'âr, še'êrît, yêtèr, pelêṭâh*; Septante : κατάλειμμα, ὑπόλειμμα, τὸ λοιπόν, τὸ κατάλοιπον, τὸ περιλοίπον, τὸ καταλειφθέν, οἱ σωθέντες; Vulgate : *reliquiæ, residuum, qui fugerint*), ce qui subsiste de choses ou d'hommes après qu'une partie considérable en a disparu. — 1° Parmi les restes de choses, il est surtout question de ceux de la nourriture. On doit brûler les restes de l'agneau pascal. Exod., XII, 10. Ruth gardait les restes de son repas pour les donner à sa belle-mère. Ruth, II, 14, 18. Les malheureux recueillent les restes ou les miettes des repas. Jud., I, 7; Matth., XV, 26-27; Luc., XVI, 21. A la multiplication des pains, Notre-Seigneur fait ramasser les restes, pour qu'ils ne soient pas perdus. Matth., XIV, 20; Marc., VI, 43. Après sa résurrection, dans l'une de ses apparitions, il mange devant ses disciples et, d'après la Vulgate, quelques autres versions et plusieurs manuscrits grecs, il leur donne ensuite les restes. D'après le texte grec, il « prend devant eux et mange. » Luc., XXIV, 43.

2° Quand il s'agit d'hommes, les restes désignent d'abord la postérité, ce qui reste après qu'un chef de famille a disparu. Il y a des restes pour le juste, mais il n'y en a pas pour le méchant. Ps. XXXVII (XXXVI), 37; Job, XVIII, 19. Tobie, XIII, 20, compte qu'il y aura des restes de sa race pour revoir Jérusalem. Les restes des arbres de la forêt d'Israël pourront être comptés, Is., X, 19; on les grapillera comme une vigne. Jer., VI, 9. Les prophètes annoncent la destruction des restes de Babylone, Is., XIV, 22; des Philistins, Is., XIV, 30; de Moab, Is., XV, 9; de la Syrie, Is., XVII, 3; de l'Arabie, Is., XXI, 17; d'Anathoth, Jer., XI, 23, et de Caphthor, Jer., XLVII, 4; Ezech., XXV, 16.

3° Habituellement les prophètes désignent les Israélites survivant aux désastres de la déportation ou laissés en Palestine, par les mots *še'êrît*, collectif embrassant toute la population qui reste, et plus rarement *pelêṭâh*, « évasion », les réchappés. IV Reg., XIX, 4, 31; Is., XXXVII, 4, 32. Ces restes sont appelés restes d'Israël, Is., XLVI, 3; Jer., XXXI, 7; Ezech., IX, 8; XI, 13; Mich., II, 12; Soph., II, 9; III, 13; restes de Jacob, Is., X, 20; Mich., V, 7; restes de Juda, Jer., XL, 11, 15; XLII, 2, 15, 19; XLIV, 12, 14; restes de Joseph, Am., V, 15; restes de Jérusalem, Ezech., V, 10. Le châtiment est annoncé à ces restes. Jer., XLIV, 14; Ezech., V, 10; IX, 8; XI, 13. Mais, le plus souvent, il n'est question pour eux que de miséricorde et de restauration. Le germe de Jéhovah fera la gloire des réchappés; eux-mêmes formeront un peuple saint; Jéhovah étendra la main pour les racheter, il y aura une route d'Assyrie en Judée pour les ramener et Jéhovah sera leur couronne. Is., IV, 2, 3; X, 21, 22; XI, 11, 16; XXVIII, 5. Dieu rassemblera le reste de ses brebis des endroits où il les avait chassées, il les sauvera et le roi de Babylone laissera un reste à Juda. Jer., XXIII, 3; XXXI, 7; XL, 11, 15. Mais le faible reste demeuré en Palestine s'en ira périr en Égypte. Jer., XLII, 2, 15, 19; XLIV, 12, 14. Dieu ne voudra pas détruire ce qui reste d'Israël. Ezech., IX, 8; XI, 13. Il aura pitié des restes de Joseph. Am., V, 15. Il rassemblera les restes d'Israël; il en fera une nation sainte, placera les restes de Juda comme un lion au milieu des peuples et oubliera les transgressions des restes de son héritage. Mich., II, 12; IV, 7; V, 7; VII, 18. Il y aura des réchappés à Sion et à Jérusalem. Jo., II, 32; Abd., 17. Les restes d'Israël pilleront Moab et Ammon et désormais ne commettront plus d'iniquité. Soph., II, 9; III, 13. Les prophéties se réalisent : le grand-prêtre et tout ce qui reste à Jérusalem écoutent la voix de Dieu. Agg., I, 12. Dieu revient à ces restes et les bénit. Zach., VIII, 6, 11, 12. Ces restes sont petits, mais la colère de Dieu se détournera d'eux. I Esd., IX, 8, 14. — Sur le nom du fils d'Isaïe appelé « le reste reviendra », Is., VII, 3, voir SCHE'AR JASUB.

H. LESÈTRE.

RESTITUTION (hébreu : *šallem*; Septante : ἀποτίνω; Vulgate : *restituo*, « restituer »), réparation imposée à celui qui a lésé le prochain dans ses biens.

1° La loi mosaïque prescrit différentes mesures au sujet de la restitution. Celui qui dérobe un bœuf ou une brebis, et ensuite les égorge ou les vend, doit restituer cinq bœufs ou quatre brebis. Exod., XXII, 1. Celui qui vole un bœuf, un âne ou une brebis et a l'animal encore vivant, restitue le double. Exod., XXII, 4. Ce dernier est tenu à une moindre restitution parce qu'il n'a rien fait contre l'animal et n'a pas ôté au propriétaire la possibilité de reconnaître et de récupérer son bien. Le premier, au contraire, en tuant ou en vendant l'animal volé, rendait beaucoup plus difficiles les recherches du propriétaire. La restitution imposée est relativement plus forte pour un bœuf que pour une brebis, parce que les brebis étaient beaucoup plus nombreuses, tandis que les bœufs, en moindre nombre, servaient aux travaux agricoles, de sorte que leur disparition causait plus grand dommage à leur légitime possesseur. — Le code d'Hammurabi montrait beaucoup plus de sévérité; celui qui volait un bœuf, un mouton, un âne, un porc ou une barque au temple ou au palais, devait en restituer trente fois la valeur, et dix fois seulement s'il avait volé un noble. Art. 8. S'il ne pouvait restituer, il encourait la mort, peine que la loi mosaïque ne porte pas contre les voleurs. — Celui qui tuait une bête d'un troupeau avait à en restituer une semblable. Lev., XXIV, 18, 21. C'était l'application simple de la loi du talion, supposant ici qu'il n'y avait pas eu intention de vol, mais seulement violence injuste. Celui qui avait fait tort dans ses offrandes à Jéhovah devait restituer aux prêtres, auxquels revenaient ces offrandes, en y ajoutant une majoration d'un cinquième. Lev., V, 16. — Celui qui causait un préjudice au prochain, en le volant par fraude ou par violence, en s'appropriant un dépôt confié, en gardant un objet trouvé, mais ensuite confessait sa faute de lui-même, rendait l'objet avec majoration d'un cinquième. Si le lésé n'existait plus ou n'avait pas laissé de représentants, la restitution se faisait aux prêtres. Lev., VI, 4, 5; Num., V, 7, 8. Le code d'Hammurabi, art. 112, condamnait le dépositaire infidèle à rendre cinq fois ce qu'il gardait indûment. — Le voleur d'argent ou d'objets mobiliers qui n'avouait pas de lui-même devait restituer le double. Exod., XXII, 7. La gradation de ces pénalités obligeait l'Israélite, dans son intérêt même, à respecter le bien d'autrui et, en cas de faute, à aller lui-même au-devant de la réparation. — Dans les Proverbes, VI, 31, il est dit que le voleur surpris rend sept fois autant et au besoin donne tout ce qu'il a dans sa maison. Il n'y a pas ici l'indice d'une modification à la loi ancienne. Il s'agit d'un homme qui, pressé par le besoin, a eu le malheur de dérober; pour échapper à la honte, il restituera tout ce qu'on voudra et n'encourra pas le mépris. Il est mis en parallèle avec l'adultère pour lequel le mari outragé sera sans pitié et n'acceptera aucune rançon.

2° Quelques cas de restitution sont mentionnés dans

la Sainte Écriture. David restitua à Miphiboseth toutes les terres de Saül, son grand-père. II Reg., IX, 7. Joram, roi d'Israël, fit restituer tous ses biens, avec l'arriéré des revenus, à la femme dont Élisée avait ressuscité le fils. IV Reg., VIII, 6. Cyrus restitua aux Juifs les vases d'or du Temple, que Nabuchodonosor avait emportés à Babylone. I Esd., VI, 5. Néhémie força les riches à restituer aux pauvres de leur nation les vignes, les oliviers, les maisons et tous les intérêts qu'ils avaient exigés d'eux, en un temps de famine, pour leur fournir du blé. II Esd., V, 1. Tobie, II, 21, voulait qu'on restituât un chevreau qu'il croyait dérobé. — Zachée, qui était juif et chef de publicains en Palestine, offre de restituer quatre fois le montant des torts qu'il a pu causer, doublant ainsi le taux de la restitution fixé par la loi mosaïque. Luc., XIX, 8. La loi romaine condamnait le voleur à restituer le double, l'usurier ainsi que le cultivateur qui avait fraudé l'État sur la fourniture du blé, à restituer le quadruple. Cf. Caton, *De re rustica, proœm.;* Cicéron, *Verr.,* II, 3, 13. Il est probable que Zachée ne s'inspire pas de ces prescriptions, mais plutôt d'un principe de généreuse et surabondante équité. Dans les paraboles de l'Évangile, le débiteur est mis en prison tant qu'il n'a pas restitué jusqu'à la dernière obole, Matth., V, 26; Luc., XII, 59; on vend le débiteur, sa femme et ses enfants pour assurer la restitution, Matth., XVIII, 25. Voir DETTE, t. II, col. 1395.

H. LESÊTRE.

1. RÉSURRECTION DE LA CHAIR, reconstitution des corps humains, en vue de leur réunion avec les âmes avant le jugement dernier. — Cette résurrection est insinuée par différents textes de l'Ancien Testament. Job, XIX, 23-27; Ezech., XXXVII, 1-10. Elle est formellement supposée par les textes évangéliques qui parlent de la résurrection des morts. Joa., V, 28, 29; VI, 39, 40, 44; XI, 25; Matth., XXIV, 31; XXV, 32, 33, 46; Marc., XIII, 27; Luc., XIV, 14, etc. Car, ce qui est susceptible de résurrection, ce n'est pas l'âme immortelle, mais le corps, représenté ici par une de ses parties composantes, la chair. En Jésus-Christ, la résurrection a comporté le retour de la chair à la vie. Le Sauveur ressuscité pouvait dire à ses Apôtres : « Touchez-moi, et considérez qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » Luc., XXIV, 39. Il pouvait inviter Thomas à toucher ses mains percées et son côté ouvert. Joa., XX, 27. Sa chair, la même qu'il avait avant sa mort, avait donc retrouvé la vie par sa réunion avec l'âme. Or, d'après saint Paul, le Christ est « les prémices de ceux qui se sont endormis; » il est le type des ressuscités, comme Adam a été celui des victimes de la mort. I Cor., XV, 20-28. La chair de l'homme aura donc un jour le sort de la chair du Christ. Après l'humiliation de la corruption, due au péché, elle reprendra la vie par la puissance de Dieu. Saint Paul explique, autant qu'il le peut, les conditions dans lesquelles la chair ressuscitera. Le corps aura alors quelque chose de la nature spirituelle, quant à l'incorruptibilité et à l'agilité. I Cor., XV, 36-44. La chair ressuscitée sera mise par Dieu en un état tel, qu'elle puisse partager la gloire ou le supplice de l'âme et supporter les conditions d'une existence très différente de celle que nous connaissons sur la terre. Le corps du Christ, et, selon la croyance de l'Église, celui de sa sainte Mère participent maintenant dans le ciel à la vie glorieuse de leurs âmes. Voir RÉSURRECTION DES MORTS. Cf. Prat, *La théologie de S. Paul,* Paris, 1908, p. 185-194. — Les anciens pensaient que la sépulture était une condition nécessaire pour que le mort pût jouir du sort heureux qu'il espérait après la vie présente. Voir SÉPULTURE. Aussi les persécuteurs des chrétiens s'acharnaient-ils souvent à brûler les corps de leurs victimes, à les faire dévorer par les bêtes, à les jeter dans les fleuves ou à la mer, de manière, croyaient-ils, à mettre obstacle à la résurrection que l'on espérait. Mais, même dans ces conditions, les chrétiens ne doutaient pas de la résurrection de la chair. Ils savaient que « Dieu donne la vie aux morts et appelle les choses qui ne sont point comme si elles étaient. » Rom., IV, 17. Ils étaient assurés que « celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à nos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en nous. » Rom., VIII, 11. La puissance de Dieu sera assez grande pour réunir un jour les éléments des corps qui ont été privés de sépulture, aussi bien que s'ils avaient été réduits à l'état de poussière dans un tombeau ou dans le sein de la terre. Elle ne trouvera pas davantage d'obstacle dans ce fait que les éléments désagrégés d'un corps ont pu servir successivement à la composition d'autres corps humains. Ce qui fait l'identité du corps, c'est la vie qu'une même âme lui communique. Pendant l'existence terrestre, les éléments du corps humain se renouvellent sans cesse. Il se peut qu'entre le corps du vieillard et celui de l'enfant il ne subsiste plus une seule parcelle commune. Cependant c'est le même corps, parce que c'est la même âme qui l'anime et en retient associés tous les éléments. Quels que soient donc les éléments constitutifs du corps ressuscité, son identité sera assurée par la présence de l'âme, et ce corps, transfiguré à la manière que décrit saint Paul, sera le même que celui de la vie terrestre tout aussi réellement que le corps du vieillard est le même que celui de l'enfant. Saint Paul suppose formellement cette identité, quand il écrit : « Semé dans la corruption, le corps ressuscite incorruptible; semé dans l'ignominie, il ressuscite glorieux; semé dans la faiblesse, il ressuscite plein de force; semé corps animal, il ressuscite corps spirituel. » I Cor., XV, 42-44. La différence des éléments matériels n'est pas un obstacle plus grand à l'identité du corps ressuscité, que leur merveilleuse transformation.

H. LESÊTRE.

2. RÉSURRECTION DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1478-1480.

3. RÉSURRECTION DES MORTS (grec : ἀνάστασις; Vulgate : *resurrectio*), retour de l'homme à la vie par la réunion de l'âme et du corps séparés par la mort.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Dans les plus anciens Livres sacrés, il n'est point fait d'allusion formelle à l'idée d'une résurrection corporelle. L'idée contraire est même communément exprimée, non pour nier la possibilité d'une résurrection, mais pour constater que, dans le cours ordinaire des choses, elle ne se produit pas. « L'homme se couche et ne se relève plus », Job, XIV, 12, c'est-à-dire qu'il s'étend dans le tombeau et n'en sort plus. Cf. Ps. XLI (XL), 9; XLIII (XLII), 17; Am., VIII, 14. Cependant, si la loi qui fait retourner à la poussière l'homme tiré de la poussière, Gen., III, 19, ne comportait pas d'exception, il était possible d'espérer une résurrection future, un retour des corps de l'état de poussière à l'état vivant par leur réunion avec les âmes immortelles. Cette espérance fut lente à poindre en Israël. On ne peut trouver un témoignage en faveur de la croyance à la résurrection dans le soin que les Hébreux prenaient de la sépulture de leurs morts. Voir MORTS, t. IV, col. 1316. Les Égyptiens faisaient bien davantage pour les cadavres des morts et, chez la plupart des peuples sémites, des soins analogues étaient pris, sans que l'idée de résurrection future y fût pour quelque chose. On croyait seulement que la sépulture du cadavre était nécessaire pour que l'âme pût pénétrer dans le royaume des morts et y mener en paix la vie d'outre-tombe. Voir SÉPULTURE. L'idée de résurrection vint aux Hébreux d'antiques traditions que la révélation éveilla, précisa et développa peu à peu.

1° *Dans Job.* — L'auteur du livre de Job ne fait ordinairement appel qu'aux sanctions temporelles pour ré-

soudre le problème de l'épreuve infligée à l'homme de bien. Mais, pressé par la discussion et désespérant de convaincre ses amis de son innocence, soit par ses affirmations réitérés, soit par un prompt retour à la prospérité, Job évoque le témoignage futur d'un *go'êl* ou vengeur vivant. Voir JOB, t. III, col. 1576, la traduction de ses paroles; Job, XIX, 23-27. Les mots hébreux de ce texte fournissent matière à discussion, mais, de quelque manière qu'on les interprète, il reste que le Vengeur vivant se lèvera le dernier, ou à la fin, sur la poussière du tombeau, et que celui qui était poussière le verra de ses propres yeux, qui devront alors lui avoir été restitués, ce qui suppose une résurrection. Dans toutes les versions, l'idée de résurrection est formulée plus ou moins expressément. On a prétendu que, si l'appel à la résurrection future avait été dans la pensée de l'auteur, le débat serait clos par le fait même et la suite du livre n'aurait plus raison d'être. Cf. Loisy, *Le livre de Job,* Paris, 1892, p. 6-11. Mais, bien que ses amis ne semblent tenir aucun compte de sa déclaration, Job n'attend rien sur la terre, puisqu'il se déclare sûr de bientôt mourir. Job, XXX, 19-23. La solution ménagée par l'épilogue est donc incomplète, et la compensation à laquelle Job aspire n'est autre que la vision de Dieu dans l'au-delà. Cf. V. Rose, *Étude sur Job,* XIX, 25-27, dans la *Revue biblique,* 1896, p. 39-55; Vidal, *L'idée de résurrection dans Job,* dans la *Revue du clergé,* 1er février et 15 mars 1909.

2° *Dans Osée.* — Pour décrire la restauration d'Israël, ce prophète emprunte ses images à l'idée de résurrection :

Venez et retournons à Jéhovah...
En deux jours il nous fera revivre,
Le troisième jour il nous relèvera,
Et nous vivrons devant sa face. Ose., VI, 2, 3.
Je les rachèterai de la main du *sche'ôl,*
Je les délivrerai de la mort.
Où est ta peste, ô mort?
Où est ta destruction, ô *sche'ôl?* Ose., XIV, 14.

La résurrection ne vient ici que comme comparaison sans doute; mais l'allusion est si claire que saint Paul peut signaler dans la résurrection des justes la vérification des dernières paroles du prophète. I Cor., XV, 55.

3° *Dans Isaïe.* — Le prophète veut célébrer la gloire de son peuple racheté par Dieu. Il dit d'abord des ennemis :

Morts, ils ne reviendront pas à la vie,
Ombres, ils ne se relèveront point. Is., XXVI, 14.

Puis, s'adressant au peuple régénéré, il dit :

Que les morts revivent,
Que mes cadavres se relèvent!
Réveillez-vous et chantez,
Vous qui habitez la poussière!
Car votre rosée est rosée d'aurore
Et la terre fait renaître les ombres. Is., XXVI, 19.

On sait que, dans le style prophétique, la restauration d'Israël figure la rédemption de l'humanité et, pour un avenir plus lointain, la vie éternelle. Aussi des auteurs comme Frd. Delitzsch, Dillmann et Duhm, reconnaissent-ils que, dans ce texte, l'idée de la résurrection future se présente au premier plan. Cf. Lagrange, *L'apocalypse d'Isaïe,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1894, p. 211, 212.

4° *Dans Ézéchiel.* — Le prophète a une vision qui se rapporte à la restauration d'Israël. Dans cette vision, il a sous les yeux des ossements desséchés épars dans une vaste plaine. Sur l'ordre de Jéhovah, il voit ces ossements se revêtir de muscles, de chair et de peau. Ensuite l'esprit revient en eux, ils se redressent, ils revivent et forment une « grande, très grande armée. » Ezech., XXXVII, 1-10. C'est la scène même de la résurrection des morts. Dieu dit ensuite au prophète : « Ces ossements, c'est toute la maison d'Israël... J'ouvrirai vos tombeaux, je vous ferai remonter hors de vos tombeaux, ô mon peuple, et je vous ramènerai sur la terre d'Israël. » Ezech., XXXVII, 11, 12. La résurrection des morts n'es donc prise ici que comme terme de comparaison. Toujours est-il que, pour figurer les restaurations d'Israël comme chose possible et certaine, il fallait que la résurrection fût tenue pour telle par le prophète et par ceux auxquels s'adressait. Car son affirmation revenait à ceci : aussi réellement que les morts ressusciteront à la voix de Dieu, vous, vous serez tirés de votre état de servitude et d'abjection.

5° *Dans Daniel.* — Avec ce prophète, la doctrine de la résurrection des morts trouve sa formule précise. « En ce temps-là, lui dit l'ange, se lèvera Michel, le grand chef, qui se tient près des enfants de ton peuple, et ce sera un temps d'angoisse tel qu'il n'y en eut jamais depuis qu'il existe des nations jusqu'à ce jour; alors seront sauvés de ton peuple tous ceux qui seront trouvés inscrits dans le livre. Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour une vie sans fin, les autres pour l'opprobre et la honte éternelle. Ceux qui auront été des sages brilleront comme la splendeur du firmament, et ceux qui en auront guidé beaucoup vers la justice, comme les étoiles, éternellement et toujours. » Dan., XII, 1-3. La formule n'est pourtant pas encore complète. La résurrection future est affirmée pour les Israélites, fidèles ou infidèles, mais, d'après divers interprètes, il n'est pas certain que le prophète ait l'intention de l'étendre à tous « ceux qui dorment dans la poussière. » Cependant la restriction n'est pas tellement expresse qu'on ne puisse entendre ce qu'il dit dans le sens de l'universalité. — On s'est demandé si Daniel n'aurait pas emprunté aux Perses ses idées sur la résurrection. Mais les Perses de son époque croyaient-ils à la résurrection? Un trait rapporté par Hérodote, III, 62, prouve qu'au temps de Cambyse on admettait la possibilité d'une résurrection individuelle; mais il n'est nullement question d'une résurrection générale pour l'avenir. On cite surtout un texte de Théopompe, rapporté par trois écrivains. D'après Plutarque, *De Is. et Osir.,* 47, Théopompe aurait appris des mages qu'un jour l'Hadès serait vaincu et que les hommes n'auraient plus besoin de nourriture pour vivre. A la fin du second siècle, Diogène Laerce, *Proœm.,* édit. Didot, 9, fait dire à Théopompe que, selon les mages, les hommes doivent revenir à la vie et devenir immortels. Enfin, avec Énée de Gaza, chrétien de la fin du Ve siècle, le dire de Théopompe prend la forme suivante : « Zoroastre prédit qu'un temps viendra où il y aura une résurrection de tous les morts. » *Fragm. H. G.,* t. I, p. 289. En réalité, il y a là un texte qui va en se précisant avec le temps, au gré des auteurs qui le rapportent. Quant à la doctrine de la résurrection, elle n'est formulée que dans l'Avesta postérieur, qui ne fut clos qu'au troisième siècle de l'ère chrétienne. Cf. Lagrange, *La religion des Perses,* Paris, 1904, p. 33-35. — Par contre, l'idée de résurrection est familière à la mythologie babylonienne. Dans le poème de la *Descente d'Istar aux enfers,* on voit Istar et Tammouz remonter vivants du séjour des morts. Cf. Fr. Lenormant, *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne,* t. I, p. 31-35; Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 693-696; Dhorme, *Choix de textes religieux,* Paris, 1907, p. 339-341. Les grands dieux, Mardouk, Éa, Nébo et les autres ont le pouvoir de rappeler les morts à la vie. A. Jeremias, *Babylonisch-Assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode,* Leipzig, 1889, p. 100-101, donne la liste des dieux qui ont le droit de ressusciter des morts; ce sont probablement les divinités de premier rang. Mardouk marche naturellement en tête. Il est appelé « le miséricordieux qui se plaît à éveiller les morts, le miséricordieux à qui il est permis de rendre la vie, le maître de la libation pure, qui éveille les morts. » Cf. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier,*

Strasbourg, 1890, p. 296-297; Dhorme, *Choix de textes religieux*, p. 71. Il est invoqué comme « celui qui rend la vie aux morts. » Cf. Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* Paris, 1903, p. 217. Ces textes et d'autres semblables supposent au moins que l'idée de résurrection n'était pas étrangère aux anciens Babyloniens. Ils regardaient comme possible la sortie de l'*arallu,* le séjour des morts, et ils reconnaissaient à leurs dieux la puissance de la procurer. Seuls du reste, parmi les anciens Sémites, sans parler des Hébreux, ils se sont préoccupés du grave probléme de la résurrection. « Si l'on songe à l'influence extraordinaire exercée par la Chaldée dans le domaine religieux et au nombre assez élevé des croyances communes à tous les Sémites, on ne sera pas éloigné de placer la résurrection des corps parmi les idées dont se préoccupait le monde ancien vers 2000 avant J.-C., et le soin pris des sépultures trouve encore dans l'attente de la résurrection une explication plus complète. On ne voit pas d'ailleurs qu'il se soit formé sur ce point une doctrine universelle et très ferme. Tout en admettant la possibilité de la résurrection, en en conservant probablement l'espérance, les Babyloniens n'ont pas fait de ce pressentiment un article de foi fondamental. » Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 340. Cf. A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite,* 2 in-8°, Paris, 1906, et *Revue biblique,* 1907, p. 422-433. Logiquement la foi en la résurrection future se rattachait aux traditions concernant la chute originelle. La mort avait été, non pas une nécessité matérielle, mais le châtiment du péché. Gen., II, 17. La promesse d'une revanche de l'humanité contre celui qui fut l'instigateur de la faute permettait de compter sur le rétablissement de toutes choses en l'état primitif, par conséquent sur une restitution de la vie au composé humain tout entier, malgré la ruine momentanée du corps aprés la mort. Cette idée persista, à l'état un peu vague, chez les Chaldéens, comme le montrent les textes. Les patriarches hébreux emportèrent-ils avec eux quelque chose de cette espérance? L'Écriture ne dit rien à ce sujet. Le séjour des Hébreux en Égypte les mit en contact avec un peuple qui possédait une notion très nette de la survivance de l'âme, mais n'était pas si explicite sur la résurrection du corps. Ce n'est donc pas l'Égypte qui devait leur parler de la résurrection. Ce ne fut pas non plus Moïse, qui n'eut pas á transmettre de révélation sur cette question. Ce furent encore moins les Chananéens, aux yeux desquels « tout demeurait impuissant á arracher les morts á l'oppression du sépulcre. » Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 295. Et cependant l'idée de résurrection apparaît tout d'un coup dans le livre de Job, écrit, croit-on, au xe siécle avant J.-C. au plus tôt, et ensuite, avec plus de précision, dans Osée, au VIIIe siècle. Est-il nécessaire de rechercher au dehors l'influence qui a éveillé en eux l'espérance de la résurrection, traditionnelle chez leurs ancêtres chaldéens, mais profondément endormie chez leurs compatriotes? Non, évidemment, puisque ces auteurs étaient inspirés et que, quelque excitation qu'ils aient subie du dehors, ils avaient l'Esprit de Dieu pour leur rappeler et, au besoin, leur révéler ce qu'ils avaient á dire. Dans la révélation progressive qui fut faite aux Hébreux, la croyance á la résurrection future vint donc á son tour, á l'heure choisie par Dieu pour la rendre explicite dans la foi de son peuple.

6° *Dans les Machabées.* — De magnifiques professions de foi en la résurrection sont consignées dans le récit du martyre des sept frères et de leur mère, sous Antiochus IV Épiphane. Plusieurs de ces jeunes héros se consolent eux-mêmes en évoquant la certitude de leur résurrection, et ils en font une menace à l'adresse du tyran: « Scélérat que tu es, tu nous ôtes la vie présente, mais le Roi de l'univers nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour être fidèles á ses lois. » II Mach., VII, 9. « Je tiens ces membres du ciel, mais, á cause de ses lois, je les dédaigne, et c'est de lui que j'espère les recouvrer un jour. » II Mach., VII, 11. « Heureux ceux qui meurent de la main des hommes, en espérant de Dieu qu'ils seront ressuscités par lui! Quant à toi, ta résurrection ne sera pas pour la vie. » II Mach., VII, 14. Cf. Heb., XI, 35. Et la mère, pour soutenir le courage de ses fils, leur disait: « Le créateur du monde vous rendra dans sa miséricorde et l'esprit et la vie, parce que maintenant vous vous méprisez vous-mêmes pour l'amour de sa loi. » II Mach., VII, 23. La résurrection est ainsi affirmée, non seulement pour les justes, mais même pour le persécuteur; seulement sa résurrection ne sera pas pour la vie. II Mach., VII, 14. L'ἀνάστασις εἰς ζωήν dont il est ici question paraît être en effet la résurrection *le-ḥayyê 'ôlâm,* εἰς ζωὴν αἰώνιον, « pour la vie éternelle », que Daniel, XII, 2, oppose á la résurrection pour l'opprobre éternel. Il se pourrait cependant que le texte des Machabées voulût dire simplement qu'Antiochus ne reviendra pas plus tard á la vie, c'est-à-dire ne ressuscitera pas du tout. Mais ce second sens ne s'impose nullement de préférence au précédent. — Un autre passage du même livre ajoute une nouvelle notion á celle de la résurrection. A la suite d'une bataille, Judas Machabée prie et fait offrir un sacrifice à Jérusalem pour ceux de ses soldats qui sont morts. Aprés avoir relaté le fait, l'historien sacré poursuit: « Belle et noble action inspirée par la pensée de la résurrection! Car s'il n'avait pas cru que les soldats tués dans la bataille dussent ressusciter, c'eût été chose inutile et vaine de prier pour des morts. » Mach., XII, 43-44. La Vulgate traduit un peu différemment, sans que le sens soit modifié. Avant la résurrection, il y a donc une expiation nécessaire pour les justes qui sont morts avec quelques fautes pardonnables, et les vivants peuvent aider les morts dans cette expiation.

7° *Dans la Sagesse.* — C'est surtout la foi á l'immortalité qui est affirmée énergiquement dans ce livre. Les impies de ce temps disent déjá: « On ne connaît personne qui soit revenu du séjour des morts. » Sap., II, 1. Mais ils se trompent. Sap., II, 21. Donc le contraire est vrai; on reviendra du séjour des morts et, un jour, les bons et les méchants se retrouveront en face les uns des autres au jugement de Dieu. Si la résurrection n'est pas plus nettement affirmée, elle est du moins supposée par l'attitude qui est prêtée aux impies devant le tribunal suprême et par la nature des châtiments qui fondent sur eux. Sap., V, 2-23. Mais l'auteur se place presque exclusivement au point de vue de l'âme séparée du corps et pouvant vivre sans lui dans un autre monde, comme elle le fera en réalité depuis la mort jusqu'á la résurrection. Sans doute, il rappelle, au sujet des impies, les sanctions temporelles auxquelles s'arrêtaient presque toujours les écrivains sacrés qui l'ont précédé. Sap., III, 10-IV, 6. Il ne paraît nullement, néanmoins, que les impies dont il parle soient exclusivement des Israélites. Or, impies et justes comparaissent également au tribunal de Dieu. Sap., IV, 20; V, 1, 2. Les justes y viennent en corps et en âme, d'aprés Daniel, XII, 1-3; on peut donc considérer comme acquis que les méchants en général y seront dans le même état, ainsi que le prophète l'a affirmé déjá des Israélites infidèles.

8° *Dans les apocryphes.* — Le *Livre d'Hénoch* représente l'état des idées palestiniennes dans le siécle qui a précédé Jésus-Christ. On y lit: « En ces jours, la terre rendra son dépôt, et le *sche'ol* rendra ce qu'il a reçu, et les enfers rendront ce qu'ils doivent. Il (l'Élu de Dieu) choisira parmi eux les justes et les saints, car il est proche le jour où ils seront sauvés. » *Hénoch,* LI, 1, 2. Les anges ont en main des mesures qui seront un instrument de résurrection. « Ces mesures révéleront tous les secrets de l'abîme de la terre, et ceux qui ont

été détruits par le désert, et ceux qui ont été engloutis par les poissons de la mer et par les bêtes, afin qu'ils reviennent et qu'il s'appuient sur le jour de l'Élu ; car il n'y a rien qui périsse devant le Seigneur des esprits, et il n'y a rien qui puisse périr. » *Hénoch*, LXI, 5. « Alors les justes surgiront de leur sommeil, la sagesse se lèvera aussi et leur sera donnée. » *Hénoch*, XCI, 10; cf. XCII, 3; C, 5. L'ange Remeiel est préposé par Dieu aux ressuscités. *Hénoch*, XX, 8. Ces passages doivent s'entendre d'une résurrection générale aussi bien des Gentils que des Israélites, bien que dans d'autres parties du livre, dû à des auteurs différents, la résurrection corporelle soit restreinte aux justes et à certaines catégories de Gentils. Cf. Fr. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906, p. XXXV-XXXVII. — La résurrection des justes est encore affirmée dans le Psautier de Salomon, antérieur d'environ un demi-siècle à Jésus-Christ. Les justes ressusciteront, mais les méchants, ou seront détruits, ou, plus probablement, ne ressusciteront pas « pour la vie ». *Psalt. Salom.*, III, 16; XIV, 2, etc. Cf. Touzard, *Le développement de la doctrine de l'immortalité*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 240. — Plus tard, la doctrine de la résurrection générale est encore professée dans l'*Apocalypse de Baruch*, XXX, 1-5; L, 1; LI, 6; IV Esd., VII, 32; le *Testament des XII patriarches, Juda*, 25; *Benjamin*, 10. Mais il se peut que ces apocryphes aient déjà subi l'influence chrétienne. — Philon, contemporain de Jésus-Christ, s'en tient à peu près aux données des apocryphes. Il ignore la résurrection des corps et, quant aux âmes, s'il croit fermement à l'immortalité des âmes des justes, il dit seulement que les âmes des méchants sont déjà comme mortes en ce monde. Cf. J. Martin, *Philon*, Paris, 1907, p. 247-254.

A l'époque qui précède immédiatement l'Évangile, la croyance à la résurrection se présente donc sous la forme suivante : les Israélites, fidèles ou infidèles, ressusciteront dans leur corps avant le dernier et solennel jugement ; en attendant, leur âme séparée du corps peut avoir à subir une expiation dont l'exemptent plus ou moins les prières des vivants. Quant à ceux qui ne sont pas Israélites, ils subiront le jugement divin et il est à croire qu'eux aussi ressusciteront dans leur corps.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Doctrine de Notre-Seigneur.* — Le Sauveur déclare que son Père lui a donné le pouvoir de juger les hommes, en sa qualité de Fils de l'homme. Il ajoute, en s'adressant aux Juifs : « Ne vous en étonnez donc pas ; car l'heure vient où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix. Et ils en sortiront, ceux qui auront fait le bien, pour une résurrection de vie ; ceux qui auront fait le mal pour une résurrection de condamnation. » Joa., V, 28, 29. Ici, plus de différence entre Juifs et Gentils ; « tous ceux qui sont dans les sépulcres, » par conséquent, tous les morts, ressusciteront pour être jugés. Dans son discours sur le pain de vie, Notre-Seigneur promet de ressusciter lui-même au dernier jour celui qui croira en lui, Joa., VI, 39, 40, celui qui obéira à l'appel et à la grâce du Père, Joa., VI, 44, et celui qui se nourrira du pain eucharistique. Joa., VI, 54. Ceux que le Sauveur ressuscitera « lui-même » ressusciteront « pour la vie ». Cette affirmation n'exclut pas celle qui précède, sur la résurrection des méchants. Celui qui fait du bien aux pauvres aura sa récompense « à la résurrection des justes, » Luc., XIV, 14 ; car, à celle des méchants, il n'y aura que des châtiments. A Marthe, qui atteste sa foi en la résurrection du dernier jour, Notre-Seigneur déclare qu'il est lui-même « la résurrection et la vie, » c'est-à-dire le principe de la résurrection pour ceux qui auront cru en lui. Joa., XI, 25. Avant le dernier jugement, « il enverra ses anges avec une trompette et une voix puissante, et ils rassembleront ses élus des quatre vents, des hauteurs des cieux à leurs limites. » Matth., XXIV, 31 ; Marc., XIII, 27. Puis, les bons seront placés à droite et les méchants à gauche, et la sentence sera prononcée selon les mérites de chacun. Matth., XXV, 32, 33, 46. Ces images supposent que le souverain Juge fait comparaître devant lui tous les hommes en corps et en âme. Elles ne prouvent pas à elles seules qu'il en sera ainsi, mais elles s'harmonisent parfaitement avec les autres déclarations qui les complètent.

2° *La négation des Sadducéens.* — Dans les derniers jours de sa vie, Notre-Seigneur fut abordé par des sadducéens, « qui nient la résurrection. » Ces sectaires n'admettaient ni l'immortalité de l'âme, ni les châtiments et les récompenses de l'autre vie, et ils prétendaient que les âmes périssent avec les corps. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 14; *Ant. jud.*, XVIII, I, 4. « Encore que les Juifs eussent dans leurs Écritures quelques promesses des félicités éternelles, et que vers les temps du Messie, où elles devaient être déclarées, ils en parlassent beaucoup davantage, comme il paraît par les livres de la Sagesse et des Machabées, toutefois cette vérité faisait si peu un dogme formel et universel de l'ancien peuple, que les sadducéens, sans la reconnaître, non seulement étaient admis dans la Synagogue, mais encore élevés au sacerdoce. » Bossuet, *Disc. sur l'hist. univers.*, II, 19, édit. Bar-le-Duc, 1870, t. IX, p. 467. Pour justifier leur négation, ils avaient imaginé un cas qu'ils croyaient insoluble et péremptoire contre la résurrection : Une femme a successivement épousé sept frères; si l'on ressuscite, duquel des sept serait-elle l'épouse ? La difficulté eût été la même avec deux époux successifs ; mais en compliquant le cas, les sadducéens pensaient fortifier leur argument. Notre-Seigneur renverse d'un mot leur échafaudage, en leur faisant observer que les hôtes du ciel deviennent comme les anges de Dieu, par conséquent immortels et dégagés des liens de la matière; ils n'ont donc pas à contracter ou à renouer des unions qui ont pour but la propagation de l'espèce humaine, puisqu'au ciel cette propagation n'a pas de raison d'être. Le côté négatif de la thèse sadducéenne ainsi écarté, le Sauveur passe à la démonstration positive de la résurrection. L'argument choisi est emprunté aux paroles du Seigneur à Moïse : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. » Exod., III, 6. Or, conclut le Sauveur, « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants. » Matth., XXII, 23-33; Marc., XII, 18-27; Luc., XX, 27-40. Saint Jérôme, *In Matth.*, IV, 22, t. XXVI, col. 165, observe que Notre-Seigneur aurait pu citer des textes beaucoup plus probants, par exemple, Is., XXVI, 19, et Dan., XII, 2; mais il prétend que Notre-Seigneur pris un texte de l'Exode parce que les sadducéens n'admettaient dans l'Écriture que le Pentateuque. Cette assertion, empruntée à Origène, et reproduite par les *Philosophumena*, IX, 29, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 469, et d'autres, ne s'appuie sur aucun témoignage authentique et ne peut être considérée comme exacte, d'après Schürer, *Geschichte des jüdisch. Volkes*, t. II, p. 411, 412. Ce qui est vrai, c'est que les sadducéens n'admettaient que les pratiques prescrites par la Loi et rejetaient celles qu'avaient introduites les docteurs. Puisqu'ils connaissaient si bien la Loi, ils auraient dû remarquer le texte si mémorable que Notre-Seigneur signale à leur attention, et c'est pourquoi ce texte leur est cité. La valeur de l'argument venait de ce que le Seigneur n'a pas dit : « J'ai été le Dieu d'Abraham, » mais « Je suis le Dieu d'Abraham. » Comme Dieu n'est que le Dieu des vivants, il suit de là qu'Abraham, Isaac et Jacob sont encore vivants, non par leur corps, qui est au sépulcre, mais par leur âme. Or l'immortalité de l'âme entraînait, pour les Juifs, la résurrection future du corps, comme le donne à conclure le texte II Mach., XII, 43-46. Si cette manière d'argumenter peut paraître manquer de rigueur, c'était celle des Juifs. Notre-Seigneur se met à leur portée; il est compris et sa démonstration est

acceptée comme irréfutable. Pour les docteurs, en effet, « celui qui dit que la résurrection des morts ne découle pas de la Loi, n'a aucune part au monde à venir. » *Sanhedrin,* x, 1. La doctrine défendue par Notre-Seigneur était alors commune et particulièrement professée par les pharisiens. Aussi ces derniers se montrérent-ils enchantés que le divin Maître eût péremptoirement réfuté les sadducéens. Matth., xxii, 33; Marc., xii, 28; Luc., xx, 39.

3° *Les affirmations des Apôtres.* — Saint Paul écrit aux Romains, viii, 11 : « Celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels, à cause de son Esprit, qui habite en vous. » S'adressant aux Corinthiens, il s'élève contre ceux qui, parmi eux, disent qu'il n'y a point de résurrection des morts. I Cor., xv, 12. Cette négation provenait sans doute soit d'une source sadducéenne parmi les chrétiens d'origine juive, soit d'une source grecque parmi les autres. On sait comment les Athéniens accueillirent l'Apôtre quand il parla de résurrection. Act., xvii, 32. Saint Paul fait valoir les raisons suivantes pour démontrer la résurrection future. S'il n'y a pas de résurrection possible, le Christ lui-même n'est pas ressuscité, et si le Christ n'est pas ressuscité, c'est toute la foi des chrétiens qui croule, entraînant dans son désastre l'espérance du salut à venir. Or, le Christ est vraiment ressuscité, comme l'Apôtre l'a prouvé antérieurement, I Cor., xv, 3-8; donc il y a une résurrection possible. I Cor., xv, 12-18. Mais le Christ ressuscité est « les prémices de ceux qui se sont endormis, » c'est-à-dire le premier à passer par une condition qui sera celle des autres aprés lui. Il sera pour la résurrection ce qu'Adam a été pour la mort; le sort du premier entraîne le sort de tous ceux qui lui sont unis. I Cor., xv, 20-28. Cf. Rom., vi, 5. S'il n'y avait pas de résurrection, il n'y aurait plus de raison d'être dans tout ce qu'on fait pour les morts, ni dans les graves périls auxquels l'Apôtre s'expose pour ses fidèles. La seule régle de vie se résumerait en deux mots : « Mangeons et buvons. » I Cor., xv, 29-34. Cf. Sap., ii, 1-9. Cette argumentation ne prouve la résurrection qu'en faveur des chrétiens; mais saint Paul n'avait pas besoin de prouver davantage à ses fidèles de Corinthe. La derniére raison ne vaudrait qu'en faveur de l'immortalité de l'âme. La thèse générale n'en est pas moins bien démontrée, parce que l'idée de résurrection était liée intimement à celle d'immortalité, et que précédemment l'Apôtre a présenté Jésus-Christ ressuscité en corps et en âme comme le type auquel seront conformés les fidèles. — Dans sa seconde lettre aux Corinthiens, saint Paul affirme encore la résurrection, « sachant que celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera aussi avec Jésus, et nous présentera à lui avec vous. » II Cor., iv, 14. Il dit aux Philippiens, iii, 10, 11, qu'il s'efforce d'acquérir la justice par la foi dans le Christ, « afin de le connaître, lui et la vertu de sa résurrection, et d'être admis à la communion de ses souffrances, en lui devenant conforme dans sa mort, pour parvenir, si je le puis, à la résurrection des morts. » A Timothée, il signale « Hyménée et Philète, qui se sont éloignés de la vérité en disant que la résurrection a déjà eu lieu, et qui renversent la foi de plusieurs. » II Tim., ii, 18. Ces hérétiques préludaient à l'erreur des sectaires qui prétendirent plus tard qu'il n'y aurait pas de résurrection corporelle, la seule vraie résurrection consistant à passer de l'erreur à la vérité. Cf. S. Irénée, *Adv. hæres.,* ii, 31, t. vii, col. 825; Tertullien, *De resur. carn.,* 19, t. ii, col. 820. — L'Épitre aux Hébreux, vi, 2, range la résurrection des morts au nombre des premiers éléments de la doctrine chrétienne. — Saint Jean appelle « première résurrection » la première phase de la vie éternelle, celle qui va de la mort du juste à la résurrection des corps. Apoc., xx, 5, 6. Il parle ensuite de la résurrection des morts en se servant des termes du *Livre d'Hénoch,* li, 1, 2 : « La mer rendit ses morts, la mort et l'enfer rendirent les leurs, et ils furent jugés chacun selon ses œuvres. » Apoc., xx, 13. — Dés l'origine, tous les symboles chrétiens professent la foi en la « résurrection de la chair. » Cf. Denzinger, *Enchiridion,* p. 2-11. Les artistes chrétiens ont aimé à reproduire ce sujet dans leurs représentations des événements de la fin du monde.

4° *Mode de la résurrection.* — Saint Paul traite cette question pour la première fois dans sa première Épître aux Thessaloniciens, iv, 13; v, 3. Les fidèles de Thessalonique croyaient à la résurrection future; mais, se figurant que cette résurrection allait se produire dans un avenir très prochain, ils se demandaient avec anxiété de quelle manière elle s'accomplirait, pour leurs morts et pour eux-mêmes. Saint Paul leur répond, mais il ne traite que de la résurrection des justes, les seuls qui soient ici en question. On n'a pas le droit d'en tirer cette conséquence que l'Apôtre adoptait la théorie juive qui n'admettait à la résurrection que les justes seuls. Lui-même a déclaré formellement « qu'il y aura une résurrection des justes et des pécheurs. » Act., xxiv, 15. Il se préoccupe ici d'établir la parfaite égalité des morts et des vivants devant le Christ, quand il apparaîtra pour juger les hommes et établir son règne triomphant. Tous ensemble, vivants et morts, seront introduits par lui dans la vie bienheureuse. Ceux qui « se sont endormis » ne seront donc pas laissés de côté ou ne verront pas différer indéfiniment le temps de leur bonheur. Par conséquent, les Thessaloniciens doivent se consoler, au lieu de s'affliger comme ceux qui n'ont pas d'espérance et pensent que la mort les sépare à tout jamais les uns des autres. La résurrection du Sauveur est le gage que les fidèles qui ne sont plus lui seront réunis un jour. I Thes., iv, 13-14. Voici d'ailleurs comment les choses se passeront; saint Paul l'enseigne « d'après la parole du Seigneur, » c'est-à-dire d'après la doctrine du divin Maître, telle qu'il l'avait reçue lui-même. Cf. I Cor., xi, 23. « Nous, les vivants, laissés pour l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui se sont endormis. » Saint Paul parle ici comme s'il devait être au nombre de ceux qui verront la résurrection de leur vivant même. S'exprime-t-il ainsi pour entrer dans l'hypothèse des Thessaloniciens qui croyaient la parousie prochaine, ou pour rendre son explication plus topique en se mettant lui-même en scène avec ses lecteurs? Plusieurs admettent cette seconde explication, en alléguant que saint Paul use souvent de ce procédé de langage . I Cor., vi, 14, etc. Cf. Cornely, *I Epist. ad Cor.,* Paris, 1890, p. 510. Voir Fin du monde, t. ii, col. 2275-2276.

Mais, quel que soit le point de vue auquel se place l'Apôtre, son enseignement sur les conditions de la résurrection ne s'en impose pas moins. « Au signal donné, à la voix de l'archange, au son de la trompette divine, I Thess., iv, 16, le Seigneur lui-même descendra du ciel, » Matth., xxiv, 30; xxvi, 64; Marc., xiii, 26; xiv, 62; Luc., xxi, 27; Act., i, 11, c'est-à-dire apparaîtra pour procéder au jugement des hommes. Alors, « ceux qui sont morts dans le Christ, » c'est-à-dire dans sa grâce, « ressusciteront d'abord, » πρῶτον, leçon préférée à πρῶτοι, « les premiers », qui se lit dans un bon nombre de manuscrits. « Puis nous, qui vivons, qui sommes restés, nous serons emportés avec eux sur les nuées à la rencontre du Seigneur dans les airs, et ainsi nous serons pour toujours avec le Seigneur. » I Thess., iv, 16-17. Pour être ainsi transportés, les corps des vivants devront subir au préalable la transformation que saint Paul décrit ailleurs, I Cor., xv, 35-57. L'Apôtre n'ajoute rien sur le jugement et l'entrée au ciel, parce que les Thessaloniciens n'avaient pas besoin d'être renseignés sur ces questions. « Quant aux temps et aux

moments, » c'est-à-dire à l'époque et aux circonstances, Dan., II, 21; Sap., VIII, 8; Luc., I, 7, etc., l'Apôtre n'a pas besoin d'en écrire, car les Thessaloniciens savent très bien que « le jour du Seigneur vient ainsi qu'un voleur pendant la nuit, » c'est-à-dire que, comme le voleur qui arrive soudain pendant la nuit, le Seigneur apparaîtra sans qu'on s'y attende. I Thess., V, 1-3. Cf. Matth., XXIV, 42-44; Luc., XIII, 39-46; II Pet., III, 10; Apoc., XVI, 15. — Éclairés sur ce point, les Thessaloniciens se laissaient émouvoir plus que de raison à la pensée d'un avènement imminent du Seigneur. Ils y étaient excités par de soi-disant révélations d'un esprit, et par des propos et des lettres que l'on colportait comme étant de saint Paul lui-même. L'Apôtre leur écrit de ne pas se laisser alarmer, puisque, avant le jour du Seigneur, doit apparaître l'Antéchrist. II Thess., II, 1-4. — Ces premières questions résolues, d'autres se posaient tout naturellement : « Comment les morts ressuscitent-ils? Avec quel corps reviennent-ils? » I Cor., XV, 35. Les Corinthiens se préoccupaient de ces problèmes. Vivant au milieu de compatriotes que l'idée de résurrection faisait sourire, Act., XVII, 32, ils se heurtaient souvent, sans doute, aux objections multiples que l'incrédulité leur opposait, ou que faisait naître leur ignorance. Beaucoup se figuraient, comme les sadducéens, que les corps ne pouvaient ressusciter qu'avec leurs propriétés naturelles, ce qui soulevait des difficultés presque insolubles contre la possibilité de la résurrection. L'Apôtre commence par établir que le corps subira une transformation radicale, analogue à celle du grain qui meurt en terre et d'où sort une plante qui a une tout autre forme que la semence, en vertu de la puissance végétative que Dieu donne au végétal. De même Dieu rendra la vie au corps qui périt en terre. Mais, quand il s'agit du grain, ce qu'on sème « n'est pas le corps qui sera un jour. » Le corps de l'homme, au contraire, sera le même à la résurrection qu'au jour de la mort, avec cette différence que, semé dans la corruption, l'ignominie, la faiblesse, l'animalité, il ressuscitera incorruptible, glorieux, fort et spirituel. Il y aura cependant des degrés dans la perfection de cette transformation; elle différera pour chacun comme diffèrent entre eux les corps, soit terrestres, soit célestes. Saint Paul attribue au corps ressuscité quatre propriétés : l'incorruptibilité, qui le rend impassible et le soustrait à toute cause d'altération et de mort; cf. Apoc., VII, 16; la gloire, qui met en lui le reflet de la glorification de l'âme; cf. Matth., XIII, 43; la vigueur et par conséquent l'agilité, qui permet au corps d'être totalement au service de l'âme au lieu de constituer pour elle une entrave; la spiritualité, qui soustrait le corps aux lois régissant la matière, lui permet de vivre sans nourriture et l'assimile aux esprits dans toute la mesure possible. I Cor., XV, 36-44. Cette transformation est la conséquence de la régénération par le Christ. Adam a été créé « âme vivante » et ne put transmettre à ses enfants que ce qu'il avait par nature, un corps que l'âme devait animer; par sa résurrection, le Christ est devenu « esprit vivifiant », associant son corps aux propriétés de l'esprit et produisant la même transformation dans ses fils adoptifs. Adam, tiré de la terre, ne transmettait qu'une vie terrestre; le Christ, venu du ciel, associe tout l'homme à la vie céleste. I Cor., XV, 45-50. C'est donc « le Seigneur Jésus-Christ qui transformera notre corps si misérable, en le rendant semblable à son corps glorieux, par sa vertu puissante qui lui assujettit toutes choses. » Phil., III, 21. Il est nécessaire qu'il en soit ainsi pour que l'homme tout entier participe à la gloire future; le séjour du ciel serait impossible à la chair et au sang, à ce qui est corruptible, par conséquent au corps non transfiguré. — Les paroles qui suivent se présentent sous trois formes différentes dans les manuscrits : « Nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous changés ; — nous nous endormirons tous, mais nous ne serons pas tous changés ; — nous ne nous endormirons pas tous, mais nous serons tous changés. » La première leçon ne se lit guère que dans la Vulgate; la troisième est celle qui a le plus d'autorités pour elle. Les deux premières, d'ailleurs, concernent nécessairement la résurrection générale des bons et des méchants, tandis que, dans tout ce passage, saint Paul ne traite que de la résurrection des justes. L'Apôtre entend ici révéler un mystère, sur le sort de ceux qui seront vivants au moment de l'apparition du souverain Juge. Alors, en effet, Jésus-Christ viendra juger les vivants et les morts, comme le dit saint Pierre, Act., X, 42, et comme le répètent les symboles de foi catholique. Le mystère est celui du passage direct à l'état glorieux des corps qui seront vivants à l'avènement du Christ. La transformation se fera « en un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette. » La mort sera donc épargnée à la dernière génération des justes ; par la puissance de Dieu, ce qu'il y aura en eux de mortel sera absorbé par la vie. II Cor., V, 4. Saint Paul parle ici de lui-même et de ses fidèles de Corinthe comme s'ils devaient être en vie quand la fin des temps se produira. Il répond ainsi à une question qui a dû être posée en ces termes : « Si l'avènement du Christ nous surprend encore en vie, qu'arrivera-t-il de nous? » L'hypothèse qu'il examine ne doit s'appliquer ni à lui, II Cor., IV, 14, ni à ses lecteurs, mais seulement à ceux qui verront la fin du monde. Cette manière de parler à la première personne est familière à l'Apôtre, même dans le cas où il est absolument hors de cause, comme I Cor., VI, 14, etc. Quand donc la résurrection aura été accomplie dans les conditions que vient de décrire saint Paul, tant pour les vivants que pour les morts, ce sera le triomphe définitif sur la mort, à laquelle l'homme avait été soumis à cause du péché. I Cor., XV, 51-57. — Écrivant une seconde fois aux Corinthiens, saint Paul complète son enseignement. Il leur dit que, grâce à la persécution, nous portons « toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre chair mortelle,... sachant que celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus, nous ressuscitera aussi avec Jésus, et nous présentera à lui avec vous. » II Cor., IV, 10, 14. Nous avons ici-bas une tente qui doit être détruite, le corps qui sert d'habitation à l'âme; mais Dieu nous réserve une maison qui est son ouvrage, « une demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, dans le ciel, » c'est-à-dire ce « corps spirituel », I Cor., XV, 44, construit sur le modèle de celui que Jésus a relevé pour lui-même. Joa., II, 19. En attendant, « nous gémissons dans cette tente, dans l'ardent désir que nous avons d'être revêtus de notre demeure céleste, si du moins nous sommes trouvés vêtus » de notre corps, au moment de la parousie, « et non pas nus, » dépouillés de notre corps par la mort. « Car tant que nous sommes dans cette tente, nous gémissons accablés, parce que nous voulons, non pas ôter notre vêtement, » c'est-à-dire mourir, « mais revêtir l'autre par-dessus, afin que ce qu'il y a de mortel soit englouti par la vie. » Tel doit être en effet le sort de ceux que l'avènement du Seigneur trouvera encore en vie; leur désir est que « le corps lui-même, dit saint Augustin, *Epist.* CXL, 6, 16, t. XXXIII, col. 544, soit transféré, sans passer par la mort, de l'infirmité à l'immortalité. » Ce désir, inspiré par l'Esprit de Dieu, sera exaucé. Mais, sachant que, tant que nous habitons dans ce corps, nous sommes loin du Seigneur, que nous n'atteignons que par la foi et non par la vision bienheureuse, « nous aimons mieux déloger de ce corps et habiter auprès du Seigneur. » Les âmes dépouillées de ce corps, et non encore revêtues du corps ressuscité, habiteront donc près du Seigneur et jouiront de la

vision béatifique, même avant la résurrection, à condition d'avoir été agréables au Seigneur, soit dans la vie, soit dans la mort, et d'avoir comparu devant le tribunal du Christ, qui traitera chacun selon ses mérites. II Cor., v, 1-10. Cf. Cornely, *II Epist. ad Cor.*, Paris, 1892, p. 137-154. Voir JUGEMENT DE DIEU, t. III, col. 1840.

III. LES RÉSURRECTIONS MIRACULEUSES. — Plusieurs fois, par la puissance de Dieu, des morts ont été ressuscités, non dans les conditions qui se produiront à la résurrection générale, mais pour reprendre leur vie antérieure. — 1° Élie ressuscite le fils de la veuve de Sarepta. Voir ÉLIE, t. II, col. 1670-1671. — 2° Élisée opère un miracle semblable pour le fils de la Sunamite. Voir ÉLISÉE, t. II, col. 1692-1693. — 3° Après la mort d'Élisée, le contact de ses ossements ressuscite un mort. *Ibid.*, col. 1696. — 4° Lorsque les disciples de Jean-Baptiste vinrent trouver le Sauveur pour se rendre compte de sa mission, celui-ci se contenta de leur faire constater l'accomplissement de deux prophéties d'Isaïe, XXXV, 5, 6; LXI, 1, concernant le Messie. Il y ajouta cependant deux traits que n'avait pas signalés le prophète : « Les lépreux sont purifiés, les morts ressuscitent. » Matth., XI, 5; Luc., VII, 22. Cette dernière affirmation était justifiée par la résurrection d'un jeune homme à Naïm, que Notre-Seigneur avait opérée quelque temps auparavant et dont la nouvelle avait ému Jean-Baptiste dans sa prison. Luc., VII, 14-19. Après la mort du précurseur, les merveilles accomplies par le Sauveur faisaient dire à plusieurs qu'il était Élie ou l'un des prophètes revenus à la vie. Hérode, poursuivi par ses remords, disait à ses courtisans : « Ce Jean que j'ai décapité, c'est lui qui est ressuscité des morts. » Matth., XIV, 1, 2; Marc., VI, 14-16; Luc., IX, 7-9. La résurrection d'un mort en particulier était alors une chose extraordinaire à la réalité de laquelle on n'opposait pas une incrédulité de parti pris. Cf. Hérodote, III, 62. Notre-Seigneur, dans sa parabole du mauvais riche, fait demander par celui-ci la résurrection d'un mort, et Abraham répond que, même si un mort ressuscitait, les incrédules ne se rendraient pas. Luc., XVI, 27-31. — 5° La première résurrection opérée par le Sauveur est celle du fils de la veuve de Naïm. Voir NAÏM, t. IV, col. 1471. — 6° La seconde résurrection est celle de la fille de Jaïre. Voir JAÏRE, t. III, col. 1110. — 7° La troisième résurrection est celle de Lazare. Voir LAZARE, t. IV, col. 139. Il y a une gradation voulue dans ces trois miracles, et plus la mort semble avoir pris possession de sa victime, moins Notre-Seigneur fait d'effort pour la lui arracher. A la jeune fille qui vient à peine de mourir, il prend la main et ordonne de se lever; pour le jeune homme déjà porté en terre, il se contente de toucher le brancard avant de commander au mort de se lever; pour Lazare mis au tombeau depuis quatre jours, il formule simplement un ordre. — 8° Après la mort du Sauveur, « les sépulcres s'ouvrirent et beaucoup de corps de saints qui étaient morts ressuscitèrent; puis, sortant de leurs sépulcres après sa résurrection, ils vinrent dans la cité sainte et apparurent à un grand nombre. » Matth., XXVII, 52, 53. Bien que l'Évangéliste rattache ces résurrections à la mort même du Sauveur, on est d'accord pour admettre qu'elles ne se produisirent pas avant celle de Jésus-Christ, « le premier-né d'entre les morts. » I Cor., XV, 20; Col., I, 18. Les sépulcres purent s'ouvrir au moment du tremblement de terre, Matth., XXVII, 51, mais les morts ressuscités n'ont pas eu à y rester vivants une quarantaine d'heures. Ils apparurent ensuite pour témoigner de la résurrection et, par conséquent, de la divinité de Jésus. Ils n'apparurent pas avec ces formes d'emprunt, comme celles dont se servent les anges, mais avec leurs vrais corps; autrement l'ouverture de leurs sépulcres n'aurait pas eu de raison d'être. Leurs corps étaient donc dans l'état que décrit saint Paul, I Cor., XV, 35-44, pour les corps ressuscités. Il s'agit ici de saints personnages, probablement morts assez récemment pour être connus de ceux auxquels ils se montrèrent. Saint Matthieu ne dit pas ce qu'ils devinrent à la suite de ces apparitions. Saint Augustin, *Epist.*, CLXIV, 9, *Ad Evod.*, t. XXXIII, col. 712, pense qu'ils retournèrent dans leurs tombeaux. Mais beaucoup d'autres croient qu'associés à la résurrection corporelle du Christ, ils l'accompagnèrent au ciel, en corps et en âme, au jour de son ascension. Cf. S. Ambroise, *In Ps.*, I, 54, t. XIV, col. 951; *Serm. LXI*, 2, t. XVII, col. 729; S. Jérôme, *Epist. CXX*, 8, 2, t. XXII, col. 993; S. Épiphane, *Hæres.*, LXXV, 8, t. XLII, col. 513, etc. La croyance de l'Église est que la même faveur a été accordée à la bienheureuse Mère du Sauveur. Voir t. IV, col. 801. — 9° A Joppé, saint Pierre ressuscite une chrétienne nommée Tabitha. Voir TABITHA. — 10° Saint Paul opère aussi une résurrection. Voir EUTYQUE, t. II, col. 2057. — Le Sauveur avait promis que ceux qui croiraient en lui feraient les œuvres qu'il faisait lui-même et de plus grandes encore. Joa., XIV, 12. Après les Apôtres, les saints, de temps en temps, ressuscitèrent des morts. Les résurrections racontées dans la Sainte Écriture ne peuvent être révoquées en doute. La mort avait eu des témoins, et, à supposer même qu'elle n'eût été qu'apparente, elle avait été précédée d'une maladie ou d'un accident dont les effets ne pouvaient disparaître instantanément sans intervention divine. Or, quand il n'y a que simple guérison de maladie, les écrivains sacrés savent bien le dire; il faut les en croire quand ils racontent qu'il y a eu résurrection. Par conséquent, on ne doit pas entendre dans leur sens propre les paroles de Notre-Seigneur : « La jeune fille n'est pas morte, mais elle dort, » Matth., IX, 24, « Notre ami Lazare dort, » Joa., XI, 11, le sommeil en question n'étant autre que celui de la mort. Joa., XI, 13-15. De même, si saint Paul dit du jeune Eutyque, « son âme est en lui », Act., XX, 10, ce n'est pas que la mort fût apparente, mais parce que, par une intervention miraculeuse, il venait de ramener l'âme dans le corps. On remarquera d'ailleurs que tous ces miracles sont racontés avec une grande simplicité, sans la moindre préoccupation de faire valoir le prodige. Les auteurs sacrés se contentent de noter brièvement l'effet produit sur les témoins et sur les foules. Il est à croire que, s'ils avaient cédé à l'imagination, on trouverait dans toute la Bible plus de huit résurrections miraculeuses. Ils ne disent rien non plus de l'état psychologique dans lequel se sont trouvés les ressuscités pendant leur mort transitoire, de leurs impressions en revenant à la vie, des souvenirs qu'ils ont gardés, de ce qu'ils ont pu raconter, etc. Toutes ces choses étaient de pure curiosité et n'ajoutaient rien à la signification ni à la force probante du miracle. — Sur la résurrection spirituelle, voir RÉGÉNÉRATION, col. 1020. H. LESÊTRE.

RETHMA (hébreu : *Riṭmah;* Septante : Ῥαφαμα), une des stations des Israélites dans la presqu'île sinaïtique. Num., XXXIII, 18-19. Rethma est la première des douze stations qui, après Haséroth, sont énumérées seulement dans le catalogue de Num., XXXIII, 18-31. Elle doit sans doute son nom aux plantes qui poussaient là en abondance, c'est-à-dire aux genêts, en hébreu *rôṭém.* Voir GENÊT, t. III, col. 183. Le genêt abonde dans les déserts de l'Arabie et au sud de la Palestine. Les Arabes d'aujourd'hui dans leurs marches à travers le désert recherchent les bosquets de genêts pour y dresser leurs tentes, parce que ce sont les plus grandes et les plus remarquables de toutes les plantes du désert. Cf. Trochon, *Géographie biblique,* dans *La Sainte Bible,* Paris, 1894, t. II, p. 68.

La ressemblance du nom a induit Robinson, *Biblical Researches,* Londres, 1856, t. I, p. 279, 299, à identifier Rethma avec l'ouâdi *Abu Retamat,* une large vallée parsemée d'arbustes et de genêts, qu'on rencon-

tre sur la route d'Aqabah à Jérusalem, près de Cadès. Clay Trumbull, *Kadesch-Barnea*, New-York, 1884, p. 151, regarde comme assez probable cette identification, en faisant observer que de cette manière Rethma devient le nom très naturel d'une station qui devrait se trouver aux bords du désert. — Cependant, la seule ressemblance de nom n'est pas suffisante pour qu'on puisse en conclure à l'identification de Rethma avec l'ouadi *Abu Retamât*. Cf. Gray, *Numbers*, dans *The international critical Commentary*, Édimbourg, 1903, p. 446. En admettant l'identification de Cadès avec *Aïn-Qadis* (voir Cadès 1, t. ii, col. 13), on doit admettre au moins dix-sept stations entre Rethma et ce terme final, Num., xxxiii, 18-36; ce qui rend assez improbable la proximité de Rethma et de Cadès. Il faut plutôt chercher Rethma dans le désert de Pharan à cause de la place qu'occupe cette station dans le catalogue des Nombres, xxxiii, 17-18, comparé avec Num., x, 33; xiii, 1. Voir Pharan, col. 188. Dans l'hypothèse que les Israélites, pour se rendre du *Djébel Mouça* à *Aïn-Qadis*, prirent la route du nord-ouest pour gagner le fort de *Nakhel*, on pourrait être tenté d'identifier sur cette route Rethma avec l'ouâdi *Rethaméh*; qu'on y rencontre; mais il est situé trop près du Sinaï pour être la troisième station. Cf. *Revue biblique*, 1897, p. 607. L'itinéraire du nord-est vers le fort de l'Akabah se recommande de préférence à celui du nord-ouest pour diverses raisons. Cf. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 275. Dans cette direction, il n'est pas nécessaire d'atteindre les rives de la mer Rouge; on peut escalader le plateau d'*et-Tih* par différents cols plus ou moins connus. Étant donné qu'Haséroth, sur cette route, doit être identifié avec *Aïn Ḥadraḥ*, voir Haséroth, t. iii, col. 445, il est facile d'en conclure que si l'on ne veut pas faire descendre les Israélites par l'*ouadi el-Aïn* au sud jusqu'à *Aïn Noueba*, sur les bords de la mer Rouge, ce qui est peu probable, l'hypothèse de l'escalade d'et-Tih à ce point de l'itinéraire se présente comme très vraisemblable. Hull, *Mount Seïr*, p. 61, a gagné directement de là par la côte nord de l'*ouadi el-Aïn* le sommet d'*et-Tih*. La localisation de Rethma aux bords du désert d'*et-Tih*, de ce côté, est donc toute naturelle. Le genêt qui se trouve partout en grande abondance dans les vallées de la péninsule suffit pour expliquer le nom de Rethma, nom descriptif, donné à ce campement. Cf. Trochon, *Géographie biblique*, dans *La Sainte Bible*, t. ii, p. 186. D'après Léon de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres*, p. 120, cette localisation de Rethma est appuyée sur trois raisons : sa distance à trois journées du Sinaï, sa direction sur la route de la Syrie, sa position près des montagnes qui bordent le plateau de la Syrie et en forment jusqu'à Cadès et à l'ouâdi *Arabah* les limites les plus étendues. Un lieu et une source, dit-il, nommés *Ramathim* par les voyageurs, conviennent sous tous les rapports à cette station. On remarque d'ailleurs dans les noms une analogie sur laquelle il n'insiste pas. Rethma n'a gardé le souvenir d'aucun événement de l'histoire de l'exode. De savants exégètes supposent que c'est le lieu d'où partirent les espions qui devaient explorer la Terre Promise. L. de Laborde, *Commentaire géographique, etc.*, p. 121; De Hummelauer, *Comment. in Numeros*, Paris, 1899, p. 363, etc. Mais, même si l'on accepte la conclusion suggérée par Num., xiii, 1; xxxiii, 18, c'est-à-dire que Rethma doit être la première station du désert de Pharan, cette hypothèse n'est pas admissible, parce qu'elle est en contradiction avec ce qu'on lit dans le Deutéronome, i, 19-24. A. Molini.

RÉÜ, fils de Phaleg, engendra son fils Sarug à l'âge de trente ans et mourut âgé de cent trente neuf ans. Gen., xi, 18-21. Il est appelé Ragaü dans I Par., i, 25, et dans la généalogie de Notre-Seigneur, Luc., iii, 35, Réü et Ragaü ne sont que des transcriptions différentes du même nom original : *Re'û*. Voir Ragaü 1, col. 929. L'étymologie est inconnue.

RÉUM BÊELTÉEM (hébreu : *Reḥûm Be'êl-Te'êm*; Septante : Ῥεοὺμ Βαλτάμ), fonctionnaire perse en Samarie. I Esd., iv, 8, 17, 23. Malgré les apparences, Béeltéem ne fait pas partie du nom propre, mais est le titre de Réum, qui représentait le roi de Perse en Samarie (voir Béeltéem, t. i, col. 1546) et écrivit au roi Artaxerxès Ier, avec le scribe Samsaï, contre les Juifs, au nom des Samaritains, afin que le roi de Perse empêchât la restauration de la ville de Jérusalem. Il obtint ce qu'il demandait et obligea les Juifs à interrompre les travaux de restauration de la ville et du temple qu'ils avaient commencés et qu'ils ne purent reprendre que la seconde année du règne de Darius, roi de Perse. I Esd., iv, 8-24. Le nom de Réum est sémitique, mais nous ignorons s'il était né en Perse ou s'il était syrien ou samaritain.

REUSCH François Henri, exégète catholique allemand, devenu vieux-catholique, né dans la petite ville de Brilon, en Westphalie, le 4 décembre 1825, mort à Bonn, le 3 mars 1906. — Il fit ses études théologiques à l'Université de Bonn, 1843-1846, et il les compléta en suivant pendant quelque temps les cours des Facultés catholiques de Tubingue et de Munich. Dans cette dernière ville, il fut le condisciple de Dœllinger, avec lequel il contracta une étroite amitié, qui exerça une très fâcheuse influence sur la seconde partie de sa vie. Ordonné prêtre en 1849, il fut d'abord vicaire à Saint-Alban de Cologne, puis répétiteur au *Convict* théologique de Bonn. En 1854, il devenait *Privat-dozent* pour l'exégèse de l'Ancien Testament, à la Faculté de théologie catholique de cette même ville, où se passa toute sa carrière de professeur. En 1858, il fut nommé professeur extraordinaire, et en 1861 professeur ordinaire, toujours pour l'exégèse de l'Ancien Testament. Ses collègues lui conférèrent le titre de *Rector magnificus* durant l'année scolaire 1873-1874, et pendant quatorze ans celui de membre du Sénat universitaire. Dès l'année 1865, il fondait à Bonn, avec le concours de Dœllinger et la collaboration de nombreux savants catholiques d'Allemagne, la revue *Theologisches Literaturblatt*, dont il fut le directeur attitré aussi longtemps qu'elle continua de paraître (1865-1877). Son adhésion à la révolte des vieux-catholiques lui attira l'excommunication de la part de l'archevêque de Cologne, Mgr Melchers (12 mars 1872). — Les ouvrages publiés par lui au temps de son orthodoxie attestent de grandes connaissances et des dons exégétiques remarquables : *Erklärung des Buches Baruch*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1853; *Das Buch Tobias übersetzt und erklärt*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1857; *Liber Sapientiæ, græce secundum exemplar Vaticanum, latine secundum editionem Vulgatam*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1858; *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1859; 4e édit., 1870; *Observationes criticæ in librum Sapientiæ*, in-4°, Fribourg-en-Brisgau, 1861; *Bibel und Natur, Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältniss zu den Ergebnissen der Naturforschung*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1862, 4e édit., 1876 (ouvrage excellent, qui a été traduit dans la plupart des langues européennes; en français par l'abbé X. Hertel, sous le titre, *La Bible et la nature*, Paris, 1867; l'auteur en a publié un extrait, intitulé : *Die biblische Schöpfungsgeschichte und ihr Verhältniss zu den Naturwissenschaften*, in-8°, Bonn, 1877); *Libellus Tobit e codice Sinaitico editus et recensitus*, in-4°, Bonn, 1870. Il faut mentionner aussi

de nombreux et importants articles d'exégèse et de critique biblique, publiés dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, le *Chilianeum* de Wurtzbourg et le *Katholik* de Mayence. — Voir Schulte, *Der Altkatholicismus,* Giessen, 1887; *Encyclopædia Britannica,* 10e édit., t. XXXII, p. 223; Friedrich, *Nekrolog auf Franz Heinrich Reusch,* dans les *Sitzungsberichte der philosoph.-philolog. und der historischen Classe der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften,* Munich, 1900, p. 170-171; *Altkatholisches Volksblatt,* 6 et 13 décembre 1895, 9 mars 1900; *Allgemeine Zeitung* de Munich, 9 mars 1900; J. Mayor, *Franz Heinrich Reusch,* in-16, Cambridge, 1901; Gœtz, *Franz Heinrich Reusch, eine Darstellung seiner Lebensarbeit,* in-8o, Gotha, 1901; Meyer, *Grosses Konversations-Lexicon,* 6e édit., t. XVI, Leipzig, 1907, p. 839. L. FILLION.

REUSS Édouard, théologien protestant rationaliste, né à Strasbourg, le 29 messidor an XII (18 juillet 1804), mort dans cette ville, le 19 avril 1891. Il étudia la théologie, en premier lieu à Strasbourg, puis à Gœttingue, où il fut l'élève d'Eichhorn (voir EICHHORN, t. II, col. 1627); les langues orientales, soit à Halle, sous la direction de Gesenius, soit à Paris, sous celle de Sylvestre de Sacy. D'abord simple répétiteur au séminaire protestant de Strasbourg, pour les sciences bibliques et orientales, 1828-1834, il y devint successivement professeur extraordinaire, 1834, et professeur ordinaire, 1836. En 1838, il fut nommé professeur à la Faculté protestante de la même ville, tout en conservant sa chaire au séminaire. Une activité remarquable lui permit de mener de front, et avec succès, ce double enseignement pendant de longues années. Comme on l'a dit, « ses sympathies étaient plutôt allemandes que françaises, » *Encyclopædia britannica,* 9e édit., t. XXXII, p. 223; aussi, après l'annexion de l'Alsace à l'Allemagne, lorsque le gouvernement allemand eut rétabli l'Université de Strasbourg sur des bases nouvelles, Reuss accepta la chaire d'exégèse biblique pour l'Ancien Testament, qui lui fut aussitôt offerte, et il la garda jusqu'en 1888. — Comme on le verra par la liste de ses ouvrages, ses premiers travaux furent consacrés à la critique et à l'explication du Nouveau Testament. Il dirigea ensuite ses études sur les livres de l'ancienne Alliance, qui l'attiraient à cause de sa grande connaissance de l'hébreu. Il appartenait au parti dit libéral de l'Église luthérienne. Sa position comme critique était à peu près celle que K. H. Graf, son disciple, et J. Wellhausen ont rendue célèbre. Ses opinions sur la composition de l'Ancien Testament peuvent se résumer dans ces quelques mots : Les prophètes sont plus anciens que la Loi, et les Psaumes sont plus récents que ces deux catégories d'écrits. L'érudition philologique, la discussion des variantes, la réfutation des opinions divergentes tiennent peu de place dans ses commentaires; en revanche, il s'efforce de bien mettre en relief, par une exposition nourrie et serrée, les idées propres à chaque écrivain sacré. Malheureusement, son point de vue rationaliste le fait tomber dans de fréquentes erreurs. — Il a écrit en français et en allemand. Ses principaux ouvrages exégétiques sont : *Dissertatio polemica de libris Veteris Testamenti apocryphis perperam plebi negatis* (par quelques sociétés bibliques), thèse de licence, in-4o, Strasbourg, 1829; *Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments,* in-8o, Halle, 1842, 6e édition en 1887; *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique,* in-8o, Strasbourg, 1852, 3e édition en 1864; *Histoire du Canon des Saintes Écritures dans l'Église chrétienne,* in-8o, Strasbourg, 1863, 2e édition en 1864; *Das Buch Hiob,* in-8o, Strasbourg, 1869; *Bibliotheca Novi Testamenti græce, cujus editiones ab initio typographiæ impressas quotquot reperiri potuerunt collegit, digessit, illustravit E. Reuss,* in-8o, Brunswick, 1872 (c'est une bibliographie assez complète du Nouveau Testament grec); *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires,* 16 in-8o, Paris, 1874-1881 (cet ouvrage, qui comprend tout l'Ancien Testament, à part les parties deutérocanoniques, et le Nouveau Testament, a été aussi publié en allemand dans sa première moitié, sous ce titre : *Das Alte Testament übersetzt, eingeleitet und erklärt,* 7 in-8o, Brunswick, 1892-1894); *Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments,* in-8o, Brunswick, 1881, 2e édit., 1890; *Hiob,* traduction rythmique (en allemand) du livre de Job, in-8o, Brunswick, 1889; *Notitia Codicis quatuor Evangeliorum græci membranacei, viris doctis hucusque incogniti, quem in museo suo asservat E. Reuss Argentoratensis,* in-8o, Cambridge, 1889. Le Dr Reuss a publié aussi un nombre considérable d'articles dans diverses revues et encyclopédies, notamment dans les *Beiträge zu den theologischen Wissenschaften in Verbindung mit der theolog. Gesellschaft zu Strassburg herausgegeben von E. Reuss und E. Cunitz,* Iéna, 1847-1855; dans la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne,* Strasbourg, 1850-1859; dans la *Nouvelle Revue de Théologie;* dans l'*Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste* d'Ersch et Gruber; dans la *Real-Encyklopädie für protestant. Theologie und Kirche* de Herzog; dans le *Bibel-Lexikon* de Schenkel; dans l'*Encyclopédie protestante* de Lichtenberger, etc. — Voir Théodore Gerold, *Édouard Reuss, Notice biographique,* in-8o, Paris et Strasbourg, 1892; H. J. Holtzmann, *Zum hundertjährigen Geburtstag von Eduard Reuss,* dans le *Evangelisch. protestantischer Kirchenbote für Elsass-Lothringen,* Strasbourg, 30 juillet 1904; K. Budde und H. J. Holtzmann, *Eduard Reuss' Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde K. H. Graf,* in-8o, Giessen, 1904; *Encyclopædia britannica,* 10e édition, t. XXXII, p. 223. L. FILLION.

RÉVÉLATION (grec : ἀποκάλυψις; Vulgate : *revelatio*), communication faite par Dieu à l'homme et portant sur des vérités que l'intelligence humaine n'eût pu connaître par elle-même. Les révélations que mentionne la Sainte Écriture se rapportent à trois périodes distinctes.

I. PÉRIODE PATRIARCALE. — Des révélations sont faites à Adam, avant et après la chute, Gen., II, 16; III, 14-19; à Noé, pour lui annoncer le déluge, Gen., VI, 13-21; VII, 1-4, et contracter alliance avec lui et ses descendants, Gen., VIII, 21, 22; IX, 1-17; à Abraham, pour lui faire quitter la Chaldée, Gen., XII, 1-3, lui promettre la possession de Chanaan et une postérité nombreuse, Gen., XIII, 14-17; XV, 1-16; XVII, 1-21, lui annoncer la destruction des villes coupables, Gen., XVIII, 17-21, lui demander le sacrifice d'Isaac et renouveler les promesses, Gen., XXII, 1-18; à Isaac, pour confirmer les promesses faites à son père, Gen., XXVI, 2-5; à Jacob, pour répéter les mêmes promesses, Gen., XXVIII, 13-15; à Moïse, pour lui conférer sa mission, Exod., III, 6-19, lui faire annoncer les dix plaies d'Égypte et la délivrance de son peuple, Exod., VII, 1-XIV, 26.

II. PÉRIODE MOSAÏQUE. — 1o *Moïse.* — Le libérateur d'Israël est choisi pour fonder la religion qui sera imposée au peuple de Dieu. A ce titre, il reçoit au désert, et particulièrement au Sinaï, de nombreuses communications de Dieu. Voir LOI MOSAÏQUE, t. IV, col. 334; MOÏSE, col. 1193-1200. — 2o *Josué, les Juges, David, Salomon.* — Après la mort de Moïse, Jéhovah parle à Josué pour confirmer sa mission, Jos., I, 2-9, ordonner le passage du Jourdain, Jos., III, 7-13, la circoncision du peuple, Jos., V, 2, la prise de Jéricho, Jos., VI, 2-5, la punition d'Achan, Jos., VII, 10-15, etc. — Sous les Juges, des communications divines sont adressées à

Gédéon, Jud., VI, 14, 16; à la mère de Samson, Jud., XIII, 3-5, et à Samuel. I Reg., III, 7, 21; IX, 15. — Jéhovah se révèle à David. II Reg., VII, 27; I Par., XVII, 27, et à Salomon. III Reg., IX, 3-9; II Par., I, 7-12; VII, 12-22. — 3° *Les prophètes.* — Dieu leur fait connaître directement ses volontés. Jéhovah parle à Élie, III Reg., XVII, 2, 8; XVIII, 1; XIX, 9; XXI, 17; IV Reg., I, 3, 15; à Isaïe, VII, 3; VIII, 1, 5; XVI, 14; XX, 2; XXII, 14; XXXVIII, 5, etc.; à Jérémie, I, 2; II, 1; III, 6; VII, 1; XIII, 1; XVIII, 1; XXIV, 4, etc.; à Ézéchiel, I, 3; III, 22; VI, 1; XII, 1, etc.; à Daniel, II, 19, 22, 28-30, 47; X, 1; à Amos, III, 7; et à tous les autres prophètes. Cf. I Pet., I, 10-12. Soit qu'ils transmettent les ordres de Dieu, soit qu'ils annoncent l'avenir, surtout l'avenir messianique, ils ne peuvent le faire qu'en vertu d'une révélation directe. — 4° *Les auteurs inspirés.* Pour eux, l'inspiration comporte une révélation toutes les fois que les choses qu'ils écrivent n'ont pu être connues naturellement ou dépassent la portée de l'intelligence humaine. Voir INSPIRATION, t. III, col. 903. Dieu « seul met à découvert les choses cachées dans les ténèbres. » Job, XII, 22. « A qui le bras de Jéhovah a-t-il été révélé? » Is., LIII, 1, c'est-à-dire quel est l'homme qui peut connaître ce que fera la puissance de Dieu? De même, « à qui a été révélée la racine de la sagesse? » Eccli., I, 6. Cf. Sap., IX, 16, 17.

> Le Seigneur [seul] possède toute science,
> Et il voit les signes du temps;
> Il annonce le passé et l'avenir
> Et il dévoile les traces des choses cachées. Eccli., XLII, 19.

Les secrets du passé, les événements de l'avenir et les mystères de l'action divine, voilà, en effet, les objets des révélations dont sont favorisés les écrivains inspirés.

III. PÉRIODE ÉVANGÉLIQUE. — 1° *Zacharie, Marie Joseph.* — De la part de Dieu, l'ange Gabriel vient révéler à Zacharie qu'il aura un fils destiné à être le précurseur. Luc., I, 11-20. — Marie reçoit la visite du même messager, qui lui annonce sa maternité divine. Luc., I, 28-37. Le Saint-Esprit inspire ensuite les paroles prophétiques que profèrent Élisabeth, Luc., I, 41-45, Marie, Luc., I, 46-55, Zacharie, Luc., II, 67-79, et Siméon, Luc., II, 27, 32. — Joseph reçoit à plusieurs reprises les révélations nécessaires à la direction de sa conduite. Matth., I, 20-23; II, 13, 19, 20. — 2° *Jésus-Christ.* — Le Sauveur n'a pas à recevoir de révélations; c'est lui-même qui révèle ce que le Père lui a enseigné. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1489. Il remercie le Père d'avoir révélé aux petits ce qu'il a caché aux sages et aux prudents, Matth., XI, 25; Luc., X, 21, et il ajoute que « personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils a voulu le révéler. » Matth., XI, 27; Luc., X, 22. Il félicite Pierre, qui a proclamé sa divinité, de ce que ce ne sont ni la chair ni le sang, mais le Père qui est dans les cieux qui la lui a révélée. Matth., XVI, 17. Avant de mourir, il dit à ses apôtres : « Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître; mais je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître. » Joa., XV, 15. Il promet enfin que le Saint-Esprit viendra compléter sa révélation. « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter à présent. Quand le Paraclet, l'Esprit de vérité, sera venu, il vous guidera dans toute la vérité. » Joa., XVI, 12, 13. La révélation faite par le Sauveur et gravée dans l'âme des Apôtres par le Saint-Esprit est définitive et complète. Elle ne porte que sur les choses nécessaires au salut de l'homme. C'est pourquoi le Sauveur se refuse à révéler l'époque du jugement, Matth., XXIV, 36; Marc., XIII, 32; le nombre des élus, Luc., XIII, 23, la date de l'établissement du royaume. Act., I, 6, etc. — 3° *Saint Paul.* — Converti plusieurs années après l'Ascension du Sauveur, saint Paul a cependant reçu directement sa doctrine, comme les autres Apôtres. « Ce n'est pas d'un homme que je l'ai appris, mais par une révélation de Jésus Christ. » Gal., I, 12. Quand il plut à Dieu de révéler en lui son Fils, saint Paul, sans consulter ni la chair ni le sang, sans monter à Jérusalem vers ceux qui étaient apôtres avant lui, se retira en Arabie. Gal., I, 15-17. Il eut alors des visions et des révélations du Seigneur. II Cor., XII, 1. C'est par suite d'une révélation qu'il monta quatorze ans plus tard à Jérusalem pour exposer son évangile. Gal., II, 2. Il a eu connaissance du mystère de Jésus-Christ par révélation. Eph., III, 3; I Cor., II, 10. Pour que l'excellence de ces révélations ne l'enorgueillît pas, un ange de Satan a été chargé de le souffleter. II Cor., XII, 7. — La révélation chrétienne est celle du mystère du Christ caché depuis des siècles, Rom., XVI, 25, et révélé à la foi, Gal., III, 23, à ceux qui ont reçu l'esprit de sagesse. Eph., I, 17. — L'Apôtre dit qu'il serait inutile aux fidèles s'il parlait par glossolalie, au lieu de parler « par révélation, par science, par prophétie et par doctrine. » I Cor., XIV, 6. Il est probable qu'ici la révélation est mentionnée comme cause de la prophétie et la science comme source de la doctrine. Cf. Cornely, *In I ad Cor.*, Paris, 1890, p. 420. La révélation était aussi l'un des charismes accordés aux premiers fidèles. I Cor., XIV, 30. — 4° *Saint Jean.* — L'apôtre bien aimé a eu, sur les destinées de l'Église, de nombreuses et importantes révélations qu'il a consignées dans son livre de l'Apocalypse, dont le nom signifie « révélation ».

IV. MODES DE RÉVÉLATION. — Toute révélation vient nécessairement de Dieu qui seul peut révéler ce qu'il est seul à savoir. Mais Dieu communique sa révélation de différentes manières. — 1° *Directement.* C'est ainsi qu'il communique avec Adam et Noé, avec Abraham, Gen., XII, 1; XIII, 14; XVII, 1; XVIII, 17; XXII, 1; Isaac, Gen., XXVI, 2; Moïse, Exod., III, 6; VII, 1; etc.; Josué, I, 1; III, 7; V, 2; VI, 2; VII, 10; Samuel, I Reg., III, 21; IX, 15; David, II Reg., VII, 27; Salomon, III Reg., IX, 3; Élie, III Reg., XVII, 2; Isaïe, VII, 3; Jérémie, I, 4; Ézéchiel, I, 3; saint Paul. Gal., I, 12. Les auteurs sacrés ne donnent pas d'explications sur la manière dont se sont produites ces révélations directes. On sait seulement que Moïse entendait la voix de Jéhovah mais ne pouvait voir sa face. Exod., XXXIII, 18-23; XXXIV, 5-8. Sur le chemin de Damas, saint Paul entendit et vit Jésus, Act., IX, 4; I Cor., IX, 1; XV, 8, mais il ne dit rien de la manière dont le Sauveur communiqua avec lui au désert d'Arabie. Il y a certainement dans ces révélations directes une action divine qui s'exerce sur l'intelligence de l'homme et se fait reconnaître elle-même, puisque ceux qui en sont favorisés ont conscience que c'est Dieu lui-même qui leur révèle des choses inaccessibles à leur raison. Mais on ne peut savoir si les sens étaient ordinairement affectés par cette révélation, ni dans quelle mesure ils l'étaient. — 2° *Par un ange.* — Un ange sert d'intermédiaire dans les révélations faites à Abraham, Gen., XXII, 12; à Gédéon, Jud., VI, 12; à la mère de Samson, Jud., XIII, 3; à Daniel, VIII, 17; X, 5; à Zacharie, Luc., I, 11, à Marie, Luc., I, 28, et à saint Jean. Apoc., I, 1. En pareils cas, l'intermédiaire céleste se fait voir et entendre; la révélation arrive à l'intelligence en passant par les sens et l'apparition angélique en garantit l'objectivité. — 3° *En songe.* — Ainsi sont informés de la pensée divine Abraham, Gen., XV, 1; Jacob, Gen., XXVIII, 13, et Daniel, VII, 1. La révélation porte alors avec elle un caractère de certitude qui ne permet pas le doute à celui qui la reçoit. Saint Joseph apprend en songe la volonté de Dieu, mais c'est un ange qui la lui révèle. Matth., I, 20; II, 13, 19. Des songes révèlent aussi l'avenir à certains personnages, soit d'une manière claire, comme à Abimélech, Gen., XX, 3, et aux Mages, Matth., II, 12, soit d'une manière qui a besoin d'être expliquée, comme aux prisonniers de Putiphar,

Gen., XL, 8-13, au pharaon d'Égypte, Gen., XLI, 1-32, et à Nabuchodonosor. Dan., II, 3-45; IV, 1-24. Voir SONGE. — 4° *En vision,* Daniel reçoit parfois les communications surnaturelles sous forme de visions, soit durant la nuit, Dan., VII, 2, soit pendant le jour, Dan., VIII, 2; X, 5. Dans ces visions, des anges se montrent à lui et l'interpellent. Dan., VIII, 15, 19; IX, 21, 22; X, 11, 12; XII, 4. Le prophète en subit le contre-coup dans sa santé. Dan., VIII, 27. Ce sont là des visions intellectuelles, c'est-à-dire des interventions surnaturelles par lesquelles Dieu fait passer devant l'intelligence du prophète le tableau des événements futurs, en éclairant ce tableau d'une lumière qui aide à le comprendre. Les sens n'ont aucune part à cette vision; ils n'en sont émus qu'indirectement, à cause de l'effet produit sur l'âme elle-même par une révélation effrayante. De même nature sont les visions de l'Apocalypse, transmises à saint Jean par un ange de Dieu. Apoc., I, 1. Saint Paul a aussi reçu des révélations sous forme de visions. Il dit que ces visions ont consisté dans des ravissements ou des extases, dans lesquels il s'est trouvé transporté en paradis et y a entendu des choses qu'il ne peut répéter. Il ne saurait dire cependant si son corps a participé à ces ravissements. II Cor., XII, 1-4.

Quelquefois, la révélation est considérée non plus comme l'acte par lequel Dieu communique sa pensée à l'homme, mais comme le résultat de cette communication. On a ainsi la révélation primitive, la révélation mosaïque, la révélation évangélique, ou, en général, la révélation, pour indiquer l'ensemble des enseignements surnaturels qui constituent la religion. Voir RELIGION, col. 1031. Il arrive aussi que le mot révélation est pris par les versions dans le sens de manifestation. Eccli., XXII, 27; XLII, 1; Tob., XII, 7; Rom., II, 5; I Cor., I, 7; II Thess., I, 7; I Pet., I, 7, etc.

H. LESÊTRE.

1. RÉVILLE Albert, théologien protestant libéral, né à Dieppe le 4 novembre 1826, mort à Paris le 25 octobre 1906. — Il suivit les cours des Facultés de théologie de Genève, 1844-1848, et de Strasbourg. Après avoir été pendant quelques mois vicaire suffragant à Nimes, il fut tour à tour pasteur à Luneray près Dieppe, 1849-1851, et à Rotterdam, en Hollande, où il demeura pendant dix-huit ans (1851-1873) à la tête de l'Église wallonne. En 1862, il fut reçu docteur en théologie par l'Université de Leyde. En 1873, il revint se fixer à Dieppe, où il demeura jusqu'au début de 1880, sans occuper de fonctions officielles. A partir de janvier 1880, jusqu'à sa mort, il occupa la chaire, nouvellement fondée, de l'histoire des religions au Collège de France. En 1886, il fut nommé, en outre, président de la section des sciences religieuses à l'École des Hautes Études. — M. Albert Réville a beaucoup écrit sur la théologie, l'exégèse et l'histoire des religions. Ses principales œuvres exégétiques sont les suivantes : une traduction française du livre d'Olshausen sur l'*Authenticité du Nouveau Testament*, in-8°, 1851; *Études critiques sur l'Évangile selon saint Matthieu,* in-8°, Leyde, 1862; *La Vie de Jésus de M. Renan devant les orthodoxes et devant la critique,* in-8°, Paris, 1863; *L'enseignement de Jésus-Christ,* in-8°, Paris, 1870; *Une nouvelle vie de Jésus par le P. Didon,* in-8°, Paris, 1891; *Jésus de Nazareth,* 2 in-8°, Paris, 1896, 2e édit., 1906; *De Jesu Christo colloquium doctum,* in-8°, Paris, 1898. Son *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ,* in-12, Paris, 1869, 5e édit., 1906, est également à signaler, ainsi qu'un nombre considérable d'articles publiés dans la *Revue des deux mondes,* 1863-1876, dans la *Revue de l'histoire des religions,* 1884-1906, et dans d'autres recueils, sur l'histoire d'Israël, les livres prophétiques et les livres poétiques de l'Ancien Testament, les Évangiles, l'Apocalypse, etc. — A. Réville appartenait à l'extrême gauche du protestantisme libéral français. Ses opinions étaient tellement avancées, qu'il fut mis pendant quelque temps en interdit par les consistoires de Paris et de Genève. Sa position en fait de critique biblique était celle du rationalisme le plus avancé; on le voit surtout par son *Jésus de Nazareth,* où il ne laisse presque rien subsister des récits évangéliques. — Voir le *Polybiblion,* année 1897, p. 199-203; P. Alphandéry, *Albert Réville,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* année 1906, p. 401-423; la *Revue chrétienne,* année 1896, p. 416-417.

L. FILLION.

2. RÉVILLE Jean, théologien protestant libéral, fils du précédent, né à Rotterdam, en Hollande, le 6 novembre 1854, mort à Paris le 6 mai 1908. — Après avoir fait ses études théologiques à la Faculté protestante de Genève, et suivi pendant quelque temps les cours des Universités de Berlin et de Heidelberg, il passa sa thèse de licence en théologie à Paris, en 1880. La même année, il devint pasteur à Sainte-Suzanne, près de Montbéliard. En 1881, il fut nommé pasteur suppléant au lycée Henri IV de Paris. Il prit, en 1884, de concert avec M. Le Marillier, la direction de la *Revue de l'Histoire des religions,* qu'il conserva jusqu'à sa mort. En 1885, il devint maître de conférences d'histoire ecclésiastique à l'École pratique des Hautes Études. En 1886, il conquit le grade de docteur en théologie. Il occupa, en 1894, la chaire de patrologie à la Faculté de théologie protestante de Paris; en mars 1907, il succéda à son père comme professeur d'histoire des religions au Collège de France. — Ses écrits bibliques sont : *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie,* in-8°, Genève, 1877; *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon,* in-8°, Paris, 1881; *Le quatrième Évangile, son origine et sa valeur historique,* in-8°, Paris, 1900, 2e édit., 1902; *Le prophétisme hébreu, esquisse de son histoire et de ses destinées,* in-18, Paris, 1906. — M. Jean Réville n'était pas moins rationaliste que son père; dans son ouvrage sur l'Évangile selon saint Jean, où il est allégoriste à outrance, il ne craint pas de dire, 2e édit., p. 300-301 : « Dans un livre de ce genre, il n'y a aucun renseignement historique proprement dit, parce que l'auteur n'a aucun souci de l'histoire... Les événements qu'il raconte sont toujours présentés de manière à faire ressortir que ce sont des symboles. » — Voir W. Sanday, *The criticism of the fourth Gospel,* in-8°, Oxford, 1905, p. 2, 28, 31, 200, 256; *Journal de Genève,* 8 mai 1908; A. Reiyss, dans *Le Protestant, journal des chrétiens libéraux,* année 1908, p. 155-156; la *Revue de l'histoire des religions,* juin-juillet 1908; la *Revue chrétienne,* 1er juin 1908, p. 521.

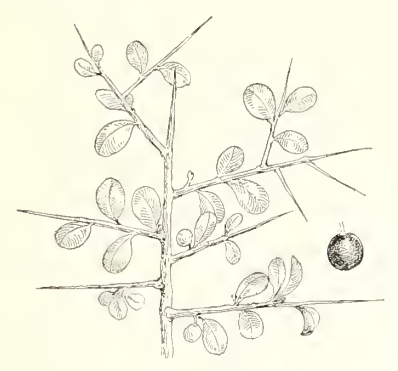
L. FILLION.

RHAMNUS (hébreu : *'âṭâd;* Septante : ῥάμνος; Vulgate : *rhamnus;* hébreu : *šâmir;* Septante : χέρσος, χόρτος, ἄγρωστις ὕλην; Vulgate : *vepres, spina, spinæ*), plante épineuse.

I. DESCRIPTION. — Ce genre, connu aussi sous le nom vulgaire de nerprun, est le type d'une famille composée d'arbrisseaux souvent épineux, soit que leurs rameaux se terminent en pointe, soit que les stipules se transforment en aiguillons de forme très caractéristique. Voir PALIURE, t. IV, col. 2057. Les fleurs se distinguent aisément par leurs pétales très petits et libres avec autant d'étamines superposées. Le fruit se compose de 2 à 4 noyaux ordinairement recouverts par une pulpe peu abondante. Les nerpruns sont des arbrisseaux très rameux, à feuilles coriaces et parfois persistantes, croissant sous le couvert des bois ou sur les flancs escarpés des montagnes. — Les espèces de Palestine peuvent se ranger en deux séries, suivant qu'elles sont inermes ou spinescentes. Dans la première figure l'Alaterne (*Rhamnus alaternus* L.), bel arbuste glabre et toujours vert, répandu sur le littoral phénicien, qui

se distingue de ses congénères par ses fleurs toutes pentamères et disposées en petites grappes; et en outre une espèce des escarpements du Liban (*Rhamnus Libanotica* Boissier), à feuilles caduques, couvertes sur les deux faces d'un tomentum jaunâtre, et pourvues de nervures très rapprochées. — La 2e série comprend de nombreuses espèces, décrites aussi par Boissier, à fleurs ordinairement tétramères et disposées en fascicules : le *Rhamnus petiolaris,* à feuilles et rameaux presque tous opposés, croît dans les forêts de montagne, où ses graines sont récoltées pour la teinture et envoyées en Europe sous le nom de graines de Perse; le *Rhamnus punctata* (fig. 230) à feuilles coriaces, entières et révolutées sur la marge, veloutées en-dessous et ordinairement pourvues de glandes ponctuées-translucides; le *Rhamnus oleoides* (fig. 231), dont le feuillage persistant rappelle celui de l'olivier; enfin le *Rhamnus Palæstina,* voisin du précédent, dont il se distingue par les légères crénelures de ses feuilles. F. Hy.

II. Exégèse. — 1° Le mot *'âṭâd* se rencontre en deux passages de la Bible hébraïque. Dans l'apologue de Joatham, Jud., IX, 14-15, où les arbres veulent élire un roi; sur le refus de l'olivier, du figuier et de la vigne, la royauté est offerte au *'âṭâd.* « Si vraiment



230. — *Rhamnus punctata.*

vous voulez m'établir roi, répond ce dernier, venez, confiez-vous à mon ombrage, sinon un feu sortira de l'*'âṭâd* et dévorera les cèdres du Liban. » Tous les interprètes voient dans le *'âṭâd* un arbuste ou buisson épineux, symbole d'Abimélech, proclamé roi par les habitants de Sichem, qui ne pourra que blesser et nuire. Semblable au buisson d'épines, facile à prendre feu, il communiquera la flamme aux cèdres et aux plus beaux arbres de la forêt, qui figurent les plus riches et les plus honorables citoyens de Sichem. L'*'âṭâd* se rencontre aussi dans une locution proverbiale, Ps. LVIII (LVII), 10, que n'ont pas bien rendue les Septante et la Vulgate :

> Avant que vos marmites sentent les épines (*'âṭâd*),
> Vertes ou enflammées l'ouragan les emportera.

C'est une allusion à la coutume des Bédouins de suspendre leurs marmites sur un tas d'épines, arrachées aux buissons environnants, auxquelles ils mettent le feu. Qu'un coup de vent violent s'élève, il éteint le feu et disperse les épines enflammées ou non.

De nombreux auteurs identifient cette plante épineuse avec le lyciet. Voir t. IV, col. 443. Mais d'autres préfèrent le *rhamnus* ou nerprun. Sans doute le terme arabe عوسج, *aussedj,* qui sert à rendre l'*'âṭâd* hébreu, s'applique au lyciet, mais il signifie aussi le *Rhamnus.* Ibn-El-Beithar parlant du *Rhamnos* de Dioscoride distingue trois espèces de *aussedj* dont les deux premières sont des *Lycium,* mais la troisième, une plante notablement différente, le *Rhamnus.* Ibn-El-Beithar, *Traité des simples,* dans *Notice et extraits des manuscrits de la Bibl. nationale,* t. XXV, 1re partie, 1881, p. 482-483. La traduction arabe de Dioscoride, *eod. loco,* p. 484, dit expressément : *Rhamnos* c'est l'*aussedj.* Le supplément de Dioscoride dit que pour les Africains le *Rhamnus,* c'est l'*'âṭâd.* Ῥάμνος· Ἄφροὶ Ατάδιν. Dans son commentaire sur le Traité *Schebiit* du Talmud, VII, § 5, Maimonide entend également par l'*'âṭâd* le nerprun ou le rhamnus. O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 201. Les Septante et la Vulgate traduisent également par ῥάμνος, *rhamnus,* le mot *'âṭâd* dans les deux endroits où il se présente. Jud., IX, 14-15; Ps. LVIII (LVII), 10. F. Buhl, *Hebr. Handwörterbuch,* in-8°, Leipzig, 1895, p. 23; Fr. Brown, *Hebrew and English Lexicon,* in-8°, Oxford, 1905, p. 31, voient dans l'*'âṭâd* le nerprun ou *rhamnus,* dont les espèces sont abondamment multipliées en Palestine.

2° Le *šâmir,* plante épineuse dont le nom revient huit fois dans Isaïe, V, 6; VII, 23, 24, 25; IX, 17, X, 17; XXVII, 4, est plus généralement identifié avec le Paliure. Voir t. IV, col. 2057. Cependant sous le nom de *samur,* les Arabes comprennent souvent avec le *Paliurus aculea-*



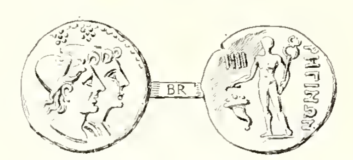
231. — *Rhamnus oleoides.*

tus, d'autres rhamnées, en particulier le *Rhamnus punctata,* le *Rhamnus oleoides* et ses variétés. Il existe, du reste, de grandes ressemblances entre ces deux genres et même avec le *Zizyphus Spina Christi.* Toutes ces espèces sont des rhamnées.

Le nerprun ou *rhamnus* était et est très abondant en Palestine. Les buissons de cette épine se voient fréquemment autour de Jérusalem. P. Belon, *Observations de plusieurs singularités,* in-4°, Paris, 1588, l. II, c. LXXVIII, p. 309. Dans ces régions les habitants se servent de ces branches tortueuses et épineuses pour entretenir le feu : elles donnent une large et belle flamme. C'est parmi ces branches, sans doute entassées dans la cour pour alimenter le feu, que les soldats durent choisir les épines qui servirent à tresser la couronne de Jésus-Christ. Quelques épines analysées ont révélé le *Zizyphus spina Christi* ou jujubier (t. III, col. 1861). Il est possible que d'autres parties de la couronne appartinssent à des espèces diverses de Rhamnées. E. Levesque.

RHÉGIUM (grec : Ῥήγιον), ville de l'Italie méridionale (fig. 232), dans l'antique province romaine du Brutium, Tite-Live, XXIV, 1, actuellement la Calabre, en face de la pointe sud-est de la Sicile, Pline, *H. N.,* III, 14, à l'entrée du détroit de Messine lorsqu'on y pénètre en venant du sud. Aujourd'hui, Reggio. Le fameux rocher de Scylla se voyait à quelque distance au nord de Rhégium, tandis que le gouffre de Charybde était près de Messine.

1° *Histoire de Rhégium.* — Cette ville fut, à l'origine, une colonie qui paraît avoir été fondée entre les années 730 et 710 avant J.-C., par des Ioniens venus de Chalcis en Eubée, Strabon, VI, p. 257, Diodore de Sic., XIV, 40, auxquels s'adjoignirent plus tard des Doriens qui avaient émigré de Messène, dans le Péloponèse, après l'issue malheureuse des deux guerres de la Sicile avec Sparte (710 et 630 avant J.-C.). Son histoire fut d'ailleurs mêlée plusieurs fois, pour son propre malheur, à celle de Messine. Au VIe et au Ve siècle avant notre ère, Rhégium fut une cité importante, au commerce très florissant, grâce à son admirable situation maritime, qui faisait d'elle l'escale obligatoire des vaisseaux qui allaient du sud et de l'ouest de la Méditerranée vers Naples et vers Rome. L'an 387 avant J.-C., elle eut beaucoup à souffrir du tyran Denys Ier de Syracuse, auquel, après un siège de plusieurs mois et une vive résistance, elle fut obligée de se rendre, pressée par la famine. Diodore de Sicile, XIV, 107-112. Elle se soumit à Rome un siècle plus tard (282 avant J.-C.); mais, deux ans après, la garnison campanienne qu'elle avait introduite dans ses murs pour se défendre



232. = Quart d'as de Rhégium.

Têtes des Dioscures conjuguées à droite. — ℟. Mercure debout à gauche tenant son caducée et une corne d'abondance. ΡΗΓΙΝΩΝ. 90 avant J.-C.

contre Pyrrhus, se révolta et fit subir aux habitants de terribles violences. Les soldats rebelles ne furent réduits qu'en 270, avec l'aide des Romains, et exterminés sans pitié. Rhégium devint ensuite une *civitas fœderata,* c'est-à-dire une ville officiellement alliée avec Rome et gardant toute son autonomie, voir Marquardt, *Organisation de l'empire romain,* trad. franç., t. I, p. 60-61, et elle retrouva en partie sa prospérité d'autrefois. Néanmoins, elle ne devint un *municipium* proprement dit, c'est-à-dire une ville vraiment romaine, qu'au Ier siècle avant notre ère. C'est à elle que venait aboutir la *via Popilia,* commencée en 132 avant J.-C., laquelle, au moyen de la *via Appia,* qu'elle rejoignait à Capoue, la mettait en communication directe avec les principales villes de l'Italie et avec Rome. Plus tard, elle reçut d'Auguste divers privilèges et le nom de *Julium Rhegium.* Ptolémée, III, I, 9. Au moyen âge, la ville partagea la fortune variée des empereurs byzantins et des Sarrasins. La Reggio moderne était une ville de plus de 30000 habitants et la capitale officielle de la Calabre; mais la malheureuse cité a été détruite par un tremblement de terre dans la nuit du 28 au 29 décembre 1908.

2° *Rhégium dans le Nouveau Testament.* — Il n'est question de Rhegium dans la Bible qu'une seule fois, et d'une manière tout à fait occasionnelle. Le livre des Actes, XXVIII, 13, nous apprend que le navire qui portait saint Paul, lors de son voyage à Rome pour comparaître au tribunal de l'empereur, toucha dans ce port, en allant de Malte à Pouzzoles. Ce vaisseau était arrivé directement de Syracuse en longeant les côtes, περιελθόντες, parce que le vent n'avait pas été favorable, ou mieux encore, peut-être, à cause des contre-courants qui sont fréquents dans le détroit de Messine. Cf. A. Trève, *Une traversée de Césarée de Palestine à Putéoles au temps de saint Paul,* Lyon, 1887, in-8°, p. 46. — Le récit des Actes ajoute, XXVIII, 13, que le navire passa un jour entier dans le port de Rhégium, sans doute pour attendre le vent du sud, dont on avait besoin pour franchir le détroit. Ce trait, et aussi le suivant, d'après leque la brise fut si favorable, qu'on alla de Rhégium à Pouzzoles en vingt-quatre heures, sont intéressants à noter, parce qu'ils démontrent la parfaite exactitude du narrateur. Dans l'antiquité, les vaisseaux devaient souvent attendre longtemps à Rhégium un vent qui leur permît de lutter contre les courants du détroit, très violents sur certains points. C'est précisément pour ce motif que la ville avait pris comme protecteurs les Dioscures, regardés comme les patrons des marins. — « En enlevant [il y a quelques années], à Reggio, les décombres d'une maison détruite par un tremblement de terre, on a découvert au-dessous les ruines d'un temple de Diane, dans l'atrium duquel saint Paul aurait prêché, d'après la tradition, en l'an 61, lors de son passage dans cette ville. » F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiq. modernes,* 2e édit., in-12, Paris, 1896, p. 347. — Voir Kiepert, *Alte Geographie,* § 399, p. 462; W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman geography,* t. II, p. 703-706. L. FILLION.

RHÉUM (hébreu : *Reḥûm*, voir REHUM, col. 1024; Septante : Ῥεούμ), un des prêtres qui revinrent de la captivité de Babylone avec Zorababel. II Esd., XII, 3. Il paraît être le même que celui qui est nommé, Harim (Vulgate, *Haram*), X, 15. Voir HARIM 3, t. IV, col. 430.

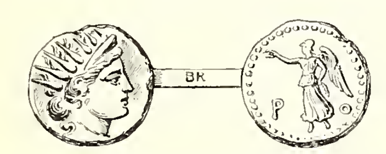
RHINOCÉROS, grand mammifère herbivore, d'extérieur massif et difforme, et surtout remarquable par une corne qui se dresse à l'extrémité de son museau. Cette corne est pleine et doit probablement sa formation à une agglutination de poils. De là le nom de l'animal : ῥινός, « de nez », κέρας, « corne ». Il existe deux espèces de rhinocéros, celui des Indes et celui d'Afrique. Le rhinocéros indien est unicorne; il vit solitairement dans les forêts les plus désertes, à proximité des rivières ou des marais où il aime à se vautrer. Le rhinocéros africain vit dans les mêmes conditions; mais derrière la corne principale, il en porte une seconde beaucoup plus courte. — Le rhinocéros n'est nommé que dans la Vulgate. Job, XXXIX, 9. Dans ce passage, l'auteur sacré parle du *re'êm* ou aurochs. Voir AUROCHS, t. I, col. 1260. Les Septante ont traduit le mot hébreu par μονόκερως, « animal à une corne ». Voir LICORNE, t. IV, col. 244. Saint Jérôme a cherché à rendre le terme grec par le nom d'un animal n'ayant qu'une corne. Mais le rhinocéros n'a jamais dû être connu dans le voisinage de la Palestine, et d'ailleurs l'identification du *re'êm* avec l'aurochs n'est plus douteuse. H. LESÊTRE.

RHODE (grec : Ῥόδη, « rosier » ; Vulgate : *Rhode*), nom de la servante de Marie, mère de Jean-Marc, à Jérusalem. Saint Pierre, délivré miraculeusement de la prison où l'avait enfermé Hérode Agrippa, alla frapper à la porte de la maison de Marie. Rhode, reconnaissant la voix de l'apôtre, fut si joyeuse de sa délivrance, qu'elle alla l'annoncer en courant, sans penser même à lui ouvrir, aux personnes qui étaient rassemblées là pour prier. Act., XII, 13-17.

RHODES (grec : Ῥόδος; Vulgate : *Rhodus*), la plus célèbre des îles doriques, située dans la partie sud-est de la mer Égée, à 18 kilomètres et en face de la côte méridionale de la Carie, à l'angle sud-ouest de l'Asie Mineure, dont elle n'est séparée que par un détroit (fig. 233). On croit que son nom vient du mot ῥόδον, « rose », de sorte qu'il équivaudrait à Pays des roses.

1° *Géographie de l'île.* — L'île de Rhodes avait, d'après Pline, *H. N.,* V, 36, une circonférence de 125 milles romains. Sa superficie est de 1460 kil. carrés. Quoique en partie rocheuse, elle avait autre-

fois un sol très fertile, admirablement cultivé, qui produisait, outre d'immenses forêts, de nombreux arbres fruitiers, entre autres l'oranger, le grenadier, le figuier, et aussi la vigne, le coton, le lin, des pâturages, le blé et différentes espèces de céréales. Cf. Homère, *Il.*, II, 653, 670; Pindare, *Olymp.*, VII, 49. Grâce à cette circonstance, comme aussi à ses excellents ports et à son admirable situation, l'île jouissait d'une grande prospérité dans les temps anciens. Son climat était et est encore délicieux, son air très pur. C'était un proverbe populaire, volontiers répété par les habitants actuels, que le soleil brille à Rhodes tous les jours de l'année. Cf. Pline, *H. N.*, II, 62. Elle est traversée d'une extrémité à l'autre par une chaîne de montagnes dont le sommet le plus élevé, haut de 1 240 mètres, portait le nom d'Atabyrios. Sur sa cime était bâti un temple dédié à Zeus; mais l'île était elle-même consacrée au dieu Hélios ou Soleil. Elle est très bien arrosée par la rivière Candura et d'autres nombreux cours d'eau. Avant de s'appeler Rhodes, elle avait été nommée Ophriusa, Stadia, Trinacria, etc. Pline, *H. N.*, V, 36;



233. — Monnaie de Rhodes.
Tête d'Hélios radiée, — ℞. Victoire debout, tenant une couronne et une palme; bordée de grenetis.

Strabon, XVI, p. 653. Nous avons vu qu'Homère la mentionne déjà, *Il.*, II, 654-655.

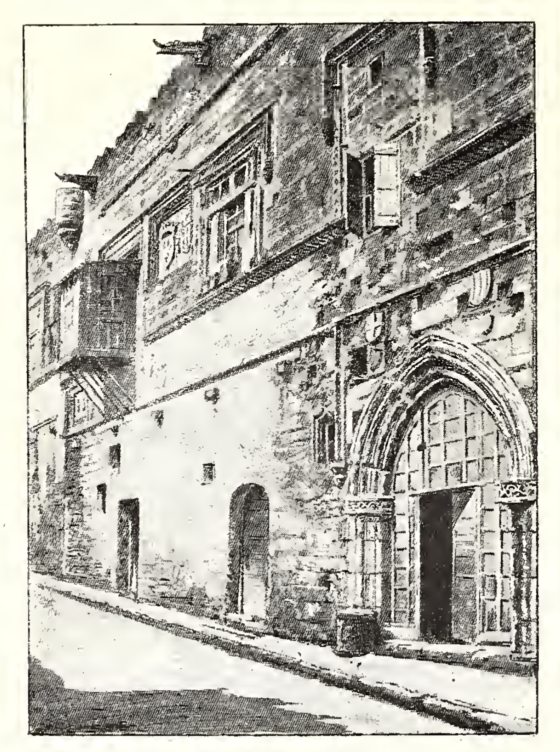
2° *Histoire de l'île.* — Rhodes paraît avoir été d'abord dépendante de la Carie; mais les Phéniciens y fondèrent de très bonne heure, vers l'an 1300 avant J.-C., des colonies qui la firent passer entre leurs mains. On voit encore, en plusieurs endroits, des ruines attestant leur passage. Vers l'an 800 avant J.-C., elle tomba au pouvoir des Grecs Doriens. En 408 avant notre ère les habitants des trois anciennes cités de Lindos, sur la côte orientale, de Jalysos et de Camiros, sur la côte occidentale, lesquelles formaient, avec Cos, Cnide et Halicarnasse, situées sur le continent, l'« Hexapolis dorique », s'entendirent pour fonder à la pointe nord-est, une ville nouvelle, qu'ils appelèrent Rhodes, comme l'île. Cette ville, bâtie en amphithéâtre, ne tarda pas à devenir l'une des plus belles et des plus brillantes de l'ancien monde. Diodore de Sicile, XIII, 75. C'est surtout après la mort d'Alexandre le Grand, 323 avant J.-C., lorsque ses habitants eurent expulsé la garnison macédonienne qui l'occupait, qu'elle parvint à une prospérité commerciale qui faisait d'elle la rivale d'Alexandrie et de Carthage. — Elle était gouvernée par une aristocratie sage et puissante, qui, au moyen d'une excellente flotte de guerre, montée par les meilleurs marins du monde, Strabon, I, 57; Cicéron, *Pro lege Manilia*, 18; Tite-Live, XXXVII, 29, sut habilement maintenir la neutralité de l'île, et par suite son indépendance, au milieu des compétitions et des guerres intestines des successeurs d'Alexandre le Grand. Les Rhodiens fondèrent plusieurs colonies non seulement en Italie, mais jusque dans les îles Baléares et en Espagne. Leur capitale jouissait aussi d'une très juste célébrité comme centre des arts et des sciences; plus tard, elle eut même une école d'éloquence, que les Romains fréquentaient en grand nombre : Caton, Cicéron, César et Pompée y prirent des leçons. Aristophane était originaire de Rhodes. On admirait, à l'entrée du port, le célèbre « colosse », statue gigantesque du dieu Hélios, haute de 32 mètres, en airain, qui avait coûté 300 talents. Mais le colosse fut renversé par un tremblement de terre, dès l'année 203 avant J.-C.; toutefois, ses fragments mêmes excitèrent l'admiration pendant de longs siècles. Strabon, XIV, p. 652; Polybe, V, 86; Pline, *H. N.*, XXXIV, 18; XXXV, 12. Le colosse avait été érigé en 280 avant J.-C., pour rappeler le souvenir du succès avec lequel les Rhodiens avaient soutenu le siège de leur capitale par Démétrius Polyorcète.

Alliés de Rome depuis le commencement du IIe siècle avant l'ère chrétienne, les Rhodiens étaient trop puissants pour ne pas exciter la jalousie et s'attirer la haine de leurs ambitieux amis. Ceux-ci leur devinrent hostiles dès l'année 167 avant J.-C., et prirent contre eux des mesures qui nuisirent beaucoup à leurs intérêts politiques et commerciaux. Les Rhodiens furent obligés de tout subir. Durant les guerres civiles de Rome, 47-43 avant J.-C., ils embrassèrent le parti de César contre les républicains; mais ils en payèrent durement les conséquences, car la ville de Rhodes fut pillée sans pitié, en 43, par le général C. Cassius. Elle se releva à grand' peine de sa ruine commerciale. Néanmoins, l'île conserva une sorte d'indépendance nominale jusqu'en 44 après J.-C. A cette date, elle fut incorporée à l'empire par Claude, Suétone, *Claud.*, XXV; Dion Cassius, LX, 24, mais seulement d'une manière transitoire; plus tard, Vespasien la rattacha définitivement à la province d'Asie proconsulaire, Suétone, *Vespas.*, VIII. Lorsque Dioclétien réorganisa l'empire, elle devint le centre de la « province des îles ». Nous savons par Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIV, 3; XV, VI, 6; XVI, V, 3; *Bell. jud.*, I, XXI, 11, qu'Hérode le Grand entretint quelques relations avec les Rhodiens.

Conquise par les Arabes, reconquise par les empereurs byzantins, l'île redevint peu à peu prospère. Elle eut de nouveau une période très brillante au moyen âge, lorsque les chevaliers de Saint-Jean-de-Jérusalem, expulsés de Palestine, se furent rendus maîtres de la ville de Rhodes, en 1310. Ils y établirent leur résidence, la fortifièrent solidement, et en firent le centre d'un État qui comprenait aussi quelques-unes des petites îles voisines et plusieurs villes du continent. De là, ils luttèrent contre les Turcs avec une vaillance que rien ne pouvait lasser. A diverses reprises, les musulmans attaquèrent en vain la capitale, durant la seconde moitié du XVe siècle; finalement, ils s'en emparèrent en 1522, sous la conduite de Soliman II le Magnifique, qui récompensa la bravoure des chevaliers, en leur accordant des conditions généreuses. Rhodes fut la dernière place du Levant qui sut résister aux Sarrasins. Sous la domination tyrannique et rapace du gouvernement turc, qui n'a pas cessé depuis lors, la capitale et l'île de Rhodes ont perdu à peu près tout ce qui faisait leur prospérité et leur gloire. La ville actuelle de Rhodes ressemble beaucoup, avec ses rues étroites et tortueuses, aux cités du moyen âge; ce qui la caractérise surtout, ce sont ses remparts crénelés, munis de tours et de nombreux édifices (fig. 234), construits autrefois par les chevaliers de Saint-Jean. Comme restes des temps anciens, on ne voit guère que des autels païens avec inscriptions, des bases de statues, quelques fragments d'architecture, etc. Les monnaies de l'antique Rhodes, dont on a de nombreux spécimens, portaient toutes l'image du dieu Soleil et souvent une rose au revers.

3° *Rhodes dans l'Écriture.* — 1. L'île de Rhodes est mentionnée une fois dans l'Ancien Testament, I Mach., XV, 23, dans une longue liste d'États auxquels fut communiqué par les Romains un décret que leur sénat avait porté en faveur des Juifs. Tous les États en question étaient autonomes et indépendants; Rhodes ne pouvait donc pas être oubliée, car elle formait la puissance maritime la plus considérable et la plus

puissante de la Méditerranée orientale. — 2. Il est parlé de Rhodes une fois aussi dans le Nouveau Testament, Act., XXI, 1, comme d'un port où toucha le navire qui portait saint Paul, lorsque l'Apôtre se rendait de Milet à Jérusalem, à la fin de son troisième voyage de missions. Il venait directement de l'île de Cos et fit ensuite route pour Patare, en Lycie. On regarde comme très probable, sinon comme certain, que saint Paul s'arrêta également à Rhodes en plusieurs autres circonstances, spécialement lorsqu'il alla par mer d'Éphèse à Antioche, en terminant son second voyage apostolique. Act., XVIII, 21-22. En effet, le port de Rhodes se trouvait sur la voie habituellement suivie à cette époque par tous les bateaux qui se dirigeaient



234. — L'auberge de France dans la rue des Chevaliers à Rhodes. D'après une photographie.

vers le nord ou vers l'est de la Méditerranée. Dion Cassius, LXXVI, 8; Josèphe, *Bell. jud.*, VII, II, 1; Zonaras, II, 17; E. Reclus, *L'Asie antérieure,* Paris, 1884, p. 640. — 3. Les Septante mentionnent aussi les Rhodiens en trois autres passages : — *a*) Gen., X, 4, où ils traduisent par 'Ρόδιοι, alors que l'hébreu porte *Dodânîm,* Vulgate, *Dodanim ;* — *b*) I Par., I, 7, où le même cas se renouvelle, quoique le texte hébreu flotte entre *Rodânîm* et *Dodânîm,* Vulgate, *Dodanim ;* — *c*) Ezech., XXVII, 15, où ils ont : « Tes marchands (ô Tyr) étaient des fils des Rhodiens, » tandis que l'hébreu porte : « des fils de Dédan » ; Vulgate, *filii Dedan.* Il est probable qu'en ces trois endroits la leçon de l'hébreu mérite la préférence. Voir R. Kittel, *Biblia hebraica,* in-8°, t. II, Leipzig, 1906, p. 122; Knobel, *Die Völkertafel der Genesis,* in-8°, Giessen, 1850, p. 104-105. Parmi les interprètes, les uns préfèrent la leçon des Septante, et les autres, en plus grand nombre, celle de l'hébreu. Voir DODANIM, t. II, col. 1456-1459. Il est vraisemblable que les Septante ont fait ce changement, parce qu'ils ne savaient plus ce qu'étaient les *Dodanim,* tandis que les Rhodiens étaient alors puissants et célèbres; d'ailleurs, il leur paraissait naturel que l'île de Rhodes, peuplée en grande partie de Grecs, eût sa place parmi les descendants de Javan. Voir JAVAN, t. III, col. 1146.

4° *Bibliographie* — J. Meursius, *Creta, Cyprus, Rhodus,* in-4°, Amsterdam, 1675; V. Coronelli, *Isola di Rodi geographica, storica,* in-8°, Venise, 1702; J. D. Paulsen, *Commentatio exhibens Rhodi descriptionem macedonica ætate,* Gœttingue, 1818; Th. Menge, *Ueber die Vorgeschichte der Insel Rhodus,* Cologne, 1827; Rottiers, *Description des monuments de Rhodes,* Bruxelles, 1828; Ross, *Reisen auf den griechischen Inseln,* t. III, p. 70-113; du même, *Reisen nach Kos, Halikarnassos, Rhodos,* Stuttgart, 1840; Schubert, *Reisen in's Morgenland,* 2e édit., t. I, Erlangen, 1840, p. 441-480; Berg, *die Insel Rhodos,* 2 in-8°, Brunswick, 1860-1862; Becker, *De Rhodiorum primordiis,* Leipzig, 1882; Schneiderwirth, *Geschichte der Insel Rhodos,* in-8°, Heiligenstadt, 1868; V. Guérin, *L'île de Rhodes,* in-8°, 2e édit., Paris, 1880; Biliotti et Cotteret, *L'île de Rhodes,* in-8°, Rhodes et Paris, 1881; C. Torr, *Rhodes in ancient Times,* in-8°, Cambridge, 1885, et *Rhodes in modern Times,* in-8°, Cambridge, 1887; C. Schumacher, *De Republica Rhodiorum commentatio,* Heidelberg, 1886; Selivanow, *Topographie de l'ancienne Rhodes* (en russe), Kasan, 1892; H. von Gelder, *Geschichte der alten Rhodier,* in-8°, La Haye, 1900.

L. FILLION.

RHODOCUS (grec : 'Ρόδοκος), soldat de l'armée juive qui trahissait ses compatriotes assiégés dans Bethsura par le roi de Syrie Antiochus Eupator. Le traître fut découvert et jeté en prison. II Mach., XIII, 21.

RIBAÏ (hébreu : *Ribaï;* Septante : 'Ριβά, 'Ρεβιέ, très diversement écrit dans les divers manuscrits), père d'un des *gibborim* de David appelé Éthaï (t. II, col. 2002) et Ithaï (t. III, col. 1038), de la tribu de Benjamin et de la ville de Gabaath. II Reg., XXIII, 29; I Par., XI, 31.

1. RICHARD DE SAINT-VICTOR, Écossais de naissance, devenu chanoine de l'abbaye de Saint-Victor à Paris. Reçu par le premier abbé dom Gilduin, il fut disciple d'Hugues de Saint-Victor. La première date connue de sa vie est l'année 1157, pendant laquelle il signa, en qualité de sous-prieur, une convention entre l'abbaye de Saint-Victor et Frédéric, seigneur de Palaiseau. Plus tard, il fut nommé prieur et semble être mort vers 1173, le 10 mars, jour auquel on célèbre son anniversaire dans le nécrologe de Saint-Victor. Richard, au milieu des leçons qu'il professa, trouva le moyen d'écrire bon nombre d'ouvrages. On les a divisés en trois classes : les écrits exégétiques, les traités théologiques et un certain nombre de dissertations et d'essais détachés. Nous n'avons à nous occuper ici que des premiers. Ils sont au nombre de quatorze. Toutefois, ils relèvent bien plus de la morale mystique que de l'exégèse scripturaire proprement dite. — 1° *Benjamin minor,* t. CXCVI, col. 1-63. Expliquant les mots du Ps. LXVII, 28 : *Benjamin in mentis excessu,* Richard cherche à faire voir que Benjamin, le plus cher des enfants de Rachel, fut l'ouvrage de la contemplation. — 2° *Benjamin major, ibid.,* col. 63-191. Dans ce traité sont expliqués les mots du Ps. CXXXI, 8 : *Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuæ.* C'est la sagesse qui donne la satisfaction et la perfection de la sagesse, c'est la contemplation. — 3° Comme Appendice de *Benjamin major* sont données *Nonnullæ allegoriæ tabernaculi fœderis, ibid.,* col. 191-202. C'est encore une invitation à la contemplation divine figurée par le tabernacle intérieur, auquel nous mène la raison, tabernacle extérieur. — 4° L'opuscule *De meditandis plagis quæ circa finem mundi evenient, ibid.,* col. 202-211, est le commentaire d'une version

du chap. XII, 1-6, de l'Ecclésiaste : *Memento creatoris tui in diebus juventutis tuæ*, etc. — 5° Dans l'*Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi fœderis, ibid.*, col. 215-255, Richard traite d'abord de la construction du temple dont il tire un sens tropologique. La seconde partie est un simple commentaire littéral de la description du temple de Salomon d'après le livre des Rois, tandis que la troisième traite de la chronologie des rois de Juda et d'Israël. — 6° Les *Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturæ, ibid.*, col. 255-265, et l'*Explicatio aliquorum passuum difficilium Apostoli, ibid.*, col. 665-684, portent sur certains textes de saint Paul. On a donné depuis le XIIe siècle des explications plus plausibles aux difficultés indiquées par Richard. — 7° Suivent, col. 265-404, les *Mysticæ adnotationes in Psalmos*. Ce sont plutôt des homélies pieuses que de véritables commentaires exégétiques. Le Psaume XXIII est seul expliqué tout entier. — 8° L'*In Cantica Canticorum explicatio, ibid.*, col. 405-524, semble inspirée de saint Grégoire le Grand; elle renferme plus d'instructions morales que d'interprétations allégoriques. — 9° Citons pour mémoire le petit opuscule *Quomodo Christus ponitur in signum populorum, ibid.*, col. 523-528. C'est plutôt un sermon. — 10° Dans l'*In visionem Ezechielis, ibid.*, col. 527-660, orné de plans et de figures schématiques, Richard s'attache surtout à l'explication littérale des animaux, des roues et des édifices décrits dans la vision du prophète. — 11° *De Emmanuele libri duo, ibid.*, col. 601-661, réfutant les objections d'un certain maître André. C'est donc un petit traité d'exégèse polémique. — 12° L'œuvre scripturaire la plus considérable de Richard de Saint-Victor est constituée par les *In Apocalypsim Ioannis libri septem, ibid.*, col. 683-888. C'est encore une paraphrase mystique de chacune des visions de l'Apocalypse. Si nous avons exactement recensé l'œuvre exégétique de Richard de Saint-Victor, il faut pourtant rappeler que là n'est point son principal mérite. Il est bien plus théologien mystique qu'interprète de la Bible. — Voir *Histoire littéraire de la France*, t. XIII, p. 472-88; Fabricius, *Bibliotheca medii ævi* (1746), t. VI, p. 243-39. La plupart des autres études relatives à Richard de Saint-Victor s'occupent surtout du mystique, du théologien et du philosophe.

J. VAN DEN GHEYN.

2. RICHARD SIMON. Voir SIMON (RICHARD).

RICHE (hébreu : *dâšên, mêah, 'ašar, šô'a, kâbêd;* Septante : πλούσιος, πίων; Vulgate : *dives, locuples*), celui qui possède des richesses. — I° *Riches en général.* — Le riche et le pauvre sont tous deux l'œuvre du Seigneur, Prov., XXII, 2, qui n'a pas plus d'égards pour le premier que pour le second. Job, XXXIV, 19. La bénédiction de Dieu fait devenir riche, Prov., X, 22; la gloire du riche, comme celle du pauvre, est la crainte du Seigneur, Eccli., X, 25, et heureux est-il quand il est sans tache et ne court pas après l'or. Eccli., XXXI, 8. Qui donne libéralement devient riche. Prov., XI, 24. La prière du pauvre monte à l'oreille du riche. Eccli., XXI, 5; le riche peut donner de larges aumônes. Marc., XII, 41; Luc., XXI, 1. Un riche devait avoir l'honneur d'offrir une sépulture au Sauveur. Is., LIII, 9. — Il ne faut pas se tourmenter pour devenir riche, Prov., XXIII, 5, ni s'enorgueillir de l'être. Jer., IX, 23. La fortune est pour le riche comme sa forteresse. Prov., X, 15; XVIII, 11. Il a de nombreux amis, Prov., XIV, 20; il se croit naturellement sage. Prov., XXVIII, 11. Il travaille encore à acquérir des richesses, Eccli., XXXI, 3; mais la satiété lui ôte le sommeil, Eccle., V, 11, et mieux vaut le pauvre bien portant, que le riche affligé de maladie. Eccli., XXX, 14. Le riche peut être réduit à la plus basse condition. Eccle., X, 6. — On a ordinairement pour le riche des attentions qui ne sont pas toujours justifiées. « Le riche vient-il à chanceler, ses amis le soutiennent... Quand le riche fait une chute, beaucoup lui viennent en aide; il tient des discours insensés, et on l'approuve... Le riche parle, et tout le monde se tait, et on élève son discours jusqu'aux nues. » Eccli., XIII, 25-28. Saint Jacques, II, 2, 3, blâme ceux qui attribuent au riche une place d'honneur à cause de sa richesse.

2° *Riches célèbres.* — Parmi les personnages, bons ou mauvais, renommés pour leur richesse, la Sainte Écriture nomme Abraham, Gen., XIII, 2; Ésaü et Jacob, Gen., XXXVI, 7; Booz, Ruth., II, 1; Job., XXXI, 25; David, I Par., XXIX, 28; Nabal, I Reg., XXV, 2; Berzellaï, II Reg., XIX, 32; Salomon, III Reg., X, 23; II Par., IX, 22; Josaphat, II Par., XVII, 5; XVIII, 1; Ézéchias, II Par., XXXII, 27; Judith, VIII, 7; Aman, Esth., V, 11; Xerxès, Dan., XI, 2; Joakim, mari de Suzanne, Dan., XIII, 4; Zachée, Luc., XIX, 2; Joseph d'Arimathie, Matth., XXV, 57, et, parmi les hommes illustres d'Israël, « des riches ayant des biens en abondance. » Eccli., XLIV, 6.

3° *Mauvais riches.* — Le mauvais riche répond durement, Prov., XVIII, 23, domine sur le pauvre, Prov., XXII, 7, commet l'injustice et ensuite prend de grands airs, Eccli., XIII, 3, écrase les pauvres qui, à cause de cela, le détestent, Eccli., XIII, 23, 24; Is., V, 17, use de fraude, Eccli., XXV, 4, opprime les malheureux. Mich. VI, 12; Jacob, II, 6. L'apologue du riche qui s'empare de la brebis du pauvre, II Reg., XII, 1-4, et la parabole du mauvais riche et de Lazare, Luc., XVI, 19-22, font ressortir le caractère injuste ou égoïste du riche qui n'a pas la crainte de Dieu. Mieux vaut le pauvre intègre que le riche fourbe. Prov., XXVIII, 6. Il y a toujours inconvénient à se lier avec un plus riche que soi, Eccli., XIII, 2, et surtout à se quereller avec lui, parce que son or lui permet d'écraser son adversaire. Eccli., VIII, 2. — Le méchant ne s'enrichira pas définitivement, sa fortune tombera un jour ou l'autre, Job. XV, 29; un jour, il se couchera pour la dernière fois, Job, XXVII, 19, et n'emportera rien avec lui en mourant. Ps. XLIX (XLVIII), 17; Jacob., I, 11. Souvent, à devenir plus riche, on se perd. Prov., XXII, 16. Le riche qui pense à bâtir pour serrer ses récoltes, va mourir la nuit même. Luc., XII, 16-20. Que les riches ne soient donc pas impies. I Tim., VI, 17. — Les riches sont exposés ainsi à toutes sortes de tentations. Il leur est difficile, par conséquent, d'entrer dans le royaume des cieux. Matth., XIX, 23, 24; Marc. X, 25; Luc., XVIII, 23-25. Vouloir devenir riche, c'est s'exposer à succomber à ces tentations. I Tim., VI, 9. Malheur aux riches qui cherchent et trouvent leur consolation ici-bas. Luc., VI, 24. Qu'ils pleurent sur les calamités qui fondront sur eux. Jacob., V, 1.

4° *Riches spirituels.* — Le Seigneur lui-même est riche envers ceux qui l'invoquent, Rom., X, 12, riche en miséricorde. Eph., II, 4. Riche par nature, Jésus-Christ s'est fait pauvre, afin de nous rendre riches spirituellement. II Cor., VIII, 9. — Les chrétiens sont ainsi riches en Jésus-Christ. I Cor., I, 5. Ils doivent l'être en bonnes œuvres, I Tim., VI, 18, en humilité, Jacob., I, 10, en foi, Jacob., II, 5, en mérites. Apoc., II, 9. Il en est qui se croient riches et ont besoin de tout. Apoc., III, 17. Pour devenir riche, il faut acheter au Sauveur de l'or éprouvé par le feu, c'est-à-dire obtenir de lui une charité ardente. Apoc., III, 18. Au festin du Rédempteur, les riches de la terre mangeront et se prosterneront, devenant ainsi des riches spirituels. Ps. XXII (XXI), 30. Les riches qui ne le feront pas seront renvoyés les mains vides. Luc., I, 53.

H. LESÊTRE.

RICHESSE (hébreu : *hâmôn, ṭôb, yegi'a, nékês, 'ošer, šû'a;* chaldéen : *nekas;* Septante : πλοῦτος, τὰ

ὑπάρχοντα, « les ressources », τὰ ἀγαθά, « les biens »; Vulgate : *divitiæ, opes, bona*), ensemble de biens matériels possédés en grande quantité. Voir ARGENT, t. I, col. 947; MAMMON, t. IV, col. 636; OR, t. IV, col. 1841; TRÉSOR.

1° *Sources de la richesse.* — Avant tout, c'est du Seigneur que vient la richesse. I Par., XXIX, 12; Eccle., V, 18. Les idoles seraient donc incapables de l'accorder. Bar., VI, 34. Salomon n'avait pas demandé les richesses; mais Dieu, satisfait de son désintéressement, les lui a départies. III Reg., III, 11, 13; II Par., I, 11. 12. Les méchants eux-mêmes ne tiennent leurs richesses que de Dieu. Job, XXII, 18. Cependant l'homme sage ne demande ni pauvreté, ni richesse. Prov., XXX, 8. — La richesse n'est rien auprès de la sagesse, Sap., VII, 8; VIII, 5, mais elle vient facilement à sa suite, Prov., III, 15, 16; VIII, 18, et elle est une couronne pour le sage. Prov., XIV, 24. Elle est aussi le résultat des services rendus, I Reg., XVII, 25, de la diligence, Prov., X, 4, de l'énergie, Prov., XI, 16, de la vertu. Prov., XX, 4. Le juste la possède dans sa maison. Ps. CXII (CXI), 3. Mais elle ne va pas toujours à l'intelligent, Eccle., IX, 11, et le méchant même l'acquiert. Ps. LXXIII (LXXII), 12.

2° *Conséquences de la richesse.* — Elle procure un grand nombre d'amis, Prov., XIX, 4; mais souvent, celui qui aime l'argent n'est pas rassasié par l'argent, celui qui aime les richesses n'en goûte pas le fruit; quand les biens se multiplient, ceux qui les mangent deviennent aussi plus nombreux, et quel avantage en revient-il à leurs possesseurs, sinon qu'ils les voient de leurs yeux? Eccle., V, 9-10. La richesse fait parfois oublier et mépriser les amis. Eccli., XXXVII, 6. — La richesse est instable; il ne faut donc pas se fier à elle. I Tim., VI, 17. Au jour de la richesse, on fait bien de penser à la pauvreté. Eccli., XVIII, 25. Tel n'est jamais rassasié de richesses, mais pour qui donc travaille-t-il? Eccle., IV, 8. Peut-être n'en jouira-t-il pas, et c'est un étranger qui profitera de ses biens. Eccle., VI, 2. Des richesses sont conservées, pour son malheur, par celui qui les possède; elles se perdent par quelque fâcheux accident et rien n'en demeure aux mains de son fils. Eccle., V, 12, 13. Qui se confie dans sa richesse, tombera. Prov., XI, 28. Comme Dieu n'a aucun égard aux richesses, Job, XXXVI, 19, au jour de la colère, la richesse ne servira de rien. Prov., XI, 4. Si les richesses augmentent, il ne faut pas y attacher son cœur. Ps. LXII (LXI), 11. — A plus forte raison en est-il ainsi quand la richesse est alliée à l'iniquité. Qu'on se garde de s'appuyer sur les richesses injustes. Eccli., V, 10. Ces richesses se pourrissent et se perdent. Jacob., V, 2. Bonne renommée vaut mieux que grande richesse, Prov., XXII, 1, et le peu du juste est préférable à toute l'opulence des méchants. Ps. XXXVII (XXXVI), 16. Ces derniers ont beau compter sur leurs richesses, elles passeront à d'autres. Ps. XLIX (XLVIII), 7; LII (LI), 9. L'indigent dévore les richesses de l'insensé, Job, V, 5, et le méchant qui a englouti des richesses est forcé de les vomir. Job, XX, 15. Ainsi ont été ravies successivement les richesses de Jérusalem, Is., XX, 5, de Tyr, Ezech., XXVI, 12, et de Ninive. Nah., II, 9. L'homme qui acquiert des richesses injustement doit les quitter au milieu de ses jours et, à sa fin, il n'est plus qu'un insensé. Jer., XVII, 11.

3° *La richesse d'après l'Évangile.* — Les bénédictions temporelles avaient été promises autrefois aux Israélites fidèles. Deut., XXVIII, 1-14. Beaucoup de leurs plus illustres personnages avaient vécu ou du moins fini dans la richesse, Eccli., XLIV, 6, tels Abraham, David, Salomon, Josaphat, Ézéchias, Job, Judith, etc. La richesse apparaissait donc comme une bénédiction du Seigneur. Lorsque, dans les siècles qui précédèrent l'Évangile, beaucoup de Juifs succombèrent à la tentation de matérialiser les espérances messianiques et d'attendre un grand royaume terrestre, puissant et riche, la richesse prit à leurs yeux une importance extrême; elle devenait pour eux le signe et en même temps le moyen de leur affranchissement et de leur domination future. Isaïe, LX, 5, 17. La Palestine devait être dans le monde le centre de ce royaume de prospérité. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 538-544. Satan s'imaginait que Jésus lui-même pouvait entrer dans cet ordre d'idées, quand il lui disait, en lui montrant tous les royaumes du monde avec leur gloire et toutes leurs richesses : « Je vous donnerai tout cela si, tombant à mes pieds, vous m'adorez. » Matth., IV, 9. En naissant, en vivant, en mourant dans la pauvreté, le Sauveur montre tout d'abord que la richesse n'est pour lui ni un but, ni même un moyen. A ceux qui veulent le suivre, il conseille de se défaire de tout. Matth., XIX, 21; Marc., X, 21; Luc., XII, 33; XIV, 33. Les envoyés qui prêchent son Évangile ne doivent rien posséder. Matth., X, 9; Marc., VI, 8; Luc., IX, 3; X, 4. Toutefois, il ne condamne pas la richesse en elle-même; il fréquente des riches sans leur adresser le moindre reproche au sujet de leur richesse. S'il en condamne quelques-uns, Luc., VI, 24, c'est à cause du mauvais usage qu'ils en font. Le riche impitoyable ne va en enfer qu'à raison de son égoïsme, et Lazare est dans le sein d'Abraham, qui a été un riche. Le premier a gardé pour lui les biens pendant sa vie; Lazare avait les maux, sans qu'il y eût échange entre l'un et l'autre. La compensation, négligée sur la terre, s'impose dans l'autre vie. Luc., XVI, 19-25. La richesse est légitime, mais elle devient une richesse d'iniquité si on ne l'emploie pas à se faire des amis par lesquels on puisse être reçu dans les tabernacles éternels, Luc., XVI, 9, c'est-à-dire si on ne la consacre pas à des œuvres de justice et de charité dont le mérite puisse être récompensé dans le ciel. Notre-Seigneur fait ressortir ce caractère dangereux des richesses quand il explique la parabole de la semence. De même que les épines étouffent la bonne semence quand elle commence à croître, ainsi « la duperie des richesses » étouffe dans une âme la parole de Dieu et sa grâce. Matth., XIII, 22; Marc., IV, 19; Luc., VIII, 14. L'histoire des débuts du christianisme confirme par l'expérience la leçon que le Sauveur avait donnée. Partout, les pauvres vinrent les premiers à l'Évangile. I Cor., I, 26. A Jérusalem, en particulier, la première communauté chrétienne vivait dans la pauvreté, en face de la société juive, opulente et persécutrice, Jacob., II, 6, 7; V, 1-6, et saint Paul faisait des quêtes pour elle parmi les gentils convertis. Gal., II, 10. Après les pauvres, les riches entrèrent à leur tour dans l'Église, quand ils surent faire de leur richesse l'usage prescrit par le Sauveur. Cet ordre avait été annoncé à l'avance par la prophétie. Tout d'abord, au banquet du Messie, Ps. XXII (XXI), 27, 30,

Les affligés mangeront et se rassasieront;

et seulement ensuite,

Les riches mangeront et se prosterneront.

4° *La richesse spirituelle.* — La richesse du Christ, ce sont tous les biens qui découlent pour nous de son incarnation et de sa rédemption. Eph., III, 8. Il y a en lui des richesses de bonté, Rom., II, 4, de sagesse, Rom., XI, 33; Col., II, 2, de grâce, Eph., I, 7; II, 7, et de gloire. Rom., IX, 23; Eph., I, 18; III, 16; Phil., IV, 19. — La vraie richesse devant Dieu, ce n'est pas le vêtement dont on se pare, c'est la pureté incorruptible du cœur, accompagnée de douceur et de paix. I Pet., III, 3, 4. La chute des Juifs a été la richesse du monde et leur amoindrissement la richesse des gentils. Rom., XI, 12. Lorsque en effet les Juifs ont refusé la foi et le

salut qui leur ont tout d'abord été présentés, les Apôtres leur ont dit : « Puisque vous la repoussez et que vous-mêmes vous vous jugez indignes de la vie éternelle, voici que nous nous tournons vers les gentils. » Act., XIII, 46. Saint Paul ajoute cependant que l'adoption de la foi par les Juifs, loin de diminuer la richesse spirituelle des gentils, ne pourra que l'accroître. Rom., XI, 12, 15. H. LESÈTRE.

RICIN (hébreu : *qîqâyôn;* dans les Septante : κολοκύνθη; dans la Vulgate : *hedera*), plante au large feuillage et à la croissance rapide.

I. DESCRIPTION. — Le *Ricinus communis* (fig. 235) est un grand arbrisseau de la famille des Euphorbiacées, spontané dans la région tropicale et souvent cultivé comme ornement dans les jardins de la zone tempérée, où sa tige demeure herbacée et annuelle. Ses larges feuilles alternes ont leur limbe découpé en lobes palmés et dentés sur le pourtour; les stipules sont connées en une seule lame embrassant la tige. Vers le sommet une vaste inflorescence oppositifoliée porte de nombreuses fleurs monoïques, dont les mâles, qui occupent la base, ont 3 à 5 sépales membraneux et valvaires entourant plusieurs faisceaux d'étamines rameuses. Dans les fleurs femelles le périanthe est caduc, en forme de spathe à déchirure latérale, avec au centre un ovaire triloculaire, surmonté de styles courts et trifides. Le fruit mûr est une capsule lisse ou plus souvent hérissée de pointes, s'ouvrant en trois coques bivalves. Les graines solitaires sont volumineuses, ovales, comprimées du côté interne, terminées par un appendice blanchâtre ou caroncule, revêtues d'un testa fragile, luisant et marbré de brun. Embryon très grand, à cotylédons larges et plats, au centre d'un albumen oléagineux, dont on extrait une huile servant en médecine ainsi qu'à divers usages industriels. F. HY.


235. — Le ricin.

II. EXÉGÈSE. — Lorsque Jonas sortit de la ville de Ninive après sa prédication, il se retira sous une hutte de branchages pour attendre le résultat de ses menaces. Dieu, dit le texte biblique, Jon., IV, 6-10, fit pousser un *qîqâyôn* qui, s'élevant au-dessus de l'abri de Jonas, lui procura de l'ombrage. Pendant qu'il jouissait de cette ombre bienfaisante, un ver piqua le *qîqâyôn* qui se dessécha, si bien que le soleil darda ses rayons brûlants sur la tête du prophète qui défaillit. Pour exprimer la croissance rapide de ce *qîqâyôn,* il est dit au ℣. 10, que, venu en une nuit, il a péri dans une autre nuit.

Les Septante ont traduit *qîqâyôn* par κολοκύνθη. J. D. Michaelis, *Supplement. ad Lexica hebraïca,* in-8°, Gœttingue, 1787, t. II, p. 2186, se demande si leur traduction n'est pas due à une méprise entre deux noms de son assez approchant, comme est le mot خروع, *kharwah,* « ricin », avec le mot قرع, *karah,* « courge ». Cependant ils pouvaient être amenés à donner la préférence au *Cucurbita Lagenaria* par ce qu'ils savaient de cette plante et de son usage. On sait que la courge croît très rapidement dans les pays chauds, et qu'elle est utilisée pour couvrir les murs des maisons et les abris de verdure, où elle s'attache comme la vigne vierge et forme ainsi, par ses replis et ses larges feuilles, une protection contre la chaleur. Le *Cucurbita Lagenaria* leur semblait donc répondre aux conditions du *qîqâyôn,* marquées dans le texte sacré. L'ancienne Italique avait suivi les Septante. Dans les peintures symboliques des catacombes empruntées à l'histoire de Jonas, c'est toujours cette plante qui est représentée. Voir t. II, col. 1081-1082. Cette opinion a encore ses partisans comme H. B. Tristram, *The natural History of the Bible,* in-12, Londres, 1889, p. 449; G. E. Post, article *Gourd,* dans Hasting's *Dictionary of the Bible,* t. II, p. 250, etc.

Saint Jérôme ne crut pas devoir conserver la traduction de l'ancienne Italique calquée sur les Septante. « Pro *cucurbita,* dit-il dans son commentaire sur Jonas, IV, 6, t. XXV, col. 1148, sive hedera. in Hebræo legimus *ciceion,* quæ etiam lingua Syra et Punica *ciceia* dicitur. » La description qu'il fait ensuite de cette plante désigne bien le ricin. Mais ne trouvant pas de nom latin usité pour exprimer cette plante (Pline est le seul auteur ancien à avoir employé le mot *ricinus*), il préféra mettre un nom connu de tous, différent de *cucurbita,* et adopta *hedera,* le lierre, à la suite d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion qui rendaient *qîqâyôn* par κίσσον. Il savait donc que cette dernière traduction ne se justifiait d'aucune façon. Elle fut l'occasion de troubles dans l'Église d'Oéa en Afrique; elle attira au savant exégète les reproches de Rufin qu'il releva vertement. Saint Augustin lui-même, *Epist.* LXXI, 5, t. XXXIII, col. 252-243, crut devoir se plaindre de cette substitution qui ne lui paraissait pas justifiée. Saint Jérôme, *Epist.* CXII, t. XXII, col. 931, se contenta de répondre en accusant de mensonge les Juifs, qui avaient prétendu à saint Augustin que le grec et le latin étaient conformes au texte hébreu. Cependant Niebuhr, dans sa *Description de l'Arabie,* in-4°, Paris, 1779, t. I, p. 209, observe qu'à Mossoul où croissent la courge, *El Kerra,* et le ricin, *El Kherwa,* les Juifs lui avaient assuré que le prophète avait voulu parler de la courge. C'est encore cette plante qu'on emploie en Orient, comme la vigne vierge, pour former des tonnelles ombragées.

S'il est donc des raisons en faveur de la courge, il en est d'autres, surtout d'ordre philologique, qui militent pour le ricin. En Grèce, dit Hérodote, II, 94, cette plante (κρότων) croît spontanément et sans culture; mais les Égyptiens la soignent; ils la sèment sur les bords des rivières et des canaux et lui font produire en grande abondance des fruits d'une odeur très forte, qu'ils pressent ensuite et dont ils extraient une huile bien connue qui a des propriétés médicinales, et qui brûle avec autant d'éclat et de facilité que l'huile d'olive. Les Égyptiens appellent la plante *silicyprion* et l'huile *kiki.* Dioscoride, IV, 161, parlant du κρότων, « ricin », l'identifie aussi avec le κίκι égyptien. Les Égyptiens, dit Diodore de Sicile, I, 34, pour entretenir leurs lampes se servent de l'huile d'une plante qu'ils appellent κίκι. Pline, *H. N.,* XV, 7, et Strabon, XVII, tien-

nent le même langage. Il est bien certain que le ricin croissait en Égypte et y était cultivé. On a retrouvé des graines du *Ricinus communis* dans plusieurs tombes : et elles sont conservées dans plusieurs musées. On a même prétendu découvrir dans quelques peintures funéraires la représentation du ricin, notamment à Tell-El-Amarna, et à Thèbes dans des tombes de Abd-El-Qunah. Cf. Lepsius, *Denkmäler,* t. III, pl. 63; Fr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aegypten,* in-8°, 1886, p. 338. Mais ces représentations, plutôt, du reste, schématiques, ne semblent guère convenir au ricin.

Il est étrange que ce nom *kiki,* si souvent mentionné dans les auteurs anciens, n'ait pas été encore retrouvé dans les textes hiéroglyphiques. Peut-être est-ce comme en copte où KIKI désigne non la plante, mais la graine? M. Révillout paraît avoir découvert le nom du ricin, du moins en démotique. Ce serait , *Deqam.* L'huile du *Deqam* correspond au κίκι des auteurs grecs. *Kiki* serait sans doute le nom de la graine de cette plante. V. Loret, *La flore pharaonique,* 2e édit., Paris, 1892, p. 49. L'huile que les auteurs grecs appellent κίκινον ἔλαιον, d'un terme emprunté à l'Égypte, est connue dans le Talmud sous un nom de même origine, שמן קיק, *šemên qiq.* Les Juifs s'en servaient pour les lampes le jour du sabbat. *Qîq,* c'est bien le *kiki* copte ou égyptien, et le *qîqâyôn* du texte sacré. D'autre part cette plante, de croissance rapide, atteint dans les pays orientaux les dimensions d'un arbre, et ses larges feuilles sont propres à fournir de l'ombre. Aussi Bochart, Calmet, Michaelis, Rosenmüller, Gesenius, Winer, etc., et la plupart des exégètes modernes tiennent-ils pour le ricin. E. LEVESQUE.

RIDEAU, grande pièce d'étoffe servant à fermer une ouverture, à enclore un espace, etc. (fig. 236). La Sainte Écriture mentionne quatre espèces de rideaux.



236. — Rideaux et tentures devant un temple à colonnes ioniques. En avant, cinq vestales marchant en procession. Bas-relief d'un autel de Sorrente.

1° *Yerî'âh,* αὐλαία, *cortina,* nom des dix rideaux formant l'enceinte du Tabernacle. Ils étaient tissés en lin retors, en pourpre violette et rouge et en cramoisi ; des chérubins y étaient brodés. Chacun d'eux avait 28 coudées (14m70) de longueur et 4 (2m10) de largeur. Ils étaient assemblés cinq par cinq, et les deux pièces ainsi formées se réunissaient au moyen d'agrafes d'or, de manière à entourer tout l'espace formant le Tabernacle. Exod., XXVI, 1-6; XXXVI, 8. Cf. II Reg., VII, 2. On donnait le même nom aux pièces d'étoffe qui servaient à construire des tentes luxueuses. Cant., I, 5 ; Is., LIV, 2 ; Jer., IV, 20; XLIX, 29; Hab., III, 7. Voir TENTE.

2° *Mâsâk,* ἐπίσπαστρον, *tentorium,* nom du rideau qui fermait l'entrée du Tabernacle. Il était de même étoffe que les précédents, moins les chérubins brodés. Exod., XXVI, 36; XXXIX, 38; XL, 5. Le même nom est donné au rideau fermant l'entrée du parvis qui entourait le Tabernacle. Exod., XXXV, 17; XXXIX, 40; Num., IV, 25, 26. Quand Jonathas et Achimaas descendirent dans un puits pour se cacher, une femme étendit sur l'ouverture un *mâsâk,* ἐπικάλυμμα, *velamen,* qui sans doute lui servait de couverture. II Reg., XVII, 19.

3° *Pârokêt,* καταπέτασμα, *velum,* le voile qui fermait l'entrée du Saint des saints dans le Tabernacle et dans le Temple. Il était de même étoffe que les rideaux du Tabernacle et également orné de chérubins. Exod., XXVI, 31, 33, 35; XXVII, 21 ; XXX, 6; XXXVI, 35; XXXVIII, 27; XL, 3, 26; Lev., IV, 6, 17; XVI, 2, 15; XXI, 23; XXIV, 3; Num., XVIII, 7. A cause de sa destination, il est quelquefois appelé *pârokêt ham-mâsâk,* expression que les versions rendent de différentes manières. Exod.; XXXV, 12 ; XXXIX, 34 ; XL, 21 ; Num., IV, 5. Dans le Temple salomonien, ce rideau fut fait de byssus bleu, pourpre et cramoisi, avec des chérubins brodés. II Par., III, 14. Sur celui du Temple d'Hérode, voir VOILE DU TEMPLE.

4° *Qêla',* ἱστίον, *tentorium,* nom donné aux rideaux de lin retors, supportés par des colonnes, qui formaient l'enceinte du parvis autour du Tabernacle. Exod., XXVII, 9, 11, 14; XXXV, 17; XXXVIII, 9, 12, 14-16; Num., III, 26. Le nom de *qêla'* est aussi donné, ainsi que celui de *mâsâk,* au rideau de la porte du parvis. Exod., XXXVIII. 18; XXXIX, 40; Num., IV, 26. H. LESÊTRE.

RIEGLER Georg, théologien catholique allemand, né le 21 avril 1778, mort en 1847. Il fut ordonné prêtre en 1806 et devint professeur à Bamberg en 1821. On a de lui, entre autres publications, *Das Buch Ruth aus dem Hebraïschen mit Erläuterungen,* Wurzbourg, 1812; *Kritische Geschichte der Vulgata,* Salzbach, 1820; *Die Klagelieder des Jeremias erläutert,* 1820, *Der XVIII; Psalm erläutert,* 1823; *Biblische Hermeneutik,* 1835, *Hebräische Sprachlehre* (avec A. Martinet), Bamberg, 1835.

RINNA (hébreu : *Rinnâh,* « cri d'allégresse » ; Septante : Ἀνά; *Alexandrinus :* Ραννών), fils de Simon, de la tribu de Juda. I Par., IV, 20. Dans les Septante et dans la Vulgate, *Rinna* paraît être fils de Hanan ; en réalité, il est frère de *Bên-hânan,* le premier élément de ce nom propre ayant été traduit à tort comme nom commun. Voir HANAN 1, t. III, col. 412-413.

RIPHATH (hébreu : *Rifaṭ,* dans la Genèse; *Difaṭ,* par erreur de scribe, dans I Par.; Septante : Ῥιφάθ), second fils de Gomer et petit-fils de Japhet, frère d'Ascenez et de Thogorma. Gen., X, 3; I Par., I, 6. On ne trouve son nom que dans la table ethnographique. On a essayé d'identifier Riphath avec divers pays, en particulier avec les Ῥιπαῖα ὄρη, monts *Riphéens,* que les anciens géographes placent dans les régions boréales, Strabon, VII, III, 1 ; Ptolémée, III, 5, 15; Pline, *H. N.,* IV, 12, et qui formaient les limites extrêmes de la terre au nord, mais ces montagnes paraissent fabuleuses. P. de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen,* 1866, Abh. 255, a indiqué, comme rappelant le nom de Riphath, le fleuve Ῥῆβας mentionné par Arrien et la contrée nommée Ῥηβαντιά sur le Bosphore de Thrace. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis,* 1850, p. 43, se prononce pour les Karpathes qu'il croit être les monts *Riphæi* des anciens et voit sans motif les Celtes et les

Gaulois dans les descendants de Riphath. La version arabe rend Riphath par فرنجه (France). D'après Josèphe, *Ant. jud.*, I, vi, 1, Riphath fut le père des Paphlagoniens : Ῥιφάθης (ᾤκισεν) Ῥιφάθαιους, τοὺς Παφλαγόνας λεγομένους, et cette opinion paraît encore la plus vraisemblable. Voir Paphlagoniens, t. iv, col. 2077; Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. ii, 1882, p. 395-399; Id., *Histoire ancienne de l'Orient*, t. i, 1881, p. 292-293. Voir la carte t. iv, vis-à-vis la col. 2208.

RIRE (hébreu : *ṣeḥôq, śeḥoq* ou *ṣeḥôq*, Septante : γέλως; Vulgate : *risus*), phénomène particulier à l'homme et lui servant à exprimer la joie, la plaisanterie, la moquerie, etc. Le rire a différents degrés. Dans le sourire, les yeux prennent une expression joyeuse et la bouche, sans s'ouvrir ou en ne s'ouvrant que légèrement, se dilate dans le sens horizontal en produisant un plissement dans les deux joues. Quand le rire est plus accentué, la voix s'y mêle en faisant entendre le son inarticulé d'une voyelle plus ou moins sonore. A un degré supérieur, la voix se fait entendre par éclats successifs, suivis d'un temps de respiration proportionné à l'effort, et le corps tout entier peut prendre part au rire par des mouvements divers. La gravité orientale se prête peu facilement au rire. Les Arabes « tiennent que ceux qui rient aisément pour la moindre chose ont l'esprit faible et mal tourné, et que cet air gracieux, riant et enjoué n'est agréable que sur le visage des filles et des jeunes femmes. Ils affectent tant de sagesse dans leurs actions et dans leur contenance, que tout ce qu'il y a au monde de plus plaisant ne saurait presque les faire rire, quand ils sont parvenus à l'âge d'être mariés et qu'ils ont la barbe assez longue pour ne plus paraître de jeunes garçons. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine*, Amsterdam, 1718, p. 133.

Le rire est mentionné plusieurs fois dans la Sainte Écriture et attribué à des motifs de différente nature. — 1° *La joie*. Abraham appela son fils *Iṣḥaq*, « il rit », Isaac, voir t. iii, col. 930, et Sara dit à son sujet : « Dieu m'a donné de quoi rire; quiconque l'apprendra me sourira. » Gen., xxi, 3-6, Qu'un sage se fâche ou qu'il rie, l'insensé ne peut s'entendre avec lui. Prov., xxix, 9. Le rire qui procède de la joie n'est ni durable, ni sans mélange. « Il y a temps pour pleurer et temps pour rire. » Eccle., iii, 4.

Même dans le rire, le cœur trouve la douleur,
Et la joie se termine par le deuil. Prov., xiv, 13.
J'ai dit au rire : Insensé!
Et à la joie : A quoi bon ce que tu donnes? Eccle., ii, 2.

Aussi, « mieux vaut la tristesse que le rire, car le visage triste fait du bien au cœur. » Eccle., vii, 3. Voilà pourquoi Notre-Seigneur condamne le rire, quand il procède d'une joie mauvaise ; mais il le promet pour le temps de la récompense éternelle : « Heureux vous qui pleurez maintenant, car vous rirez... Malheur à vous qui riez maintenant, car vous aurez le deuil et les larmes. » Luc., vi, 21, 25. Et saint Jacques, iv, 9, dit aux pécheurs : « Que votre rire se change en pleurs. » — 2° *La bienveillance*. Au temps de sa prospérité, Job se montrait affable envers ses inférieurs :

Si je leur souriais, ils ne pouvaient le croire,
Ils recueillaient avidement ce signe de faveur. Job, xxix, 24.

— 3° *La surprise*. A l'annonce qu'il aura un fils de Sara, Abraham tomba la face contre terre et il rit. Gen., xvii, 17. Cf. Rom., iv, 19. — 4° *L'assurance*. Le juste se rit de la dévastation et de la famine, Job, v, 22, parce qu'il sait qu'il n'a rien de grave à en redouter. La femme forte se rit de l'avenir, Prov., xxxi, 25, parce qu'elle a tout prévu et préparé à l'avance. Les Chaldéens sont si forts qu'ils se rient des princes et de leurs forteresses. Hab., i, 10. Daniel souriait quand Cyrus lui parlait de tout ce que Bel mangeait et buvait, et il se prit à rire quand il montra au roi les traces des pas de ceux qui étaient entrés dans le temple pour enlever les offrandes placées devant l'idole. Dan., xiv, 6, 18. — 5° *L'incrédulité*. Quand Sara, avancée en âge, entendit annoncer qu'elle aurait un fils, elle se mit à rire. L'ange lui reprocha d'avoir ri; Sara, prise de peur, dit : « Je n'ai pas ri; » et l'ange répliqua : « Si, tu as ri. » Gen., xviii, 12-15. La foi vint ensuite à Sara. Heb., xi, 11. — 6° *La sottise*. Le sot rit sans motif et sans retenue :

Comme le pétillement des épines sous la chaudière,
Tel est le rire des insensés. Eccle., vii, 7.
Le sot quand il rit fait éclater sa voix,
Mais l'homme sensé sourit à peine tout bas, Eccli, xxi, 23.

Aussi distingue-t-on aisément l'un de l'autre à leur manière de rire. Eccli., xix, 27. Souvent d'ailleurs la joie qui provoque le rire de l'insensé est celle du péché. Eccli., xxvii, 14. — 7° *La moquerie*. Esther, xiv, 11, demande que les ennemis n'aient pas à rire de la ruine de son peuple. Les justes se riront de l'impie. au jour de son châtiment. Ps. lii (li), 8. Job, ix, 23, se plaint que Dieu rie des épreuves de l'innocent, en différant de le délivrer. Dieu rira du malheur des méchants. Prov., i, 26. Cf. Luc., vi, 25. H. Lesêtre.

RITES. Voir Cérémonies, t. ii, col. 437.

1. RIVIÈRE. Voir Fleuve, t. ii, col. 2289; Torrent; Palestine, *Hydrographie*, t. iv, col. 1988, 2000.

2. RIVIÈRE D'ÉGYPTE. Voir Égypte 3, t. ii, col. 1621,

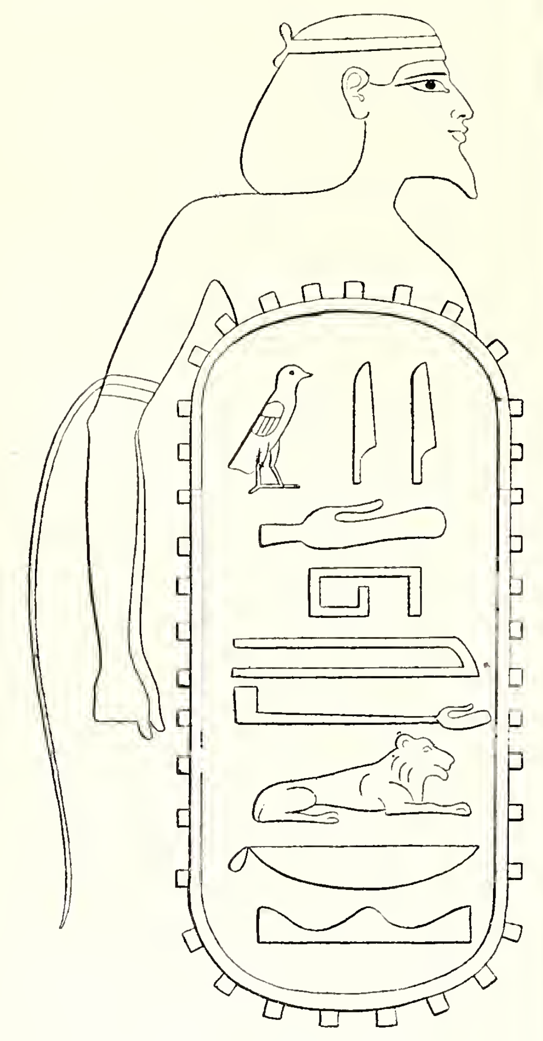
RIXE. Voir Querelle, col. 907.

ROAGA (hébreu : *Rôhegâh, Rohegâh*, « clameur »; Septante : Ῥοογά; *Alexandrinus* : Οὐραογά), le second des quatre fils de Somer, de la tribu d'Aser. I Par., vii, 34.

ROBE. Voir Tunique, Vêtement.

ROBOAM (hébreu : *Reḥab'âm*; Septante : Ῥοβοάμ), fils et successeur de Salomon (975-958 avant J.-C., selon la chronologie ordinaire; 932-915 d'après quelques assyriologues). — Roboam avait pour mère Naama, l'Ammonite. III Reg., xiv, 21. Il était âgé de quarante et un ans au moment de son accession au trône. III Reg., xiv, 21; II Par., xii, 13. Sa naissance et, par conséquent, l'union de Salomon avec Naama, remontaient donc à la dernière année du règne de David. Il est probable dès lors que Roboam occupa le trône de son père par droit d'aînesse, ce qui n'empêche pas que Salomon ait pu consacrer ce droit par une désignation explicite. — Le nouveau roi inaugura son règne par une faute. Il ne pouvait totalement ignorer les menées de Jéroboam, que Salomon avait cherché à faire mourir et qui était allé chercher un refuge auprès de Sésac, roi d'Égypte. III Reg., xi, 40. A l'âge qu'il avait, il devait être capable de prendre une détermination prudente. Il en fut tout autrement. Dès qu'il eut appris la mort de Salomon, Jéroboam accourut et, à la tête du peuple, réclama du nouveau roi l'allégement du joug qui pesait sur la nation. Roboam remit sa réponse à trois jours. Entre temps, il consulta les vieux conseillers de son père, qui l'exhortèrent à se montrer bienveillant à l'égard de ses sujets. Il voulut aussi entendre les courtisans, ses contemporains, qui composaient sa compagnie ordinaire. Ces derniers furent d'un avis tout opposé ; ils conseillèrent au roi la rigueur. Leur avis prévalut. — Le troisième jour, Roboam formula sa réponse dans les termes durement expressifs que lui avaient suggérés ses maladroits conseillers. « Mon père, dit-il, a rendu

votre joug pesant, je vous le rendrai plus pesant encore. Mon père vous a châtiés avec des fouets, je vous châtierai avec des scorpions. » III Reg., XII, 14. Ces paroles brutales frappèrent des esprits déjà prêts à la révolte. De tout temps, la tribu d'Éphraïm avait eu des prétentions à l'hégémonie de la nation. Voir Éphraïm (Tribu d'), t. II, col. 1877-1878. La prise de possession de la royauté par la tribu de Juda lui avait causé un sourd mécontentement qui n'attendait qu'une occasion pour éclater.



237. — *Iudhamalek*. Karnak.
D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. IV, pl. 305.

L'Éphraïmite Jéroboam épiait cette occasion. Il savait que la plus grande partie des tribus partageait plus ou moins expressément les idées d'Éphraïm, et d'ailleurs la prophétie d'Ahias l'avertissait que l'occasion attendue était non seulement proche, mais imminente. L'ensemble des faits montre assez qu'il était lui-même à la tête des mécontents et que ses mesures étaient prises pour exercer l'autorité suprême. La réponse de Roboam amena le dénouement fatal. La réaction contre la royauté de Juda fut nettement formulée : « Quelle part avons-nous avec David ? A tes tentes, Israël ! » III Reg., XII, 16. Les actes succédèrent aux paroles. En vain Roboam envoya-t-il Aduram pour ramener les rebelles au devoir. Le choix du négociateur ne pouvait être plus malheureux ; car Aduram était préposé aux impôts et sa seule présence devait exaspérer le peuple, en lui rappelant l'obligation la plus lourde et la plus odieuse qui pesait sur lui. Aduram fut lapidé par toute l'assemblée. Puis Jéroboam fut proclamé roi d'Israël, la seule tribu de Juda restant fidèle au fils de Salomon, ainsi que celle de Benjamin, qui se trouvait territorialement dans la dépendance de la précédente.

Roboam ne crut pas au caractère définitif de la scission. Il s'imagina que, par la force, il remettrait toutes choses en état. Il rassembla donc, dans les deux tribus qui lui restaient, une armée de 180 000 combattants et se disposa à partir en guerre contre les tribus séparées. Mais Dieu même avait permis le schisme, en punition des infidélités de Salomon. III Reg., XI, 31-34. En son nom, le prophète Séméï vint signifier au prince qu'il eût à renoncer à une lutte fratricide et Roboam dut obéir. Le schisme fut ainsi consommé. Le nom de Roboam paraît vouloir dire « qui élargit le peuple » ; par une singulière ironie, il se trouvait que le fils de Salomon venait de diminuer le sien dans des proportions lamentables.

Malgré ce grave avertissement, la conduite de Roboam s'inspira des exemples de l'infidélité paternelle et peut-être aussi des leçons de l'Ammonite Naama. Toutefois, le prince commença par garder quelque réserve pendant les trois premières années, pour ne pas s'aliéner les prêtres, les lévites et les Israélites qui, du royaume du nord, s'étaient repliés sur Juda, afin de rester fidèles au culte de Jéhovah. Roboam avait pour épouse Mahalath, petite-fille de David. Il prit ensuite Abihaïl, d'après les Septante et la Vulgate, ici préférables au texte hébreu. Sa préférée fut Maacha, fille d'Absalom, dont il eut Abia, auquel il assura sa succession. Il eut d'ailleurs dix-huit femmes et soixante concubines, qui lui donnèrent vingt-huit fils et soixante filles. Pour éviter toute difficulté à Abia, il dispersa tous ses fils dans les villes fortes de Juda et de Benjamin et les y pourvut abondamment de tout ce qu'ils pouvaient souhaiter. II Par., XI, 13-23. Plusieurs de ces villes fortes étaient son œuvre. En toutes, il rassembla tout ce qui était nécessaire en vivres et en armes, et il mit ces places en parfait état de défense. II Par., XI, 5-12. On voit que Roboam s'attendait à quelque attaque. Plus sage qu'au début de son règne, il prenait ainsi d'utiles précautions contre un danger facile à prévoir, celui d'être pris entre deux ennemis qui s'entendaient évidemment contre lui, le roi d'Israël et le roi d'Égypte.

Rassuré sur ce point, Roboam en prit à son aise avec la loi de Jéhovah. Son peuple l'imita. L'impiété s'accentua dans Juda, les hauts-lieux et les idoles se multiplièrent dans le pays, les prostituées apparurent partout et toutes les anciennes abominations chananéennes reprirent faveur. III Reg., XIV, 22-24; II Par., XII, 1, 14. Ces infidélités appelaient le châtiment. « Il y eut toujours des guerres entre Roboam et Jéroboam. » II Par., XII, 15. Ce trait suppose un état continuel d'hostilité, se manifestant par des escarmouches intermittentes entre les guerriers des deux royaumes. Mais le coup le plus rude vint d'Égypte.

Sésac ou Schéschonq régnait alors sur les bords du Nil Étranger à la famille du prince qui avait donné sa fille en mariage à Salomon, voir Jéroboam, t. III, col. 1301, il accueillit Jéroboam poursuivi par la colère du monarque de Jérusalem. Il suivit ensuite attentivement les événements qui se déroulèrent en Palestine. La cinquième année de Roboam, il se décida à intervenir à main armée. Nulle part n'est indiquée la cause de cette intervention. On croit généralement qu'elle fut provoquée par Jéroboam, l'ancien protégé de Sésac. Le pharaon monta d'Égypte avec une armée nombreuse et toute une suite de Libyens, de Sukkiens et d'Éthiopiens. Il prit les villes fortes de Juda et parut devant Jérusalem. La terreur fut grande dans la ville; tous, roi et sujets, s'humilié-

rent sous la main du Seigneur qui pesait sur eux. Le prophète Séméï annonça alors que le châtiment serait passager. En effet, Sésac prit Jérusalem, qui sans doute ne résista guère, et il s'empara des trésors du Temple, ainsi que des cinq cents boucliers d'or que Salomon avait fait exécuter. II Par., XII, 2-9 ; III Reg., XIV, 25, 26. Le désastre n'était pas irrémédiable; mais il était fort humiliant, surtout au lendemain d'un règne comme celui de Salomon, et il dépouillait le royaume de grandes richesses. Le prophète Séméï avait annoncé en outre que le pays resterait assujetti au roi d'Égypte et apprendrait ainsi la différence qu'il y avait entre le service de Jéhovah et celui des princes de la terre. II Par., XII, 8.

Sésac a laissé un monument de sa campagne en Palestine. Sur la muraille sud du temple d'Amon à Karnak, il a fait graver la liste de ses conquêtes sur des cartouches dont chacun figure une ville prise. Le vingt-neuvième cartouche porte la mention *Yud hamâlek* ou *Yudah malek*. Champollion y vit, mais à tort, le portrait de Roboam. Le sens des mots est encore douteux, mais le type représenté est bien le type juif (fig. 1 et 2). Voir SÉSAC. Cf. Champollion, *Lettres écrites d'Égypte*, 2me édit., p. 99, 100; Rosellini, *Monumenti Storici*, t. II, p. 79, 80; t. IV, p. 158, 159; de Rougé, *Memoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien*, Paris, 1874, p, 53; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t, III, p. 407-427. Le monument de Karnak nomme beaucoup d'autres localités de l'Idumée, de Juda et d'Israël; il mentionne même la Phénicie, ce qui suppose, non une action militaire directe, mais le paiement plus ou moins volontaire d'un tribut par ceux qui avaient quelque chose à craindre ou à espérer du monarque égyptien. Quoique les égyptologues ne s'entendent pas sur le sens qu'on doit donner aux mots *Yud hamêlek* (cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t, II, p. 774), il n'en est pas moins certain que l'inscription de Karnak confirme le récit biblique de la campagne de Sésac en Palestine.

Roboam répara comme il put les pertes qu'il avait subies. Il remplaça les boucliers d'or par d'autres en airain. Ses gardes les portaient quand ils l'accompagnaient à la maison de Jéhovah. Par la suite, « il y eut encore quelque chose de bon en Juda, » que le Seigneur n'avait châtié qu'avec mesure. II Par., XII, 10-12; III Reg., XIV, 27, 28. Roboam régna en tout dix-sept ans, par conséquent douze ans encore après l'invasion égyptienne. Il ne paraît pas qu'il soit revenu sérieusement à résipiscence. Le Chroniqueur, en effet, termine le récit de sa vie par cette remarque : « Il fit le mal, parce qu'il n'appliqua pas son cœur à chercher Jéhovah. » II Par., XII, 14. Victime des conditions dans lesquelles s'était passée sa jeunesse, il eut le tort de croire que le prestige qui avait entouré la royauté de son père suffirait à garantir la sienne. Il ne sut pas comprendre qu'un grave changement s'était produit dans l'état des esprits et n'eut pas l'idée de chercher du côté de Dieu l'inspiration et le secours dont il avait besoin. Sur sa mémoire pèse le souvenir du schisme auquel son imprudence donna l'occasion de se produire.

H. LESÊTRE.

ROCHER (hébreu : *ṣûr, ṣôr, 'ébén, kêf, miśgâb, sèla'*; Septante : πέτρα; Vulgate : *petra, saxum, rupes, lapis*), masse minérale compacte, s'élevant au-dessus du sol à des hauteurs variées et avec des formes souvent abruptes.

1° *Au sens propre*. — La Palestine est un pays accidenté dans lequel les altitudes varient de 392 mètres au-dessous du niveau de la mer, à la mer Morte, jusqu'à 2800 mètres au-dessus, au sommet de l'Hermon. Voir la carte, t. IV, col. 1980. Le roc affleure donc souvent dans les accidents de terrain, y forme des ravins profonds et escarpés et des montagnes plus ou moins dénudées. Aussi est-il assez souvent question des rochers dans la Sainte Écriture. Les rochers ne peuvent être changés de place. Job, XVIII, 4. Les aigles y établissent leur aire, Job, XXXIX, 28, et les animaux sauvages y ont leur repaire. Ps. CIV (CIII), 18. Les malheureux y trouvent un abri pour habiter, Job, XXVIII, 4; XXX, 6, et un refuge contre les ennemis. I Reg., XIII, 6; Jer., IV, 29. La demeure du Cinéen était dans le roc. Num., XXIV, 21. Dans la poursuite de Saül contre David, comme dans les guerres d'Israël contre les Philistins, l'action se passe souvent au milieu des rochers. I Reg., XIV, 4; XXIV, 4. Voir CAVERNE, t. II, col. 355. A la mort du Sauveur, les rochers se fendirent. Matth., XXVII, 51. Voir CALVAIRE, t. II, col. 82. — Le miel du rocher est celui que les abeilles y déposent. Deut., XXXII, 13; Ps. LXXXI (LXXX), 17. L'huile du rocher est celle que produisent les oliviers plantés au milieu des roches. Job, XXIX, 6.

2° *Au sens figuré*. — Par sa solidité, son évélation, la facilité de sa défense, le rocher figure le refuge inexpugnable dans lequel on est sûrement hors d'atteinte, πέτρα, *petra*. Ps. XXVII (XXVI), 5. Jéhovah est par excellence le rocher d'Israël, *'ébén*, κατισχύσας pour κατισχύσας, « tu as rendu fort », *lapis*. Gen., XLIX, 24. Isaïe, XXX, 29, appelle aussi Jéhovah le rocher d'Israël, *ṣûr*. Très fréquemment, les auteurs sacrés invoquent Dieu comme leur rocher, c'est-à-dire leur ferme et invincible appui. Ps IX, 10 ; XVIII (XVII), 3; XXXI (XXX), 4 XLII (XLI), 10; XLVI (XLV), 8, 12; XLVIII (XLVII), 4; LIX (LVIII), 10, 18; XCXIV (XCXIII), 22; I Reg., II, 2; II Reg., XXII, 2; Is., XVII, 10. Dans ces passages, l'hébreu emploie les mots *miśgâb, sèla'* et *ṣûr*. Les Septante et, à leur suite, la Vulgate rendent toujours cette expression figurée par des équivalents moins imagés : καταφυγή, *refugium*, στερέωμα, *firmamentum*, ἀντιλήπτωρ, *susceptor*, βοηθός, *adjutor*. Là où l'hébreu dit : « le Rocher, son œuvre est parfaite », Deut., XXXII, 4, ils remplacent le mot hébreu par le mot « Dieu ». « Notre Rocher n'est pas comme leurs rochers » devient « notre Dieu n'est pas comme leurs dieux ». Deut., XXXII, 31. « Où sont leurs dieux, le rocher en qui ils mettaient leur confiance ? » est traduit : « Où sont leurs dieux, en qui ils avaient confiance? » Deut., XXXII, 37. En atténuant ainsi la métaphore du « rocher », les Septante ont obéi à leur souci constant de remplacer par des euphémismes les termes qui leur paraissaient inintelligibles pour des étrangers ou capables de leur inspirer une idée fausse de Jéhovah. Cf. Cornely, *Introductio in U. T. libros*, Paris, 1885, t. I, p. 329. Or, il est certain que la représentation de Jéhovah sous la figure de rocher pouvait avoir des inconvénients en un temps où les divinités idolâtriques revêtaient habituellement la forme de statues de pierre ou même de stèles informes. — Au désert, Moïse avait frappé le rocher pour en faire jaillir l'eau dont les Hébreux avaient besoin. Exod., XVII, 6; Num., XX, 11; Ps. CXIV (CXIII), 8. Saint Paul dit à ce sujet : « Ils buvaient à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher était le Christ. » I Cor., X, 4. Les anciens auteurs juifs prétendaient que le rocher qui avait fourni l'eau une première fois accompagnait les Hébreux dans leur voyage. Le miracle aurait été dû aux mérites de Marie, sœur de Moïse. Voilà pourquoi il fallut qu'il fût renouvelé à la mort de celle-ci. Le rocher, que quelque-uns réduisent à l'état de petite pierre que Marie pouvait porter dans son sein, franchissait les montagnes et les vallées. A lui se rapporteraient les paroles du cantique : « Monte, puits ! » Num., XXI, 17. Cf. *Bammidbar*, I, fol. 182 b; *Jalkut Rubeni*, fol. 144; Raschi, sur *Taanith*, fol. 19 a; Schoettgen, *Horæ hebr. et thalmud.*, Dresde, 1733, p. 623; Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, Paris, 1844, t. II, p. 423. Tertullien, *De baptismo*, 9, t. I, col. 1210, a admis la tradition juive *de comite petra*, du rocher qui

accompagne. Plusieurs commentateurs, au lieu de supposer une translation du rocher, ont cru que l'eau qui en était issue formait une rivière qui suivait les Hébreux partout, ou même que ceux-ci se contentaient d'emporter avec eux de cette eau pour l'utiliser dans les lieux arides. Cf. Cornely, *I Epist ad Cor.*, Paris, 1890, p. 275-277. Saint Paul n'authentique pas ici la tradition juive, comme on l'a cru. Cf. Drach, *Épîtres de saint Paul,* Paris, 1871, p. 179. Il se réfère à la comparaison biblique qui appelle si souvent Jéhovah un « rocher ». Il ne parle que d'un rocher spirituel, procurant un breuvage spirituel. Il appelle de même la manne un aliment spirituel, I Cor., x, 4, c'est-à-dire un aliment fourni directement par Dieu. Le même Dieu, le « rocher spirituel », qui était déjà le Christ, a ménagé partout aux Hébreux le moyen de trouver de l'eau, et deux fois l'a procurée par un miracle, quand la nature n'en fournissait pas. D'ailleurs les textes du Pentateuque notent formellement que ce qui accompagnait les Hébreux, c'était Jéhovah lui-même. « Je me tiendrai devant toi sur le rocher qui est en Horeb. » Et Moïse appela ce lieu *Maassah* et *Meribah,* parce que les Hébreux avaient tenté Dieu en disant : « Jéhovah est-il au milieu de nous, ou non ? » Exod., XVII, 6, 7. La seconde fois, au désert de Sin, Dieu dit à Moïse et Aaron : « Vous parlerez au rocher. » Num., XX, 8. La parole ne s'adressait évidemment pas au rocher matériel, mais à celui qui se tenait au-dessus, à Jéhovah. Le rocher qui suivait les Hébreux n'était donc autre que Jéhovah, par conséquent son Christ et son Esprit, qui accompagnaient le peuple élu afin de pourvoir à tous ses besoins corporels et spirituels. A ce titre, saint Paul peut dire que « ces choses ont été des figures » de ce qui se passe pour le peuple nouveau, I Cor., x, 6, puisque le Christ qui prit soin des anciens Hébreux est aussi le Dieu des chrétiens.

H. Lesêtre.

ROGEL (FONTAINE DE) (hébreu : *'Ên-Rôgêl.* Septante : Πηγὴ Ῥωγήλ; *Vaticanus :* III Reg., I, 9 : Ῥωγήλ; Vulgate : *fons Rogel*), source voisine de Jérusalem. Les anciens ont toujours traduit ce nom « la fontaine du Foulon ».

I. Identification. — 1° *Opinion ancienne.* — Depuis longtemps, le puits-source connu sous le nom de *Bir 'Ayûb,* « le puits de Job » (fig. 238) était communément tenu pour l'antique « fontaine de Rogel ». Robinson en 1841, Williams, Schulz, Kraft en 1845 et 1846, Tobler en 1853, Thrupp en 1855, Lewin et Sepp en 1863, de Vogüé en 1865 et plusieurs autres le reconnaissaient encore comme tel. Ce sentiment pouvait se réclamer de trois principaux arguments, fondés sur le nom particulier de la fontaine, la description de la limite de Juda et Benjamin, de Josué, et la tradition locale. — 1. On connaît deux sources, dans les vallées au sud de Jérusalem et du Temple : *Bir 'Ayûb* et la fontaine appelée aujourd'hui *'Aïn Umm el-Deradj,* « la fontaine des Degrés » et par les Européens, la fontaine de la Vierge, située à 650 mètres au sud de la première. Celle-ci est toujours appelée dans les Écritures et dans les récits de Josèphe « la fontaine de Siloé ». Son canal et son issue en sont désignés sous le même nom ou sous celui de Gihon. Nulle part on ne trouve que c'est la même fontaine qui est nommée, dans les livres anciens « la fontaine de Rogel ». Il faut donc reconnaître que celle-ci est une source différente. — 2. Deux fois Josué nomme « la fontaine de Rogel » : « La limite [de Juda] passe aux eaux de *'Ên-Šémèš* et arrive à *'Ên-Rôgêl;* et [de là], la frontière monte la vallée de *Ben-Hinnom,* au côté du Jébuséen, au midi, c'est-à-dire de Jérusalem, » XV, 7-8. Reprenant le même tracé en revenant de l'ouest, XVIII, 16-18 : « La frontière [de Benjamin]... descend, dit-il, *Gê-Hinnom,* au côté du Jébuséen, au midi, et arrive à *'Ên-Rôgêl;* et elle tourne, תאר, au nord et parvient à *Ên-Šémeš.* » *Bir 'Ayûb* se trouve précisément au sommet du coude que doit décrire la frontière en arrivant à l'extrémité de l'*ouâd' er-Rebâby,* l'ancienne *Gê-Hinnom,* pour remonter la vallée du Cédron et aller prendre 800 mètres plus haut, 250 au-dessus de la « fontaine des Degrés », en fléchissant vers l'est, le col au sud du mont des Oliviers par où elle descendra à *'Aïn el-Ḥaûd* (*'Ên-Šémèš*). — 3° L'ancienne version arabe éditée par Walton, où souvent les noms bibliques sont remplacés par les noms arabes qui les ont supplantés, au lieu de *'Ên-Rôgêl* porte Jos., XV, 7 : *'Aïn 'Ayûb.* — Le plan de Jérusalem de Marin Sanut, publié dans les *Gesta Dei per Francos,* de Bongars, et celui de 1308, donné par M. de Vogüé, dans les *Églises de la Terre Sainte,* Paris, 1868, par la place assignée à la « fontaine de Rogel, » désignent indubitablement *Bir 'Ayûb.* Voir t. IV, fig. 473 et 474, col. 1783 et 1784; la description anonyme du XIIe siècle reproduite en appendice par M. de Vogüé, *loc. cit.,* p. 247; Fretellus, t. CLV, col. 1048; Jean de Wurzbourg, *ibid.,* col. 1072; Burchard, édit. Laurent, Leipzig, 1863, p. 69-70, etc.; Antonin de Plaisance, vers 670, *Itinerarium,* 32, t. LXXII, col. 910. Eusèbe parle de « la piscine de Foulon », certainement voisine de la fontaine, si elle n'est elle-même la fontaine, au mot Θαφέθ. *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 216. Josèphe mentionne, *Ant. jud.*, IX, x, 4, ἡ καλουμένη Ἐρωγῆ, près de laquelle, à l'occident, est une montagne, située elle-même devant la ville, πρὸ τῆς πόλεως, et à l'ouest du jardin du roi. Érogé est évidemment Enrogel, « la fontaine du jardin du roi », près de laquelle Adonias offrit un banquet à ses partisans. *Ibid.* VII, XIV, 4. Tel est le sentiment général des anciens.

2° *Opinion moderne.* — Les archéologues modernes préfèrent au *Bir 'Ayûb* la fontaine dite *Umm ed-Deradj* « la fontaine des Degrés » ou de la Vierge. — M. Clermont-Ganneau ayant entendu, en 1870, un fellah de l'endroit désigner du nom de *Zûheiléh* le quartier rocheux qui est au nord du village de Silôân et directement en face, à l'est, de « la fontaine des Degrés », en conclut que celle-ci est l'En-Rogel des anciens. La plupart des savants paraissent aujourd'hui favorables à cette identification nouvelle et la défendent par les arguments suivants : — 1. La fontaine de Rogel, selon I (III) Reg., I, 9, était « à côté de la pierre de Zohéleth. » Or, *Zûheiléh* est évidemment la Zohéleth biblique : la fontaine de Rogel qui était *à côté* ne peut donc être que *'Aïn Umm ed-Deradj,* située de l'autre côté de la vallée et en face de *Zûḥeiléh,* à moins de cent mètres de distance. Clermont-Ganneau, dans *Pal. Expl. Fund, Quarterly Statement,* 1870, p. 252-253; *The Survey of Western Palestine, Jerusalem,* p. 293-294. Cet argument est le principal. — 2. Le *Bir 'Ayûb* n'est pas une « fontaine », *'ên, 'aïn;* c'est un « puits », *bîr.* Ce n'est point de lui dont il peut être question. Fr. Liévin de Hamme, *Guide indicateur de la Terre Sainte,* 3e édit., Jérusalem, 1887, p. 382. P. Barnabé Meistermannn, *La ville de David,* p. 114, 118; *Nouveau Guide,* p. 173. — 3. Il n'y avait à Jérusalem qu'une seule fontaine permanente, c'est ce qu'atteste Tacite, *Hist.,* v, 12. Or, la seule fontaine désignée comme telle par toute l'antiquité c'est la fontaine de Siloé ou de la Vierge. C'est donc bien elle aussi qui est la fontaine de Rogel. — 4. Lors d'une grande sécheresse qui dura cinq ans (513-518), le patriarche Jean (III), raconte Cyrille de Scythopolis, fit creuser dans le torrent de Siloé, près de la colonne Saint-Côme, sur le chemin de la grande Laure ou de Saint-Sabas, un puits profond de 40 toises. *Vita S. Sabæ,* édit. Cotelier, Paris, 1686, p. 334. Ces indications conviennent fort bien au *Bir 'Ayûb,* et comme il n'est jamais question d'un puits dans ces parages avant le VIe siècle, il n'est pas permis de soutenir que

le « puits de Job » est la fontaine Rogel. Ainsi, il reste seulement la fontaine de la Vierge. P. Meistermann, *La Ville de David,* p. 115; Id., *Nouveau guide,* p. 173. — 5. Un grand nombre d'anciens ont reconnu Rogel dans la fontaine de la Vierge ou Siloé. Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ,* III, VIII, c. 28, édit. Venise, 1881, t. II, p. 222-224. Le Talmud, *Yebamoth,* 49*b*, l'auteur de la « Vie des Prophètes », V, t. XLIII, col. 397 et une multitude de pèlerins donnent pour un seul lieu et une seule fontaine Siloé et Rogel. *Itinéraire français* des XIe et XIIIe siècles, édit. Michelant et Raynaud, Genève, 1882, p. 96, 168, 184, 231, etc. — Cf. Meistermann, *La Ville de David,* p. 111-122; Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem,* Londres, 1872, p. 305; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 57; Conder, *The Stone of Zoheleth,* dans *P. E. F. Quarterly Statement,* 1889, p. 90.

Les raisons exposées en faveur de *'aïn Umm ed-Derajd,* n'ont pas paru péremptoires à tous et un nombre respectable de critiques et d'archéologues continuent à défendre l'ancien sentiment, en faisant remarquer la faiblesse de ces raisons. — 1. Si le nom de Zohéleth, disent-ils, a été porté par la partie rocheuse de la montagne qui s'étend au nord du village actuel de Siloân, on ne comprend pas que cette appellation ait été bornée à cet endroit et n'ait pas été donnée à toute la masse rocheuse jusqu'au *Bir 'Ayûb* où elle s'étend et même au delà. C'est le nom du village, il y a tout lieu de le croire, qui fait reculer le nom de *Zûḥeilêh* à mesure que les habitations s'étendent davantage vers le nord. Voir ZOHÉLETH. — 2. Chez les Hébreux, comme chez les Arabes et généralement tous les autres Sémites, un puits au fond duquel sort une source est indifféremment nommé *'en 'aïn* ou *be'ên, bîr.* Ainsi le « puits profond », φρέαρ... βαθύ, *puteus... altus,* ainsi désigné, Joa., IV, 11, est appelé, ỹ. 6, « la source de Jacob », πηγὴ τοῦ Ἰακώβ, *fons Jacob;* le « puits » d'Agar, *be'êr la-Ḥaï rôï,* Gen., XVI, 14, est appelé, ỹ. 7, *'ên ham-maïm.* Le traducteur arabe cité rend indifféremment *'ên* qui précède Rogel tantôt par *'aïn,* tantôt par *bîr.* Cf. FONTAINE, t, II, col. 2303 et PUITS, col. 868.

3. Tacite ne dit pas qu'à Jérusalem était *une seule fontaine;* mais, décrivant les avantages de la montagne du Temple pour la défense, relève qu'elle avait « une source intarissable », *fons perennis aquæ.* Ce mot est sans préjudice des sources qui sont au dehors, signalées ailleurs, par exemple II Par., XXXIII, 3-4.

4. Plusieurs fois, on n'en peut douter, le *Bîr 'Ayûb,* soit fortuitement, soit par mesure stratégique, dut disparaître et être découvert de nouveau. Au temps d'Ozias, il dut être enseveli sous les décombres de l'éboulement de la montagne voisine qui recouvrirent tout le jardin du roi. Cf. *Ant. jud.,* IX, X, 4. A l'approche de Sennachérib, Ézéchias fit obstruer et recouvrir toutes les fontaines des alentours de Jérusalem. II Par., XXXIII, 3-4. Les mêmes précautions durent être prises en 70 et en 132, lors de l'approche des armées romaines de Titus et d'Adrien. En 1182, le *Bir 'Ayûb* était à retrouver. Par suite de la sécheresse, l'eau faisait complètement défaut. Un bourgeois franc de Jérusalem, nommé « Germain, avoit oui dire aux anciens hommes de la terre, raconte le continuateur de Guillaume de Tyr, XXII, 1, t. CCI, col. 896-897, que de jouste la fontaine de Siloé avoit un puis ancien que Jacob (Job? Joab?) y fist et estoit couvert et empli... Si fi fouir tant que on trouva le puis. Quant il l'eût trouvé, le fist vuider et maçonner de neuf et tout à ses cous. Puis fit faire par-dessus une roe (noria). ...Cet puis avoit bien L toises (près de cent mètres) et plus de parfont, puis le dépecièrent et emplirent, quant ils oirent dire que le Sarazin d'Égypte venoit la cité asegier. » — Un fait analogue, dont la date n'est pas précisée, est rapporté par Mugir ed-Din, dans son *Histoire de Jérusalem et d'Hébron,* édit. du Caire,



238. — Le *Bir Ayub* au moment du débordement. Le puits est à gauche. D'après une photographie de M. L. Heidet.

1283 (1866), p. 408. L'auteur semble confondre la restauration avec l'origine de *Bîr 'Ayûb*. L'existence de la fontaine au confluent du Cédron et d'Hinnom étant attestée par Josué, l'œuvre du patriarche Jean, n'a pu être qu'une découverte du même genre, s'il s'agit toutefois du même puits, ce que contestent quelques-uns. Cf. R. von Riess, *Bibel-Atlas*, 1887, p. 23.

5. Le témoignage des pèlerins postérieurs au XIIIe siècle, époque où un grand nombre des anciennes traditions s'égarent, est de peu d'autorité par lui-même. S'ils placent le chêne de Rogel près de la fontaine de Siloé, ou plutôt près de l'embouchure du canal, c'est sur une interprétation contestable des anciens récits. Cf. Pseudo-Épiphane, *De vitis prophetarum, loc. cit.* Les indications de ceux-ci sur la fontaine voisine du lieu du martyre ou de la sépulture d'Isaïe : l'apparition soudaine des eaux, en un endroit où elles furent recouvertes par ordre du roi Ézéchias, par conséquent avaient été en dehors de la ville; leur réapparition à l'anniversaire de la mort du prophète et quelques autres indices semblent bien se rapporter, comme celui d'Antonin, au *Bîr 'Ayûb*. Ces documents, on n'en peut guère douter, donnent le nom de Siloé au *Bîr Ayûb* lui-même. Aujourd'hui toute la région appartenant aux habitants de Silôân, dans laquelle se trouve *Bîr 'Ayûb*, est appelée Siloé. Le puits lui-même est fréquemment désigné du même nom. L'auteur du *Jichus ha-Abôt*, observait, en 1569, que « la partie inférieure de la vallée [de Josaphat] porte aussi le nom de Siloé, parce que les eaux découlent de là et qu'on y lave les vêtements. » Dans Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte traduits de l'hébreu*, Bruxelles, 1847, p. 442. Saint Jérôme, *In Jer.*, VII, 32, t. XXIV, col. 735, donne le nom de « fontaines de Siloé » à toutes les fontaines qui arrosent la région où est le *Bîr 'Ayûb*. Cette appellation ne peut donc tirer à conséquence contre l'identité de ce puits avec *'Ên-Rogêl*. — Cf. Riess, *Biblische Geographie*, 1872, p. 75; C. Schick, dans *P. E. F. Quarterly Statement*, 1886, p. 56; *Namenliste und Erläuterungen*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. XVIII (1895), p. 153; Guy le Strange, *Palestine under the Moslems*, Londres, 1890, p. 221; Socin-Bædeker, *Palestine et Syrie*, Leipzig, 1882, p. 241; J.-M. Lagrange, *Topographie de Jérusalem*, dans la *Revue biblique*, 1892, p. 32; Dr Sepp, *Neue hochwichtige Entdeckungen auf der zweiten Palästinafahrt*, in-8o, Munich, 1896, p. 130.

II. Description. — Le *Bîr 'Ayûb* est à 106 mètres au-dessous de l'esplanade du Temple et sa profondeur actuelle n'est plus que de 30 mètres. Il est construit en grosses pierres, d'apparence très ancienne, et offre une grande ressemblance avec les puits de Bersabée. Une vieille construction voûtée, à laquelle est annexée au nord une salle de prière pour les musulmans, en abrite l'orifice. Parmi les pierres dont est formé ce bâtiment, on en remarque de taillées en bossage dont les unes remontent au moyen âge, d'autres beaucoup plus haut. Des auges en pierre et en maçonnerie. auxquels ont vient abreuver les animaux et laver le linge, entourent le puits. Le niveau de l'eau varie avec les saisons et les années. Les habitants de Silôân la disent intarissable. Ces dernières années, quand la « fontaine des Degrés » était à sec, les porteurs d'eau venaient remplir leurs outres au *Bîr 'Ayûb* et en alimentaient la cité. Ses eaux sont réputées salutaires. Les années où les pluies sont suffisantes, le puits déborde et l'eau s'échappe en bouillonnant à quelques mètres plus bas, formant un fort ruisseau qui va se perdre à la mer Morte (fig. 238). Au premier débordement, les habitants de Silôâm s'empressent de porter en ville les prémices de l'eau aux personnages de distinction, comme un témoignage de bénédiction divine. Toute la ville descend alors et la vallée du Cédron ne cesse de retentir de cris et de chants d'allégresse tant que dure le courant, qui pendant les hivers de pluies très abondantes, se perpétue de trois à quatre mois. A quelques pas au sud-ouest, sous la montagne d'Haceldama, est une piscine ancienne, peut-être celle à laquelle font allusion Eusèbe et saint Jérôme. Tout à côté, une petite mosquée à coupole tombe de délabrement.

III. Histoire. — 1o Chusaï, un des conseillers de David, s'était chargé d'informer David en fuite des desseins de son fils révolté, Absalom. Achimaas (t. I, col. 139), fils du grand-prêtre Sadoc et Jonathas, fils du grand-prêtre Abiathar, étaient allés se cacher près de la fontaine de Rogel, pour y attendre les informations que devaient leur communiquer leurs pères. Une servante envoyée par ceux-ci vint les y trouver, pour leur faire connaître les résolutions prises par les rebelles et, en même temps, les avis de Chusaï à David. Ils furent aperçus par un jeune garçon qui les dénonça à Absalom. Celui-ci les fit poursuivre inutilement. II Reg., XVII, 17-18. — 2o Quelques années plus tard, Adonias, avait formé le projet de s'emparer du trône de son père David, au détriment de Salomon; il invita ses principaux affidés, à la tête desquels était Joab, à un grand banquet, près de la fontaine de Rogel, à la pierre de Zohéleth. III Reg., I, 9. On sait comment le complot échoua. Voir Adonias 1, t. I, col. 225. — 3o Au grand tremblement de terre qui, sous le roi Ozias, ébranla Jérusalem et tout le pays, Amos, I, 1; Zach., XIV, 5, la montagne qui est à l'occident d'Erogé se fendit; un immense éboulement se produisit, *Ant. jud.*, IX, X, 4. La fontaine dut alors disparaître. — 4o Remis en ordre, Rogel, par le charme de ses eaux et de ses jardins, devint un centre d'idolâtrie. Voir Topheth. C'est parce qu'Isaïe voulait s'opposer à ces débordements qu'au même endroit il fut, suivant la tradition talmudique, *Yabamoth*, 49*b*, par ordre du roi Manassé, scié en deux avec une scie de bois. Cf. *Vit. prophet.*, t. XLIII, col. 397; *Acta sanct.*, t. II julii, p. 252. Voir Isaïe, t. III, col. 944-945. — 5o Depuis le XVIe siècle, le « puits de Job » devenu pour les pèlerins le « puits de Néhémie », où les prêtres, avant le départ pour l'exil, auraient caché le feu sacré, et où, au retour, on aurait trouvé l' « eau épaisse » qui, répandue sur l'autel, mit le feu au bois du sacrifice. II Mach., I, 19-22; cf. Nephtar, t. IV, col. 1597. Cette identification n'a aucun fondement. — Voir G. Williams, *The Holy City*, 2e édit. in-8o, Londres, 1849, t. II, p. 489-495 et *Supplément*, p. 54-56; Titus Tobler, *Topographie von Jerusalem*, in-18, Berlin, 1854, t. II, p. 50-61.

L. Heidet.

ROGELIM (hébreu : *Rôglim*, « [lieu où habitent] les foulons »; Septante : Ῥωγελλίμ), localité du pays de Galaad, où demeurait Berzellaï, un de ceux qui apportèrent des provisions à David fuyant devant Absalom. II Reg., XVII, 27; XIX, 31. Voir Berzellaï 1, t. I, col. 1638. Le site exact de Rogelim est inconnu.

ROGOMMÉLECH (hébreu : *Régém Mélék*), nommé dans un passage obscur de Zacharie, VII, 2. Voir Sarasar 2.

ROHOB (hébreu : רְחוֹב et רְחֹב, *Reḥôb*, « spacieux »), nom de deux personnes et de trois villes de Palestine.

1. ROHOB (Septante : Ῥαάβ), père d'Adarézer, roi de Soba. II Reg., VIII, 3, 12.

2. ROHOB (Septante : Ῥοωβ), un des lévites qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 11.

3. ROHOB (Septante : Ῥοόβ, Ῥοώβ), localité qui fut le point septentrional extrême où se rendirent les douze Israélites envoyés par Moïse du désert de Pharan pour explorer la terre de Chanaan. Num., XIII, 22 (21),

Le texte sacré dit que Rohob est à l'entrée d'Émath, c'est-à-dire à l'entrée de la vallée qui sépare le Liban de l'Hermon, et unit la Palestine à la Cœlésyrie. Voir Émath 1, t. II, col. 1715. La position de Rohob n'est pas connue d'une manière précise, mais comme il y a tout lieu de croire que les explorateurs israélites ne remontèrent pas au delà de la partie supérieure de la vallée du Jourdain, l'indication des Nombres marque la situation de Rohob aux environs de Banias (Césarée de Philippe de l'Évangile) et de Laïs ou Dan (*Tell el-Kadi*). Le renseignement, fourni par le livre des Juges, XVIII, 28 (cf. Jos., XIX, 47), que Laïs était « dans la vallée qui s'étend vers Beth-Rehob » (Vulgate : *in regione Rohob*) confirme cette opinion. On ne peut douter que la ville de Beth-Rehob et Rehob (Rohob) ne soient identiques, puisque le second livre des Rois ou II Sam., X, l'appelle indifféremment Beth-Rehob, ŷ. 6, et Rehob tout court. ŷ. 8. Beth-Rohob devait donc être à l'extrémité de la vallée au delà de Dan, c'est-à-dire à la grande source du Jourdain à Banias. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* p. 240. — De l'histoire de Rohob, nous savons seulement qu'il y avait là, du temps de David, un petit roi qui fournit un certain nombre de soldats mercenaires à Hanon (t. III, col. 419), roi des Ammonites, pour résister aux attaques de Joab, général de David. Quand Joab s'avança contre les gens de Rohob et contre les autres Syriens de Soba, de Tob et de Maacha, ils prirent tous la fuite. II Reg., X, 6-14.

4. **ROHOB** (Septante : Ῥαάϐ; *Alexandrinus :* Ῥοώϐ), ville de la tribu d'Aser. Jos., XIX, 28. Elle était située d'une part entre Abran (inconnue, t. I, col. 89), et d'autre part, entre Hamon (probablement *Umm el-Awâmid,* t. III, col. 409) et Cana (de Phénicie) qui porte encore aujourd'hui son nom antique (t. II, col. 105). On peut l'identifier avec *Tell er-Rahib.* Voir la carte d'Aser, t. I, col. 1085. — Rohob devint une ville lévitique, attribuée aux descendants de Gerson. Jos., XXI, 31; I Par., VI, 75.

5. **ROHOB** (Septante : Ῥααῦ; *Alexandrinus :* Ῥαώϐ), autre ville de la tribu d'Aser. Jos., XIX, 30. Le site en est inconnu. Les descendants d'Aser ne réussirent pas à en chasser les Chananéens, lors de la conquête de la Palestine, Jud., I, 31, non plus que des autres villes de la Phénicie, voisines de la Méditerranée, comme l'était probablement Rohob.

ROHOBIA (hébreu : *Reḥabyâh* et *Reḥabyâhû,* « Jéhovah a dilaté » ; Septante : Ῥααϐιά; Ῥαϐίας; *Alexandrinus :* Ῥααϐίας), fils unique d'Éliézer et petit-fils de Moïse, de la tribu de Lévi, I Par., XXIII, 17; XXIV, 21; XXVI, 25. Rohobia eut une nombreuse postérité, I Par. XXIXI, 17, dont Jésias fut l'aîné et le chef, XXIV, 21 (il est appelé Isaïe, XXVI, 25). Le nom de Rohobia est écrit Rahabia (voir col. 936) dans la Vulgate. I Par., XXVI, 25.

ROHOBOTH (hébreu : *Reḥobôṭ han-nâhâr ;* Septante : Ῥοωϐὼθ παρὰ ποταμόν; Vulgate : « le fleuve de Rohoboth », Gen., XXXVI, 37; « Rohoboth (ville) située sur le fleuve », I Par., I, 48; Septante : I Par., I, 51), nom d'une ville mentionnée dans le catalogue des rois édomites. Gen., XXXVI, 37; I Par., I, 48. La leçon de l'hébreu et des Septante, Gen., XXXVI, 37, est préférable à celle de la Vulgate, ainsi que le démontre la comparaison des textes parallèles, Gen., XXXVI, 37 et I Par., I, 48, dans la Vulgate même ; et dans l'opinion du traducteur saint Jérôme, *De situ et nom. locor. hebr.,* t. XXIII, col. 915.

Le mot *Reḥobôt,* « amples espaces », est un pluriel féminin dérivé de la racine hébraïque *râhab,* « être spacieux ». A cause de sa signification étymologique, ce nom dut être fréquemment usité dans l'onomastique topographique de l'Orient hébreu. Cf. Knobel, *Die Genesis,* XXXVI, 37, Leipzig, 1860; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 134. L'identification de la ville de Rohoboth, dont il est question ici, est très douteuse. Voici les opinions principales à ce propos. Il y a des auteurs modernes qui cherchent Rohoboth sur les bords de l'Euphrate, à cause de l'analogie avec plusieurs autres passages de l'Ancien Testament, dans lesquelles le mot hébreu : *han-nâhâr,* « le fleuve », avec l'article, désigne le grand fleuve babylonien, dit « le fleuve par excellence ». Gen., XXXI, 21; Exod., XXIII, 31 ; plus pleinement, Gen., XV, 18; Deut., I, 7; XI, 24; Jos., I, 4; et, poétiquement, même sans l'article, Is., VII, 20; Jer., II, 18; Mich., VII, 12; Zach., IX, 10; Ps. (hébreu), LII, 8. Voir Euphrate, t. II, col. 2046. Dans ce cas, Rohaboth pourrait être identifié avec *Rahaba,* sur le bord occidental du fleuve, un peu au sud du Chaboras. Cette opinion, suggérée par des raisons principalement philologiques, trouve un certain appui sur l'autorité de Benjamin de Tudèle, de Burckardt et d'Édrisi, cités par Gesenius, *Thesaurus,* t. II, p. 1281.

D'autres, qui n'insistent pas sur l'attribution exclusive du mot *han-nâhâr* à l'Euphrate, préfèrent chercher Rohoboth entre la Palestine et l'Égypte, sur les bords de l'*ouadi el 'Arisch,* qui, dans ce cas, serait le *han-nâhâr* des textes en question et « le Torrent d'Égypte » de Num., XXXIV, 5. Cf. Winckler, *Geschichte Israels,* 1896, t. I, p. 192. Cette opinion se rapproche plus que l'autre de l'opinion traditionnelle, que l'on peut regarder comme représentée par Eusèbe et par saint Jérôme. *Onomasticon,* t. XXIII, col. 915. D'après eux la ville de Rohoboth dont il est question ici se trouvait dans la Gébalène, c'est-à-dire dans le district qui comprenait toute la partie septentrionale des montagnes de l'Idumée. Ps. LXXXII, 8. Cf. *Notitia dignitatum,* c. XXIX. Au IVe siècle de notre ère, elle était une grosse bourgade, qui portait encore son ancien nom biblique. Une garnison y avait sa résidence. Cf. *Onomasticon, loc. cit.* Cependant, aujourd'hui on ne saurait indiquer, dans cette région, un terme topographique qui corresponde à l'ancienne ville de Rohoboth. A. Molini.

ROI (hébreu : *mélék*; chaldéen : *mélék;* Septante : βασιλεύς; Vulgate : *rex*), le chef suprême d'un peuple ou d'un pays.

I. Le nom de roi dans la Bible. — 1° Le nom de roi est souvent donné, surtout dans les anciens temps, à des hommes dont le pouvoir se restreint au commandement ou à la possession d'une ville ou d'un district. Ainsi en est-il des rois de Sodome, de Gomorrhe, d'Adama, de Séboïm et Ségor, Gen., XIV, 2, de Gérare, Gen., XX, 2, de Jérusalem, d'Haï et de Jéricho, Jos., X, 1, d'Asor, de Madon, d'Achsaph, de Séméron, etc., Jos., XI, 1, 2, et aux différents rois de Chanaan. Jos., XII, 1-24; Jud., V, 19. — 2° D'autres rois exercent leur pouvoir sur un territoire plus considérable ou sur des tribus entières. Tels sont les rois des Amalécites, I Reg., XV, 8, des Ammonistes, Jud., XI, 28, des Amorrhéens, Jos., XII, 2, de Basan, Jos., XIII, 30, d'Émath, II Reg., VIII, 9, des Iduméens, Gen., XXXVI, 31; des Madianites, Jud., VIII, 5, des Moabites, Jos., XXIV, 9, de Sidon, Jer., XXV, 22, de Syrie, Jud., III, 10, de Tyr, II Reg., V, 11, etc. — 3° A plus forte raison, ce nom convient-il aux chefs des grands états, au roi d'Égypte, Exod., I, 8, 15, 17, désigné habituellement sous le nom de « pharaon », aux rois d'Assyrie, de Chaldée, de Perse, etc. Ceux-ci, pour se distinguer des rois secondaires qui sont souvent leurs vassaux, renforcent leur titre. Le roi de Babylone s'appelle *mélék melâkim,* « roi des rois », Ezech., XXVI, 7, c'est-à-dire celui qui tient les autres rois sous sa puissance. Le titre chaldéen de *mélék malkayyâ',* qui

signifie la même chose, est attribué au roi de Babylone, Dan., II, 4, et à celui des Perses. I Esd., VII, 12. Le roi d'Assyrie prend le titre de *ham-mélék hag-gâdôl*, « le grand roi ». Is., XXXVI, 4. En assyrien, le titre de *šarru* est supérieur à celui de *malku*. Les princes babyloniens le prennent, comme on le voit dans le protocole du roi Hammourabi, et même se nomment *šar šarrânu* ou *sarru rabû*, titres qui correspondent aux titres hébreux de « roi des rois » ou de « grand roi ». — 4° Il était naturel que le titre de roi fut attribué à Jéhovah par les écrivains sacrés. Ps. V, 3; XLIV (XLIII), 5; LXVIII (LXVII), 25; LXXIV (LXXIII), 12; LXXXIV (LXXXIII), 4; Is; VI, 5; XXXIII, 22; XLIII, 15; Jer., XLVIII, 15; Zach., XIV, 9. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 99-109. Dieu est le « grand roi », Ps. XLVIII (XLVII), 3; Matth., V, 35, le « roi des rois », I Tim., VI, 15; Apoc., XIX, 16, le « roi de gloire », Ps. XXIV (XXIII), 7-10, le « roi de Jacob », Is., XLI, 21, le « roi d'Israël », Deut., XXXIII, 5; Is., XLIV, 6, le « roi immortel des siècles », I Tim., I, 17, etc. — 5° Le nom de roi est aussi donné quelquefois aux idoles. Am., V, 26; Soph., I, 5. Job, XVIII, 14, appelle poétiquement la mort le « roi des épouvantements ». — Pour ce qui concerne les rois des différents peuples autres que les Hébreux, voir les articles consacrés à ces rois et à ces peuples.

II. ORIGINE DE LA ROYAUTÉ EN ISRAEL. — 1° *La prévision de Moïse.* — Les nomades n'avaient pas de rois, mais seulement des chefs de tribus ou de familles. Les populations sédentaires étaient, au contraire, ordinairement gouvernées par des rois. Les anciens patriarches s'étaient souvent trouvés en contact avec les rois des districts qu'ils traversaient, et les Hébreux eux-mêmes avaient vécu longtemps en Égypte, sous le régime des pharaons. Ils ne pouvaient songer à se donner un roi immédiatement après leur départ de la terre de servitude. Mais le désir d'en mettre un à leur tête ne pouvait manquer de leur venir un jour, quand ils seraient établis en Chanaan. Il était donc tout naturel que Moïse prévît cette éventualité dans sa législation. C'est ce qu'il fit. Deut., XVII, 14-20. D'ailleurs, l'idée de royauté israélite avait déjà été évoquée bien antérieurement, quand Dieu avait prédit à Abraham que de Sara sortiraient « des rois de peuples », Gen., XVII, 16, quand Jacob avait parlé du « sceptre » et du « bâton de commandement » de Juda, Gen., XLIX, 10, et que Balaam avait entrevu le sceptre s'élevant d'Israël. Num., XXV, 17. Dans un autre passage, le Deutéronome, XXXVIII, 36, fait encore mention du roi que le peuple hébreu aura mis à sa tête. Il n'y a donc pas de raison sérieuse pour attribuer à une époque contemporaine des rois ce que Moïse dit de la royauté future. Il n'impose pas cette institution; il prévoit seulement qu'un temps viendra où, à l'exemple des peuples de leur entourage, les Hébreux voudront avoir un roi. Il formule donc quelques prescriptions à cet égard. La première concerne le peuple lui-même : il ne pourra se donner pour roi un étranger, mais il prendra un de ses frères, celui que Jéhovah aura choisi. Ainsi sera écarté le péril d'un prince qui entraînerait Israël hors de sa vocation. Trois autres prescriptions regardent le roi lui-même. — 1. Qu'il n'ait pas un grand nombre de chevaux et ainsi n'ait pas l'idée de ramener le peuple en Égypte pour en avoir beaucoup. Cet article n'a pu être libellé qu'à une époque où le peuple tournait encore avec regret ses regards du côté de l'Égypte, comme il fit plusieurs fois au désert. Exod., XIV, 11, 12; XVI, 3; Num., XI, 5; XIV, 3, etc. Pareil regret ne revint jamais aux Hébreux quand ils furent installés en Chanaan. Les chevaux n'étaient guère employés alors que pour la guerre. En prohiber la multiplication, c'était donc interdire aux futurs rois les expéditions lointaines et les guerres de conquêtes. La Palestine était un pays accidenté et facile à défendre sans le secours des chars. III Reg., XX, 23, 28. Les rois devaient se contenter d'y maintenir et d'y défendre leur peuple. — 2. Que le roi se garde de multiplier à son usage les femmes, l'argent et l'or. Il ne fallait pas qu'il imitât, sous ce rapport, les excès des princes orientaux, que l'abus des plaisirs rend incapables de bien gouverner. — 3. Le roi copiera le livre de la loi, le méditera assidument et conformera sa vie aux préceptes divins. Le gouvernement d'Israël ne doit pas cesser d'être une théocratie, et la loi de Jéhovah servira au roi de règle inviolable. — Les prescriptions de Moïse ne portent que sur des points fondamentaux, mais très généraux. Si ce passage du Deutéronome avait été ajouté à l'époque des rois, on y trouverait certainement beaucoup plus de détails, tels, par exemple, que ceux qui se lisent dans le discours de Samuel sur la royauté. I Reg., VIII, 11-17.

2° *L'établissement de la royauté.* — 1. Pendant trois siècles et demi (de 1453 à 1095), les Hébreux se passèrent de rois. La remarque en est faite à plusieurs reprises dans l'histoire des Juges, XVII, 6; XVIII, 1; XXI, 24, pour bien montrer que les sauveurs que Dieu suscitait périodiquement au milieu de son peuple n'avaient qu'une mission temporaire ou locale et ne ressemblaient pas aux rois des villes ou des nations environnantes. A cette époque, chacun faisait ce qui lui semblait bon et personne ne commandait. — 2. Samuel exerça un pouvoir plus régulier et plus durable. I Reg., VII, 15-17. Mais ce pouvoir n'avait pas de caractère militaire, comme il eût été nécessaire pour tenir constamment les ennemis à distance et centraliser contre eux les efforts des tribus. De plus, Samuel devenait vieux et la conduite de ses fils n'était rien moins que recommandable. I Reg., VIII, 3-4. C'est alors que le peuple demanda à avoir un roi « comme toutes les nations ». Cf. Deut., XVII, 14. Cette requête déplut à Samuel, probablement pour des raisons qui le touchaient personnellement, comme le donne à supposer la parole de Jéhovah : « Ce n'est pas toi qu'ils rejettent, c'est moi. » I Reg., VIII, 7. Il suit de là que, bien que prévue et légitime en soi, la requête impliquait un sentiment dont Dieu avait le droit de se plaindre. On comptait moins sur son secours que sur le savoir-faire du roi qui serait choisi. Ose., XIII, 10-11. Cf. Zschokke, *Historia sacra*, Vienne, 1888, p. 198. Avant d'accéder au désir du peuple, le prophète eut ordre de lui faire connaître les charges qui pèseraient sur lui par le fait de la royauté. Le peuple aura à fournir au roi des soldats, des serviteurs, des cultivateurs, des ouvriers, des parfumeuses, des cuisinières, des boulangères, puis des terres, des dîmes, des troupeaux, sans compter tout ce que le roi prendra de force. I Reg., VIII, 11-18. Telles étaient les charges que les rois voisins imposaient à leurs sujets : telles sont celles que les meilleurs rois, David, par exemple, ne pourront se dispenser de faire peser sur leur peuple. Les Israélites ne s'émurent pas des prédictions de Samuel. Ils persistèrent dans le désir d'avoir un roi pour les gouverner, les conduire à la guerre et mettre ainsi leur nation au même niveau social que les nations d'alentour. Jéhovah ordonna à Samuel d'accéder au désir du peuple. Si, malgré sa répugnance, le prophète n'avait pas tout d'abord opposé un refus formel à la demande des Israélites, c'est vraisemblablement parce que les dispositions éventuelles réglées par Moïse lui étaient connues. — 2. Ces dispositions supposaient un roi choisi par Jéhovah. Deut., XVII, 15. L'élection du premier roi fut conforme à la prescription mosaïque. Dieu lui-même indiqua Saül à Samuel, I Reg., IX, 16; il prit soin ensuite que le sort désignât publiquement celui qu'il avait choisi. I Reg., X, 20-24. Sans doute, Dieu n'entendait pas désigner ainsi chacun de ceux qui régneraient sur son peuple. Il se contentait de choisir le chef de la dynastie qui devait fournir les rois. C'est pourquoi, après le rejet de Saül, il intervint

de nouveau pour désigner le chef de la dynastie définitive. — 3. Après la proclamation de Saül, Samuel exposa au peuple la charte de la royauté, qui réglait les droits et les devoirs du roi, et il l'écrivit dans un livre qui fut déposé devant Jéhovah. Cet écrit rappelait probablement les dispositions arrêtées par Moïse et en ajoutait d'autres plus détaillées, comme l'exigeaient les circonstances. La principale recommandation devait concerner la fidélité que le roi et le peuple étaient tenus de garder à Jéhovah, comme l'indique si formellement le discours d'adieu du prophète. I Reg., XII, 13-17.

III. Avènement du roi. — 1° *Choix du roi.* — La loi voulait que le roi fût choisi par Jéhovah. Deut., XVII, 15. Il en fut ainsi pour Saül, I Reg., IX, 16, et pour David. I Reg., XVI, 3, 12. Le choix de David ne fut pas seulement personnel; il porta sur toute sa dynastie, II Reg., VII, 12, 15, 16, qui régna en effet jusqu'à la prise de Jérusalem. Dieu intervint également pour assigner à Jéroboam le royaume schismatique d'Israël, III Reg., XI, 31, et ensuite pour désigner Jéhu. III Reg., XIX, 16.

2° *Ordre de succession.* — Dans le royaume de Juda, le successeur du roi était habituellement son fils aîné. Toutefois cette règle n'avait rien d'absolu. Adonias était bien antérieur par la naissance à Salomon. II Reg., III, 4. Cependant David eut pour successeur Salomon, selon la promesse que lui-même avait faite à Bethsabée, III Reg., I, 13, et que Dieu semblait avoir approuvée. II Reg., XII, 24, 25. Roboam assigna aussi la royauté à Abia, qui n'était pas son aîné, II Par., XI, 22, et Joachaz fut préféré par le peuple pour succéder à Josias, à la place de son frère aîné Joakim, qu'on regardait probablement comme trop porté du côté de l'Égypte. IV Reg., XXIII, 34. D'ordinaire, le fils aîné succédait à son père Par., XXI, 3, même quand il était encore en bas âge. IV Reg., XI, 21. Le peuple intervenait parfois pour maintenir cet ordre de succession. IV Reg., XXI, 24; XXIII, 30. Vers la fin du royaume de Juda, on voit le pharaon Néchao assurer à Joakim, fils aîné de Josias, la succession de son père, IV Reg., XXIII, 34, et le roi de Babylone établir à la place du roi Joachin son oncle Sédécias. IV Reg., XXIV, 17. — Dans le royaume d'Israël, l'ordre de succession varie beaucoup. Neuf familles différentes fournissent des rois. Deux d'entre eux sont désignés par des prophètes, Jéroboam I et Jéhu. IV Reg., IX, 6. Amri est établi par le peuple. III Reg., XVI, 16. Six montent sur le trône après l'assassinat de leur prédécesseur, Baasa, III Reg., XV, 26, Zambri, III Reg., XVI, 10, Sellum, IV Reg., XV, 10, Manahem, IV Reg., XV, 14, Phacée, IV Reg., XV, 25, et Osée. IV Reg., XV, 30. Enfin dix, sur dix-neuf, succèdent à leur père. Pour couper court à toute compétition, le nouveau roi prenait soin quelquefois de faire périr toute la famille de son prédécesseur. Ainsi firent Zambri, III Reg., XVI, 11, et Jéhu, IV Reg., X, 11, 17. Dans le royaume de Juda, Athalie, la seule qui ait interrompu quelque temps la succession normale, fit aussi mourir les princes de la famille royale, à l'exception de Joas qui fut soustrait à ses coups. IV Reg., XI, 1, 2. Athalie et six rois d'Israël s'emparèrent donc de la royauté par violence, au lieu de la recevoir par voie régulière.

3° *Sacre du roi.* — L'onction royale fut donnée à Saül, I Reg., X, 1, et à David, I Reg., XVI, 13, par Samuel; à Salomon par le prêtre Sadoc, III Reg., I, 39; à Joas par le grand-prêtre Joïada, IV Reg., XI, 12, et à Joachaz sans doute aussi par le grand-prêtre de l'époque. IV Reg., XXIV, 30. Jéhu fut sacré roi d'Israël par un jeune homme, sur l'ordre d'Élie et d'Élisée. On considérait donc que l'huile d'onction avait, en pareil cas, une vertu par elle-même. Il ne paraît pas que tous les rois de Juda aient été sacrés. On ne recourait à cette cérémonie que dans des circonstances particulières, afin de fonder une nouvelle dynastie, comme il arriva pour Saül, David, et pour Jéhu en Israël, d'assurer une succession contestée, comme ce fut le cas de David quand tout Israël le proclama roi, II Reg., V, 3, de Salomon et plus tard de Joachaz, menacé par le pharaon Néchao dans les droits que le peuple lui avait conférés, enfin de rétablir une succession légitime interrompue, comme on fit pour Joas. L'onction était valable pour tous les descendants légitimes du roi, de même que la première onction sacerdotale reçue par les fils d'Aaron avait suffi pour tous les prêtres de sa descendance. Aussi le nom d'« oint du Seigneur » pouvait-il être donné à tout prince légitime. Voir Onction, t. IV, col. 1808.

4° *Manifestations populaires.* — Des marques publiques de satisfaction accompagnent la proclamation de certains rois. Quand Saül est présenté au peuple par Samuel, on crie : « Vive le roi ! » Un cortège d'hommes importants conduisent l'élu à sa maison et on lui offre des présents. I Reg., X, 24-27. Les partisans d'Adonias font un grand festin et crient : « Vive le roi Adonias ! » III Reg., I, 9, 25. Pour déjouer leur complot, Sadoc et Nathan conduisent Salomon à Gihon et le sacrent. On sonne de la trompette, le peuple crie : « Vive le roi Salomon ! » puis on accompagne le nouveau roi en jouant de la flûte et en poussant des acclamations. III Reg., I, 38-40. Quand les compagnons de Jéhu apprennent qu'il a reçu l'onction royale, ils se servent de leurs manteaux pour faire un trône au nouveau roi, sonnent de la trompette et crient : « Jéhu est roi ! » IV Reg., IX, 13. Les démonstrations sont plus éclatantes pour la proclamation de Joas. Celle-ci a lieu dans e Temple, au milieu des prêtres, des grands officiers et d'un grand concours de peuple qui témoigne de sa joie. On crie : « Vive le roi ! » et l'on fait retentir les trompettes. IV Reg., XI, 9-14; II Par., XXIII, 11-13.

IV. Prérogatives royales. — 1° *Insignes de la royauté.* — Les rois portaient un riche costume qui les distinguait de leurs sujets. III Reg., XXII, 10. Saül avait au bras un bracelet. II Reg., I, 10. Au temps des Machabées, les vêtements de pourpre furent le signe de la souveraineté. I Mach., X, 20, 62; XI, 58; XIV, 43. Un diadème ceignait la tête du roi, II Reg., I, 10; IV Reg., XI, 12, et se portait même à la guerre. A ce diadème s'ajoutait une couronne d'or et de pierres précieuses. II Reg., XII, 30; Cant., III, 11; Ezech., XXI, 31; I Mach., X, 20. Voir Couronne, t. II, col. 1083. Ézéchiel, XIX, 11, parle d'un sceptre de bois. Le roi de Perse avait un sceptre d'or. Esth., V, 2; VIII, 4. Le roi Saül tenait une lance au lieu de sceptre. I Reg., XIII, 22; XVIII, 10; XXII, 6. Voir Sceptre. Les rois possédaient un trône plus ou moins riche. Celui de Salomon était d'ivoire et d'or. III Reg., X, 18-20; II Par., IX, 17. Achab et Josaphat avaient le leur. III Reg., XXII, 10. Le roi de Perse possédait aussi le sien. Esth., V, 1. Voir Trône. L'usage des chars fut introduit en Israël par les rois. C'était une prérogative royale d'en posséder. III Reg., I, 5; IV Reg., IX, 21; X, 15. Voir Char, t. II, col. 567.

2° *Garde du corps.* — Saül commence le premier à attacher à son service tout homme « fort et vaillant » qu'il rencontre. I Reg., XIV, 52; XXII, 27. David, même avant sa royauté, s'entoure d'hommes qui partagent sa vie d'aventures. Il en a autour de lui jusqu'à six cents. I Reg., XXV, 13, XXX, 1-4. Devenu roi, il prend comme garde du corps les Céréthiens et les Phéléthiens. II Reg., VIII, 18; XV, 18, etc. Voir Céréthiens, t. II, col. 442. Il s'entoure aussi probablement de Géthéens. II Reg., XV, 18-22. Voir Armée chez les Hébreux, t. I, col. 973. Ces gardes se tiennent auprès de Salomon au jour de son sacre. III Reg., I, 38. Roboam a des gardes qui prennent le nom de « coureurs ». III Reg., XIV, 28; II Par., XII, 11. Il en est de même de Jéhu. IV Reg., X, 25. Athalie a aussi une maison de coureurs. IV Reg., XI, 6. Voir Coureur, t. II, col. 1080. La garde du corps était trop utile pour qu'aucun roi s'en passât. Cette garde

veillait sur la personne du roi, quand il résidait dans sa demeure, voir Palais, t. iv, col. 1967, et quand il allait au dehors. II Reg., xv, 14.

3° *Harem.* — La loi recommandait au roi de n'avoir pas un grand nombre de femmes. Deut., xvii, 17. Mais, chez les princes asiatiques, l'importance du harem était une marque de puissance et de richesse. Les rois israélites suivent en cela l'usage de leur temps. Salomon dépasse toutes les bornes et, sous ce rapport, se met au niveau des plus grands monarques asiatiques. Voir Polygamie, col. 511. Le harem faisait partie du domaine royal. Le successeur d'un roi en prenait possession comme des autres biens laissés par son prédécesseur. II Reg., xii, 8, 11. Cf. Hérodote, iii, 68. Un prétendant au trône croyait établir son droit en prenant publiquement possession du harem de celui qu'il voulait remplacer. Ainsi fit Absalom pour le harem de son père. II Reg., xvi, 22. Adonias, qui avait brigué la royauté au détriment de Salomon, osa demander ensuite qu'on lui accordât pour épouse Abisag, la Sunamite, qui avait fait partie du harem de David. Salomon estima que cette demande équivalait presque à celle de la royauté, et il fit mourir Adonias. III Reg., ii, 13-25.

4° *Honneurs royaux.* — On témoignait au roi le plus grand respect. David s'incline à terre et se prosterne devant Saül. I Reg., xxiv, 9. Devant David, Abigaïl descend de son âne et se prosterne à terre. I Reg., xxv, 23. Miphiboseth et Séméï font de même. II Reg., ix, 6; xix, 18. Cf. II Reg., xiv, 4. Salomon lui-même traite sa mère avec le plus grand honneur, se prosterne devant elle, et la fait asseoir sur un trône, bien qu'il doive aussitôt opposer un refus à sa requête. III Reg., ii, 19. En certaines circonstances heureuses, on fait cortège au roi, on l'acclame et on joue des instruments. I Reg., xviii, 6; IV Reg., ix, 13. Maudire le roi était un crime digne de mort. III Reg., xxi, 10. Le prince qui se conduisait mal était éloigné de la cour. II Reg., xiv, 24, 28. Le respect qu'on leur témoignait n'empêchait pas les rois de se montrer simples et familiers avec leur peuple, II Reg., xix, 8; III Reg., xx, 39; Jer., xxxviii, 7, et d'avoir un abord facile. II Reg., xiv, 4; xviii, 4; III Reg., iii, 16; IV Reg., vi, 26-30; viii, 3, etc. Sous ce rapport, les rois israélites ne ressemblaient guère aux autres monarques orientaux, qui s'enfermaient dans leur majesté et n'étaient abordables que pour de rares privilégiés. Cf. Esth., i, 14; iv, 11; v, 1, 2. Les rois s'honoraient mutuellement en entretenant des rapports d'amitié et en s'envoyant des présents d'un pays à l'autre. II Reg., x, 2; III Reg., x, 2; IV Reg., xx, 12, etc. — Après leur mort, les rois recevaient les honneurs de la sépulture royale, dans la cité de David, pour les rois de Juda, III Reg., ii, 10; xi, 43; xiv, 31, etc., et à Samarie pour les rois d'Israël. III Reg., xvi, 28; xxii, 37; IV Reg., x, 15; xiv, 16, etc. L'honneur de la sépulture paternelle fut cependant refusé à l'impie Achaz. II Par., xxviii, 27. Ozias, à cause de sa lèpre, fut inhumé dans le champ qui entourait la sépulture royale. II Par., xxvi, 23.

V. Pouvoirs royaux. — 1° *La théocratie.* — 1. Les grands monarques orientaux prétendaient toujours être les représentants directs des dieux. Sous le couvert de cette fiction, ils exerçaient l'autocratie la plus absolue. Chez les Hébreux, le roi était aussi le mandataire de Dieu; mais Jéhovah ne s'était pas réservé un pouvoir fictif. Le roi devait compter avec les volontés formelles de ce puissant suzerain. Jéhovah choisit Saül « pour chef sur son héritage. » I Reg., x, 1. C'est lui qui met le roi en possession de son autorité et de tous ses biens. II Reg., xii, 7, 8. Il est un père pour le roi, et le roi est pour lui un fils. II Reg., vii, 14. Mais le roi doit se souvenir qu'il y a un maître au-dessus de lui, et que sa propre autorité est bornée et soumise à celle de Jéhovah. La loi lui prescrit d'obéir aux ordonnances divines et de ne pas s'élever au-dessus de ses frères. Deut., xvii, 19, 20. Le code de la royauté, quel qu'il ait été, I Reg., x, 25, définissait certainement les pouvoirs du roi, en regard des prescriptions de la volonté divine. Ce code est vraisemblablement le « témoignage » que Joïada remit à Joas le jour de son sacre. IV Reg., xi, 12; II Par., xxiii, 11. D'après *Sota,* vi, 8, le second jour de la fête des Tabernacles, le roi, assis sur un siège de bois disposé dans le parvis des femmes, lisait au peuple divers passages du Deutéronome, i, 1-vi, 4; xi, 13; xiv, 22; xxvi, 22; xvii, 14; xxvii, xxviii. — 2. Plus encore que les ordonnances, les faits montrèrent ce que Dieu attendait du roi qu'il avait choisi. Saül fut rejeté pour avoir contrevenu deux fois aux prescriptions divines, la première fois en prenant une initiative qui n'appartenait pas au prince, I Reg., xiii, 9, la seconde fois, en épargnant des ennemis que Jéhovah avait condamnés. I Reg., xv, 26. Saül n'était pas pour Jéhovah « l'homme selon son cœur, » et il ne pouvait rester « le chef de son peuple. » I Reg., xiii, 14. David eut soin de se regarder comme le serviteur de Jéhovah, II Reg., vii, 19, 25-28, et d'agir en conséquence. Dieu intervint visiblement, quand il se conduisit mal, pour le châtier. Dieu parle à Salomon pour lui recommander la fidélité à tous ses commandements; à cette condition, dit-il, « je n'abandonnerai pas mon peuple d'Israël. » III Reg., vi, 13. Il renouvelle ses recommandations et ses promesses après la dédicace du Temple, et parle à Salomon en maître qui entend toujours régir son peuple. III Reg., ix, 6-9. Quand le roi en vient à prendre l'exact contre-pied des prescriptions du Deutéronome, Jéhovah partage lui-même son royaume et donne dix tribus à Jéroboam, auquel il promet même une maison stable comme celle de David, s'il lui demeure fidèle. III Reg., xi, 31-39. Par la suite, Dieu intervient en Juda et en Israël, pour mener les événements qui les intéressent et finalement les faire partir l'un après l'autre en exil. Il domine les rois de son peuple, non pas seulement par son action providentielle, comme il fait pour tous les autres rois du monde, mais par l'exercice direct et manifeste de son autorité souveraine. En somme, le roi n'est que son pouvoir exécutif. Jéhovah a dit à David : « Tu paîtras mon peuple d'Israël. » II Reg., v, 2; I Par., xi, 2. Le roi est le berger de son peuple; il n'en est pas plus le maître que le berger n'est le maître de son troupeau. Comme le berger, il veille, conduit, défend pour le compte de Jéhovah auquel appartient le peuple élu. Le roi israélite ne peut faire sa volonté qu'autant que sa volonté se conforme aux prescriptions générales de la loi divine et aux prescriptions particulières de son suzerain, le Dieu d'Israël. — 2. Pour exercer effectivement son pouvoir théocratique et signifier ses volontés particulières au cours des événements, Dieu créa chez son peuple un organisme spécial, le prophétisme. Entre autres fonctions le prophète recevait la mission de transmettre aux rois les indications qui lui venaient directement de Jéhovah. Voir Prophète, col. 721. Il était ainsi auprès du roi comme le résident dans nos pays de protectorat. Le prince n'agissait librement que dans des limites déterminées et le prophète intervenait pour prévenir ou corriger les infractions à la volonté du Maître souverain et intimer ses ordres. Ce rôle est rempli par Samuel auprès de Saül et de David. Nathan reprend David, II Reg., xii, 7-12, et pourvoit au sacre de Salomon. III Reg., i, 11-40. Ahias annonce à Jéroboam la division du royaume et la part que Dieu lui attribue dans la nouvelle organisation. III Reg., xi, 30-39. Séméï défend à Roboam d'entrer en lutte contre les tribus schismatiques. III Reg., xii, 23-24. Un autre prophète signifie à Jéroboam le sort qui est réservé à son institution sacrilège. III Reg., xiii, 1-3. De nouveau, le prophète Ahias fait connaître à Jéroboam prévaricateur les malheurs qui fondront sur sa maison. III Reg., xiv, 7-16. Il ne lui reproche que

son abandon de Jéhovah et son culte « d'autres dieux et d'images de fonte. » Bien loin de lui faire un grief du schisme, il rappelle que Dieu même lui a donné le royaume arraché à la famille de David. Il faut conclure de là que la division du royaume en deux eût été conforme au plan divin, si le royaume d'Israël fût demeuré fidèle à Jéhovah. Élie et Élisée sont envoyés au royaume d'Israël, que Jéhovah ne cesse pas de traiter comme une partie de son domaine, et ils emploient tous les moyens, fléaux et miracles, pour faire prévaloir la volonté divine dans la politique des rois. Amos et Osée continuent ensuite leur œuvre. Isaïe commence la sienne en Juda, au milieu du VIIIe siècle. Michée est suscité à la même époque. Sous le roi Josias, une prophétesse, Holda, indique, de la part de Dieu, les conséquences qu'impose la découverte du livre de la Loi. IV Reg., XXII, 15-20. Au siècle suivant, Jérémie annonce aux derniers rois de Juda les arrêts divins et s'efforce, mais en vain, de les détourner d'une politique qui les conduit à la catastrophe. Il est donc vrai de dire que les prophètes exercent une mission continuelle auprès des rois, pour maintenir en face d'eux les droits de la volonté de Dieu, redresser les abus, diriger la politique dans ses grandes lignes, surtout aux époques de crise, en un mot servir de contrepoids à un pouvoir royal qui ne fut que trop porté à secouer le joug de Jéhovah. Quelques prêtres seulement, comme Sadoc et Joïada, eurent à exercer une influence sur les rois. Mais le rôle du sacerdoce était surtout rituel; le prophétisme constituait l'organisme voulu par Dieu pour maintenir effectivement les droits de la théocratie. Si les prophètes apparaissent assez souvent comme des messagers de malheurs, c'est qu'en Juda comme en Israël les prescriptions divines furent presque toujours transgressées.

2° *L'administration* — 1. Les rois avaient à gouverner leur royaume et à y établir cet ordre, favorable aux intérêts généraux et particuliers, qui ne pouvait être obtenu à l'époque où « chacun faisait ce qui lui semblait bon. » Jud., XXI, 24. Le roi Saül, presque continuellement occupé par ses guerres, puis saisi d'un esprit mauvais, n'eut pas le loisir de s'occuper de l'organisation du pays. Cette organisation ne faisait pourtant pas défaut totalement; car la Loi avait prévu l'essentiel et elle était obéie. Voir ANCIENS, t. I, col. 554. Lorsque David eut achevé la conquête de tout le pays, il se donna une capitale, Jérusalem, admirablement choisie, par sa situation, pour être d'une défense relativement facile. Il tint à ce que la capitale civile fût en même temps la capitale religieuse. Il y transporta l'Arche et prépara la construction du Temple unique où devait se célébrer magnifiquement le culte de Jéhovah. Il s'occupa d'organiser ce culte, I Par., XVI, 1-42; XXIII-XXVI, puis mit des fonctionnaires à la tête des différents services civils du royaume. Il y avait des conseillers, des confidents plus intimes appelés « amis du roi », des intendants et des préposés à toutes les parties du domaine royal. I Par., XXVII, 25-34. Salomon développa cette organisation. Il institua les charges nécessaires au service du nouveau Temple, bâtit des villes, des magasins, des places fortes dans tout le pays, étendit le commerce, créa une flotte, réduisit à un esclavage laborieux les anciens Chananéens qui survivaient en Palestine et leur préposa des inspecteurs. II Par., VIII, 3-10. Ces mesures devaient rendre le royaume puissant et prospère. Des causes d'ordre moral en paralysèrent bientôt l'effet. Sous Roboam, le pays se divisa en deux, au grand détriment de Juda et d'Israël. Les rois d'Israël cherchèrent à organiser leur royaume en se rapprochant de leurs voisins de Syrie et en affectant une hostilité presque constante contre leurs frères de Juda. Ainsi Achab laisse établir à Samarie des bazars syriens et lui-même établit des bazars israélites à Damas. III Reg., XX, 34. Cependant Ochozias tente avec Josaphat, en vue d'une expédition maritime, une alliance qui ne réussit pas. III Reg., XXII, 50. En Juda, l'administration salomonienne se maintient, bien que restreinte. Plusieurs rois apportent une certaine activité dans leur gouvernement. Ils combattent de leur mieux, mais pas toujours avec succès, l'invasion de l'idolâtrie qui, ils le sentent bien, doit amener la ruine de la nation. III Reg., XV, 11-15; XXII, 43-45; IV Reg., XII, 1-3; XVIII, 3-4, etc. Joas travaille à assurer le bon emploi des revenus du Temple. IV Reg., XII, 4-16. Ozias multiplie les constructions défensives et les travaux agricoles. II Par., XXVI, 9, 10. Ézéchias renouvelle les rouages vieillis de l'ancienne administration, prend des mesures énergiques contre l'idolâtrie et cherche même à ramener au culte de Jéhovah les habitants laissés dans le royaume du nord. II Par., XXIX, 3-XXXI, 21. Josias fait aussi quelques efforts pour remettre les choses en bon état. II Par., XXXV, 10-25. Mais bientôt après lui survient la ruine. David et Salomon sont donc les deux grands initiateurs d'une administration rationnelle et puissante qui, immédiatement après eux, s'achemine déjà à la décadence.

3° *Le pouvoir militaire.* — Sur l'organisation des armées israélites, voir ARMÉE CHEZ LES HÉBREUX, t. I, col. 971. Le roi était naturellement le chef de l'armée. Quand les israélites réclament un roi, c'est surtout pour qu'il marche à leur tête et mène leurs guerres. I Reg., VIII, 20. Voir GUERRE, t. III, col. 361. Parfois, le roi commande en chef directement; ainsi font Saül, David, Achab, III Reg., XX, 14-15, Josaphat, III Reg., XXII, 29-36, etc. Le plus souvent, il confie la direction de la guerre à un ou plusieurs chefs. Le roi peut et doit entreprendre une guerre défensive. Il le fait de sa propre initiative. I Reg., XI, 7; II Reg., VIII, 1-14, etc Mais, quand la guerre est agressive ou que son issue est douteuse, le roi consulte Jéhovah avant de l'entreprendre, I Reg., XIV, 37; XXVIII, 6; II Reg., V, 19, 23; ou bien il reçoit, par l'intermédiaire d'un prophète, l'ordre soit d'aller en avant, I Reg., XV, 3, 16; III Reg., XX, 28; IV Reg,, III, 18, 19, etc., soit de ne pas engager la guerre. III Reg., XII, 24; XXII, 15-28. Parfois, le roi demande au préalable l'avis des anciens. III Reg., XXI, 7. Mais, avec le temps, les rois prennent l'habitude de se passer de tout conseil. Des guerres assez nombreuses sont entreprises sans qu'aucune consultation n'ait précédé. Les rois s'associent les uns avec les autres pour faire la guerre. Asa fait alliance avec le roi de Syrie, à prix d'argent, III Reg., XV, 18-22; Josaphat avec Achab, III Reg., XXII, 4, et avec Ochozias, II Par., XX, 35-37; Ochozias de Juda avec Joram d'Israël, IV Reg., VIII, 28; Achaz avec Théglathphalasar, à prix d'argent, IV Reg., XVI, 7-9. Dieu intervient quelquefois pour régler le sort des vaincus, I Reg., XV, 3-33; IV Reg., VI, 20-23; d'autres fois, le roi dispose d'eux à son gré. IV Reg., VI, 31-34; IX, 24, 27; XIV, 13, 14, etc.

4° *Le pouvoir judiciaire.* — Le roi était le juge suprême auquel on s'adressait en dernier ressort ou même en première instance. II Reg., XV, 2-6. Voir JUGE, t. III, col. 1835. De là cette prière de Salomon : « Accordez à votre serviteur un cœur attentif pour juger votre peuple, pour discerner le bien et le mal. Car qui pourrait juger votre peuple, ce peuple si nombreux? » III Reg., III, 9. Sans doute, « juger » signifie principalement ici « gouverner » ; mais l'administration de la justice suprême était un des devoirs du gouvernement. Le pouvoir du roi était sans appel. Il avait le droit de faire grâce à ceux que la loi condamnait. II Reg., XIV, 11. Il pouvait aussi condamner à mort, sans autre information judiciaire, ceux qu'il jugeait coupables. II Reg., I, 15; IV, 12; XII, 5; III Reg., II, 25, 29, 46.

5° *Les abus de pouvoir.* — Les tentatives de despotisme royal trouvaient un obstacle dans l'intervention du peuple, représenté par les anciens, II Reg., V, 3; III Reg., XII, 3, 4; IV Reg., XI, 17, etc., et dans celle

des prophètes. Beaucoup de rois néanmoins, et même des meilleurs, abusèrent de leur autorité. La conduite de David à l'égard d'Urie en est un exemple lamentable. II Reg., XI, 2-27. Salomon abusa de ses droits en aggravant les impôts et les corvées, pour satisfaire à ses goûts exagérés de constructions et de faste. Roboam ne voulut rien rabattre de la rigueur du gouvernement paternel et il fut cause du schisme. III Reg., XII, 3-19. Achab laissa condamner juridiquement l'innocent Naboth, afin de s'emparer de sa vigne. III Reg., XXI, 8-14. Athalie s'attribua par le crime une royauté à laquelle elle n'avait aucun droit. IV Reg., XI, 1-3. Joas se saisit de tout l'or du Temple pour éloigner Hazaël. IV Reg., XII, 18. Ozias, comme Saül, voulut s'ingérer dans l'exercice du ministère sacerdotal. I Reg., XIII, 9; II Par., XXVI, 16-19. Les rois d'Israël et la majeure partie des rois de Juda, à l'exemple de Salomon, tolérèrent, favorisèrent ou pratiquèrent eux-mêmes l'idolâtrie, ce qui les constituait en opposition formelle avec le statut théocratiqne. Ils s'entouraient de prophètes courtisans, qui approuvaient leurs desseins et secondaient leur politique toute humaine. III Reg., XXII, 12-23; Jer., XXIII, 1-32; XXVII; XXVIII, etc. Plusieurs s'emportèrent contre les vrais prophètes du Seigneur et les maltraitèrent. Telle fut la conduite d'Achab à l'égard de Michée, II Par., XVIII, 26, et d'Élie, III Reg., XVIII, 7-17; XIX, 2; celle de Joakim, qui brûla les prophéties de Jérémie, Jer., XXXVI, 23, etc. L'institution de la royauté israélite paraît avoir été nécessaire pour assurer la cohésion de la nation et la mettre en état de se défendre contre des agresseurs puissants. Mais les rois d'Israël et de Juda eurent le tort de vouloir donner à leur royauté le caractère et l'indépendance des royautés environnantes. L'exemple de Salomon fut fatal à cet égard. Il entraîna comme conséquences la méconnaissance des conditions de la théocratie et la ruine du royaume lui-même. La protection de Jéhovah devait seule préserver l'existence de ce petit royaume situé au milieu d'empires puissants et hostiles. Cette protection finit par faire défaut, quand les rois et le peuple oublièrent Jéhovah pour mettre leur confiance dans les appuis humains et dans les idoles. C'est à cette prévarication persistante que les auteurs sacrés attribuent la ruine du royaume d'Israël, IV Reg., XVII, 7-23, et celle du royaume de Juda. IV Reg., XXIV, 2-3.

VI. Revenu royal. — Il fallait aux rois des ressources considérables pour faire face aux dépenses qui s'imposaient à eux. Sans doute, ils n'avaient pas un budget d'État destiné à subvenir aux dépenses d'intérêt général. Mais l'entretien de leur cour était coûteux. Les ressources leur venaient de différents côtés.

1° *Les dons.* — Il a toujours été d'usage en Orient que les sujets fissent des présents à leurs princes. Ces dons, volontaires en apparence, n'en sont pas moins de véritables impôts au paiement desquels nul ne peut se dérober. Sitôt que Saül fut proclamé roi, on lui apporta des présents, et le nouveau prince fut assez habile pour ne pas prendre garde à ceux qui les lui refusaient. Son pouvoir était encore trop peu solide pour se permettre des exigences ou des rigueurs. I Reg., X, 27. Isaï envoya des présents à Saül par son fils David. I Reg., XVI, 20. On en offrit à David, quand il s'exila de Jérusalem. II Reg., XVII, 28, 29. La coutume devint une institution régulière sous Salomon, auquel chacun offrait annuellement argent, or, vêtements, armes, parfums, chevaux et mulets. III Reg., IV, 21; X, 25. Nul doute que ses successeurs n'aient maintenu avec soin cette tradition. Ces présents venaient quelquefois aux rois de la part des princes étrangers. II Reg., VIII, 10-12; III Reg., X, 10; IV Reg., III, 4.

2° *Le butin.* — Les guerres heureuses se terminaient toujours par le partage des dépouilles de l'ennemi. Voir Butin, t. I, col. 1976. Le roi en eut naturellement sa bonne part. I Reg., XXX, 20. Après la prise de Rabbath, David enleva une couronne d'or du poids d'un talent avec un très grand butin. II Reg., XII, 30. Il faut avouer néanmoins que, par la suite, cette source de revenus ne fut pas très considérable. Les rois eurent plus à payer aux étrangers qu'à recevoir d'eux.

3° *Les propriétés foncières.* — Samuel avait prévu que les rois deviendraient de grands propriétaires, aux dépens de leurs sujets. I Reg., VIII, 14. Déjà David a des champs et des ouvriers qui les cultivent, des vignes, des plantations d'oliviers et de sycomores, de riches prairies où paissent de nombreux troupeaux. I Par., XXVII, 25-31. Plus tard, Ozias possédait aussi de grands troupeaux, dans la plaine et sur la montagne; des laboureurs et des vignerons cultivaient ses terres. II Par., XXVI, 10. Dans sa description de la Palestine idéale, Ézéchiel, XLV, 7-12, attribue au prince un domaine territorial, qui est son unique source de revenus. Le prophète fait ces remarques significatives : « Ce sera son domaine, sa possession en Israël; et mes princes n'opprimeront plus mon peuple, ils laisseront le pays à la maison d'Israël... C'en est assez, princes d'Israël! plus de violences ni de rapines! » Le prophète ajoute plus loin, en faisant une allusion visible au cas de Naboth : « Le prince ne prendra l'héritage de personne en l'expulsant de sa propriété; c'est de son propre domaine qu'il donnera un héritage à ses fils. » Ézech., XLVI, 18. Ces remarques indiquent assez de quelle manière s'accrut le domaine royal, surtout sous les princes impies et peu scrupuleux. Les propriétés, une fois acquises, ne sortaient plus de ce domaine, parce que le propriétaire était en mesure de les défendre.

4° *Les impôts.* — Voir Impôts, t. III, col. 852, Cf. I Reg., VIII, 15; XVII, 25. Le produit des impôts ordinaires restait à la seule disposition du roi pour les dépenses de sa cour, ses constructions, etc. Ces impôts se payaient le plus souvent en nature. Am., V, II; VII, 1. Salomon avait organisé tout un service pour que, chaque mois, un des douze districts palestiniens fournît le nécessaire à l'entretien du roi et de sa maison. III Reg., IV, 7-19. Les provisions de chaque jour étaient considérables. III Reg., IV, 22, 23.

5° *Le commerce.* — Salomon ne dédaigna pas de chercher dans le trafic une nouvelle source de revenus. III Reg., X, 14, 15, 28, 29. Ses entreprises maritimes tendaient au même but. III Reg., X, 22. Mais ses dépenses étaient telles que, vingt ans après la construction du Temple et du palais, il n'était pas capable de payer à Hiram ses fournitures de matériaux et ses avances. Il fut obligé de lui donner vingt villes en Galilée, ce dont le roi de Tyr se montra peu satisfait. III Reg., IX, 10-14. Josaphat tenta de renouveler les entreprises maritimes de Salomon, mais sans succès. III Reg., XXII, 49. La division du royaume en deux parties hostiles ne dut pas être favorable aux tentatives commerciales des autres rois.

6° *Les corvées.* — Les rois faisaient travailler pour leur compte les peuples vaincus. II Reg., XII, 31; III Reg., IX, 20-22. Voir Corvée, t. II, col. 1032. Sans les traiter absolument comme esclaves, Salomon pressura fortement ses sujets pour l'exécution de ses grands travaux, III Reg., V, 13, comme le montre le mécontentement général à l'avènement de Roboam. III Reg., XII, 4, 14. — Les rois ne disposaient jamais de ressources trop grandes pour satisfaire à leurs besoins ou à leurs caprices. Il leur fallait tout d'abord subvenir à leur entretien et à celui de leur cour, puis faire digne figure à côté des autres rois orientaux, dont le luxe était sans mesure, IV Reg., XX, 13, établir les nombreux fils que leur donnait la polygamie, II Par., XI, 23, avoir des appartements d'hiver et d'été, Jer., XXXVI, 22; Am., III, 15, des palais et des jardins magnifiques, des ustensiles d'or, des chars, des chevaux et tout ce qui constituait

le confort asiatique. III Reg., x, 21, 26, Ce qui aggravait la charge pour le peuple, c'est que les intermédiaires dont le roi était obligé de se servir pour faire rentrer ses revenus résistaient rarement au désir de s'enrichir eux-mêmes, comme ce Sobna qui se préparait un magnifique sépulcre. Is., XXII, 15-17. Ils se croyaient le droit, ainsi qu'il est habituel en Orient, de majorer le taux des redevances, soit pour se couvrir eux-mêmes quand l'impôt ne rendait pas, soit pour s'assurer un bénéfice sérieux. Cf. Jahn, *Archæologia biblica,* dans le *Script. Sacr. cursus complet.* de Migne, Paris, 1857, t. II, col, 958-968.

VII. Fonctionnaires royaux. — 1° Au temps de David, les fonctionnaires sont les suivants : — 1. *'al 'oṣrôṭ ham-mèlèk,* « le préposé aux trésors du roi », surintendant résidant à la cour; — 2. le préposé aux trésors dans les champs, les villes, les villages et les tours, probablement chargé de centraliser les redevances qui proviennent des diverses localités et des tours élevées pour protéger les cultures; — 3. le préposé à la culture des champs; — 4. le préposé à la culture des vignes; — 5. le préposé aux provisions de vin dans les vignes, c'est-à-dire probablement aux vendanges; — 6. le préposé aux plantations d'oliviers et de sycomores dans la Séphéla; — 7. le préposé à la récolte de l'huile; — 8. le préposé aux bœufs de Saron ; — 9. le préposé aux bœufs des vallées; — 10. le préposé aux chameaux; — 11. le préposé aux ânes; — 12. le préposé aux brebis. Ces douze premiers fonctionnaires sont des *śârîm,* προστάται, *principes,* chargés des intérêts financiers du roi. Viennent ensuite ceux qui prennent part au gouvernement proprement dit : — 13. *sôferîm,* σύμβουλοι, *consiliarii,* les conseillers; — 14. *rê'a ham-mèlèk,* φίλος τοῦ βασιλέως, *amicus regis,* titre qui paraît être celui d'une fonction officielle, celle de confident ou de conseiller intime; — 15. *śar ṣâbâ',* ἀρχιστράτηγος, *princeps exercitus,* le chef de l'armée. II Par., XXVII, 25-34. Cette dernière fonction était des plus importantes; mais il y a lieu de penser que celles de grand-bouvier, grand-chamelier, grand-ânier, etc., ne l'étaient guère moins, comme celle de connétable chez les anciens rois de France. Enfin, il est encore question sous David d'un archiviste, d'un secrétaire, d'un chef des gardes du corps et des fils du roi, qui ont le titre de *kohănîm* ou ministres. C'est le sens primitif d'un mot qui a été réservé ensuite pour désigner les prêtres. II Reg., VIII, 16-18; I Par., XVIII, 17.

2° Sous Salomon, le développement des services royaux entraîna l'institution de nouvelles charges. Voici celles qui sont énumérées, en dehors des fonctions sacerdotales : 1. *soferîm,* γραμματεῖς, *scribæ,* les scribes ou secrétaires; — 2. *ham-mazkir,* ἀναμιμνήσκων, *a commentariis,* l'archiviste ou historiographe; — 3. *'al haś-ṣebâ',* ἐπὶ τῆς δυνάμεως, *super exercitum,* le chef de l'armée; — 4. *'al han-niṣṣâbîm,* ἐπὶ τῶν καθεσταμένων, *super eos qui assistebant regi,* le chef des intendants ou préposés aux redevances; — 5. l'ami du roi ou conseiller intime; — 6. *'al hab-bâiṭ,* οἰκονόμος, *præpositus domus,* l'intendant du palais; — 7. *'al ham-mas,* ἐπὶ τῶν φόρων, *super tributa,* le surintendant des tributs. Au-dessous de ces fonctionnaires, probablement sous les ordres du *niṣṣâb* en chef, étaient placés douze *niṣṣâbîm* préposés à douze districts palestiniens dont chacun devait fournir les provisions nécessaires à la cour pendant un mois à tour de rôle. III Reg., IV, 2-7. Ces intendants locaux remplaçaient vraisemblablement les préposés chargés par David de s'occuper des champs, des vignes, du bétail, etc. L'organisation de Salomon était plus pratique, parce que chaque intendant n'avait à régir qu'un territoire restreint.

3° Ces différentes charges subirent des modifications après la division du royaume, et l'on ne peut savoir dans quelles conditions elles furent exercées aux différentes époques. Cependant, après Salomon, il est encore fait mention de secrétaires royaux, IV Reg., XII, 10; XIX, 2; XXII, 8; Jer., XXXVI, 12; d'historiographes, IV Reg., XVIII, 18; Is., XXXVI, 3, 22; d'intendants du palais, III Reg., XVIII, 3; Is., XXXVI, 3; de conseillers, Is., III, 3; de gouverneurs des provinces, *śârê ham-medînôṭ,* III Reg., XX, 14, etc. La charge de « gardien du vestiaire », IV Reg., X, 22, n'était pas une charge royale. Il ne s'agit, dans ce passage, que du vestiaire du temple de Baal. Les rois de Juda et d'Israël s'entouraient d'ailleurs des mêmes sortes de fonctionnaires que les autres souverains. On retrouve les mêmes titres partout. A l'époque évangélique, saint Luc mentionne un intendant d'Hérode, ἐπιτρόπος, *procurator,* Luc., VIII, 3, un trésorier, ἐπὶ τῆς γάζης, *super gazas,* de la reine Candace, Act., VIII, 27, et un chambellan, ἐπί τοῦ κοιτῶνος, *super cubiculum,* du roi Hérode. Act., XII, 20. Voir Ami, t. I, col. 480; Archiviste, col. 936; Conseiller, t. II, col. 922; Historiographe, t. III, col. 722 ; Palais, t. IV, col. 1973 ; Scribe, Secrétaire.

VIII. Remarques bibliques au sujet des rois. — Outre les faits historiques, les auteurs sacrés notent quelques traits qui renseignent sur l'idée qu'on se faisait des rois. — 1° *Leur dépendance de Dieu.* — Cette dépendance est naturellement plus accusée dans une théocratie. C'est par Dieu que les rois règnent. Prov., VIII, 15. Il incline leur cœur où il veut. Prov., XXI, 1. Il délie leur baudrier et les ceint d'une corde, Job, XII, 18, c'est-à-dire les abaisse à son gré. Au roi méchant, il dit : Vaurien ! Job, XXXIV, 18. Les rois doivent donc devenir sages et servir Jéhovah avec crainte. Ps. II, 10-11. — 2° *Leur pouvoir.* — Les rois dominent leurs sujets. Luc., XXII, 25. Le roi armé pour le combat est redoutable. Job, XV, 24. La colère du roi est une messagère de mort, Prov., XVI, 14; elle est comme le rugissement du lion, mais la sérénité de son visage donne la vie et sa faveur est comme la rosée sur l'herbe. Prov., XVI, 15; XIX, 12; XX, 2; Is., XXXIII, 17. Le roi juste dissipe tout mal par son regard et le roi sage disperse les méchants. Prov., XX, 8, 26. — 3° *Leurs devoirs.* — Le roi doit se réjouir de la protection de Dieu et avoir confiance en lui. Ps. XXI (XX), 2, 8. Car ce n'est pas le nombre des soldats qui lui assure la victoire. Ps. XXXIII (XXXII), 16. Il doit recevoir de Dieu le jugement et la justice. Ps. LXXII (LXXI), 2. Il ne faut pas qu'il viole la justice, parce que ses paroles sont des oracles, Prov., XVI, 10, c'est-à-dire des arrêts dont on ne peut appeler. S'il veut assurer la prospérité et la durée de son règne, qu'il ait de la bonté et de la fidélité, Prov., XX, 28; qu'il pratique la justice, Prov., XXIX, 4; qu'il juge fidèlement les pauvres, Prov., XXIX, 14; qu'il aime la sagesse, Sap., VI, 20, 25; qu'il examine toutes choses, Prov., XXV, 2; qu'il ne subisse pas l'influence des méchants, Prov., XXV, 5; qu'il se garde des femmes, Prov., XXXI, 3, du vin, Prov., XXXI, 4, et de l'or. Eccli., VIII, 3. C'est une abomination pour le roi de faire le mal, Prov., XVI, 12, car Dieu brise les rois au jour de sa colère. Ps. CX (CIX), 5. — 4° *Leur administration.* — Le peuple nombreux est la gloire du roi. Prov., XIV, 28. Heureux le peuple dont le roi est de noble race, Eccle., X, 17, car il aura des qualités qui l'aideront à bien gouverner; mais malheur au pays dont le roi est un enfant, Eccle., X, 16, car il sera mal conduit. Mieux vaut un jeune homme pauvre et sage qu'un roi vieux et insensé. Eccle., IV, 13. Un roi ignorant perd son peuple. Eccli., X, 3. Le roi doit s'entourer de dignes conseillers. Sa faveur va au serviteur intelligent. Prov., XIV, 35. Il aime celui qui parle avec justice et droiture. Prov., XVI, 13. L'homme habile a sa place auprès de lui. Prov., XXII, 29. Celui qui a le cœur pur et la grâce sur les lèvres est désigné pour être l' « ami du roi ». Prov., XXII, 11. Le cœur du roi est impénétrable, Prov., XXV, 3, il ne révèle pas ses secrets à tous. Le roi qui donne ses soins à l'agriculture travaille pour l'avantage du

pays, Eccle., v, 8, et pour le sien, puisque beaucoup de ses ressources lui viennent de là. Avant d'engager une guerre, il commence par se rendre compte de l'état de ses forces. Luc., XIV, 31. Les rois célèbrent solennellement les noces de leurs fils, Matth., XXII, 2, mais ils n'exigent pas d'eux le cens ni le tribut. Matth., XVII, 24. Le luxe règne à la cour des rois. Matth., XI, 8; Luc., VII, 25. C'est le propre d'un roi débauché et cruel, comme Hérode Antipas, de promettre la moitié de son royaume à une danseuse et de lui accorder la tête d'un prophète comme Jean-Baptiste. Marc., VI, 22-27. — 5° *Devoirs envers le roi.* — Il faut craindre, c'est-à-dire révérer Dieu et le roi. Prov., XXIV, 21; I Pet., II, 17. Les Apôtres veulent qu'on lui soit soumis, I Pet., II, 13, cf. Eccle., VIII, 2, et qu'on prie pour lui. I Tim., II, 2. On doit tenir caché le secret du roi, Tob., XII, 7, ne pas prendre des airs superbes devant lui, Prov., XXV, 6, ne pas chercher à paraître sage à ses yeux, ni lui demander un siège d'honneur. Eccli., VII, 4, 5. Il faut éviter de le maudire, même en pensée, car tout finit par se savoir. Eccle., X, 20.

IX. LISTE DES ROIS DES HÉBREUX.

ROIS DE TOUTE LA NATION

Saül 1095 (avant J.-C.).
David 1055.
Salomon 1015.

ROIS DE JUDA	
Roboam	975
Abia	958 (960)
Asa	955
. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .
Josaphat	914 (877)
. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .
Joram	889 (852)
Ochosias	884
Athalie	883
Joas	877 (837)
. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .
Amasias	838
. . . .	. . . . .
Ozias	809
. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .
Joatham	757 (750)
Achaz	741 (744)
. . . .	. . . . .
Ézéchias	726 (729)
. . . .	. . . . .
Manassé	697 (688)
Amon	642
Josias	640
Joachaz	609
Joakim	609
Jéchonias	598
Sédécias	598
Prise de Jérusalem	587

ROIS D'ISRAËL	
Jéroboam I	975 (938)
. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .
Nadab	954
Baasa	953 (950)
Ela	930
Zambri	7 jours
Amri	930
Achab	918 (875)
. . . .	. . . . .
Ochozias	897
Joram	896 (855)
. . . .	. . . . .
Jéhu	884 (865)
. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .
Joachaz	856 (815)
Joas	840 (798)
. . . .	. . . . .
Jéroboam II	824 (783)
. . . .	. . . . .
Zacharie	772
Sellum	772
Manahem	771
Phacéia	761
Phacée	759
. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .
Osée	729
. . . .	. . . . .
Prise de Samarie	721

Sur les difficultés que présente l'établissemen de la chronologie des rois de Juda et d'Israël, voir CHRONOLOGIE BIBLIQUE, t. II, col. 730-733; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament,* Paris, 1904, t. II, p. 131-140. Sur les rois de la famille des Hérodes, voir HÉRODE (FAMILLE DES), t. III, col. 638-652.

X. LE ROI DES JUIFS. — Ce titre est un des noms qui désignent le Messie. La royauté du Messie était annoncée par les prophéties, Ps., II, 9; Is., XXXII, 7; Jer., XXIII, 5; Mich., IV, 7; Zach., IX, 9, et les Juifs attendaient un Messie roi et dominateur. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1438, 1439. Aussi, quand les Mages se présentent à Jérusalem en demandant : « Où est le roi des Juifs qui vient de naître ? » Hérode s'enquiert aussitôt auprès du sanhédrin du lieu « où le Christ doit naître. » Matth., II, 2, 4. Dès le début du ministère public, Nathanaël dit à Jésus : « Tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël, » Joa., I, 49, et, après la multiplication des pains, les témoins du miracle reconnaissant en lui « le prophète qui doit venir en ce monde, » veulent le proclamer roi. Joa., VI, 15. A l'entrée triomphale à Jérusalem, on l'appelle le « roi d'Israël ». Joa., XII, 13. C'est pendant la passion surtout que ce titre de « roi des Juifs » est mis en avant; les ennemis du Sauveur cherchent à l'exploiter contre lui devant Pilate. Ils accusent Jésus de s'être dit le « Christ roi ». Luc., XXIII, 2. Pilate lui demande alors s'il est « le roi des Juifs », et Jésus répond que son royaume n'est pas de ce monde, mais que cependant il est roi pour rendre témoignage à la vérité. Matth., XXVII, 11; Marc., XV, 2; Luc., XXIII, 3; Joa., XVIII, 36, 37. Il ne s'agit donc pas d'une royauté de la terre. Pilate ne s'y trompe pas et il déclare qu'il ne trouve dans l'accusé aucun motif de condamnation. Joa., XVIII, 38. Il retient cependant le titre de « roi des Juifs ». Il s'en sert pour désigner Jésus quand il le met en parallèle avec Barabbas, Marc., XV, 9; Joa., XVIII, 39, et quand il le ramène dehors après la flagellation, Joa., XIX, 14, 15; il l'inscrit sur le titre de la croix et se refuse à changer sa formule, malgré le mécontentement des Juifs. Matth., XXVII, 37; Marc., XV, 26; Luc., XXIII, 38; Joa., XIX, 19-22. Les soldats de la cohorte saluent Jésus de nom de « roi des Juifs ». Matth., XXVII, 29; Marc., XV, 18; Joa., XIX, 3. Enfin, au Calvaire, on évoque encore les titres de « roi des Juifs » et de « roi d'Israël », pour mettre le Sauveur en demeure de les justifier par sa propre délivrance. Matth., XXVII, 42; Marc., XV, 32; Luc., XXIII, 37. Sur le sens de cette royauté, voir ROYAUME DE DIEU. Il est à remarquer que, de tous les titres donnés à Jésus-Christ, celui de « roi des Juifs » est le seul que la tradition chrétienne n'ait pas continué à lui donner. Jésus-Christ est le « prince de la terre. » Apoc., I, 5.

H. LESÊTRE.

ROIS (LES QUATRE LIVRES DES). — Ils se divisent, d'après leur sujet comme d'après leur origine, en deux groupes distincts, composés chacun de deux livres, et placés, dans la Bible hébraïque, immédiatement après le livre des Juges, tandis que les Septante, la Vulgate, etc., les insèrent à la suite du livre de Ruth. — Les Juifs désignent par la dénomination collective de « Samuel », ou, dans le détail, par les titres « premier (livre) de Samuel, second (livre) de Samuel », les écrits que nous nommons « Premier livre des Rois, Second livre des Rois ». Notre troisième et notre quatrième livre des Rois deviennent, dans leur Bible, le premier et le second des *Melâkim,* c'est-à-dire, des Rois. Saint Jérôme a conservé en partie ces noms dans les inscriptions qu'il a placées en tête des quatre livres : *Liber primus Samuelis, quem nos primum Regum dicimus; Liber secundus Samuelis, quem nos secundum Regum dicimus; Liber Regum tertius, secundum Hebræos primus Malachim ; Liber Regum quartus, secundum Hebræos Malachim secundus.* — Les deux premiers livres ne forment en réalité qu'un seul et même écrit; le troisième et le quatrième en forment un second. Origène, *In Ps. I,* t. XII, col. 1084, et dans Eusèbe, *H. E.,* VI, 65, t. XX, col. 581, atteste, de concert avec saint Cyrille de Jéru-

salem, *Catech.*, IV, 35, t. XXXIII, col. 500, que, de son temps, ils n'étaient pas séparés l'un de l'autre dans la Bible hébraïque; ce qui est encore vrai de toutes les éditions manuscrites de cette Bible. La séparation n'a été introduite qu'en 1518 dans les éditions de Venise imprimées par Daniel Bomberg. Mais elle remonte à la traduction des Septante, ainsi que la division en quatre livres, et c'est de là qu'elle est passée dans les Bibles chrétiennes. En fait, la division en quatre livres n'a pas d'autre raison que la longueur des deux écrits, qui ne pouvaient être contenus chacun dans un seul et même rouleau, voir LIVRE, t. IV, col. 307, d'après les dimensions ordinaires qu'on leur donnait. — Les livres I et II forment un tout suivi : les premières lignes du second se rattachent étroitemen aux dernières lignes du premier, sans la moindre interruption. Il en est de même pour le troisième et le quatrième. — Les titres donnés par les Septante ont leur raison d'être; mais l'arrangement adopté dans la Bible hébraïque est plus exact, puisque le troisième et le quatrième livre des Rois forment en réalité une œuvre à part, très différente de celle que les Juifs et les protestants désignent par le nom de Samuel. Quant à ce dernier nom, il a été choisi parce que le prophète Samuel nous apparaît, dès le début et pendant un certain temps, comme le personnage principal, et aussi à cause du rôle prépondérant qu'il joua dans l'institution de la royauté israélite, qui forme le fond de la narraion. C'est lui, en effet, qui consacra rois Saül et David.

I. LES DEUX LIVRES DE SAMUEL (I et II ROIS). — *I. CONTENU.* — 1° *Sujet.* — Les deux premiers livres des Rois exposent la suite de l'histoire des Israélites, depuis la dernière partie de la période des Juges, jusqu'aux dernières années du règne de David. Ils s'occupent d'abord des origines et de l'établissement définitif de la royauté au sein du peuple théocratique. Pendant quelque temps, les Hébreux sont encore gouvernés par des Juges, Héli, Samuel, les fils de Samuel, comme sous la période précédente. Divers incidents, qui se groupent autour de la personne de Samuel, excitent peu à peu au cœur du peuple le désir d'avoir à sa tête un roi proprement dit, comme les nations voisines : Saül est élu et sacré; mais bientôt reconnu indigne, devant Dieu et devant les hommes, d'exercer de si hautes fonctions, il est rejeté et David est choisi à sa place. Saül jaloux persécute David et essaie de s'en défaire; puis Saül périt dans un combat contre les Philistins, et David ne tarde pas à régner glorieusement sur tout Israël, procurant à ses sujets la force et la gloire, soit au dedans, soit au dehors. — Nos deux livres entrent d'ordinaire dans de longs développements sur les faits qu'ils racontent; ils nous fournissent une biographie assez complète de Samuel, de Saül et de David, sans craindre çà et là les répétitions, à la façon des écrivains orientaux. Néanmoins, en quelques endroits le récit prend une forme très abrégée, et on y remarque même des lacunes, l'historien ne s'étant pas proposé de tout dire d'une manière absolue, pas même de raconter la fin du règne et la mort de David.

2° *Division et analyse. Premier livre.* — Il entre en matière d'une façon abrupte : un vieillard débilité de corps et d'esprit gouverne les Hébreux, que les Philistins oppriment et humilient. La douce figure du jeune Samuel nous apparaît en même temps comme un contraste, et aussi comme une promesse qui se réalise promptement. Nous passons ensuite à Saül et à David. Le premier livre s'achève après la mort du grand prophète et du roi maudit; le second s'occupe exclusivement de David et de son règne glorieux. En réunissant les deux livres, on obtient une division très naturelle, en trois parties : 1° histoire de Samuel, I Reg., I-XII; 2° histoire de Saül, I Reg., XIII-XXXI; 3° histoire de David, II Reg., I-XXIV. — Ces trois parties se subdivisent ains :

Premier livre. — 1. Les derniers Juges d'Israël, I, 1-VII, 17. Deux sections : *a*) La judicature d'Héli et la complète défaite des Hébreux par les Philistins, I, 1-IV, 22. Cette triste histoire sert d'introduction à celle de Samuel, dont nous apprenons ici la naissance, la consécration au service du Seigneur dans le sanctuaire de Silo, I, 1-II, 10, et les premères relations avec Dieu, II, 11-III, 21, qui annonce par lui les vengeances terribles qu'il tirera de la maison d'Héli. La sentence divine ne tarde pas à recevoir son exécution : les Israélites sont battus par les Philistins, qui s'emparent de l'Arche; Héli et ses fils périssent tragiquement, IV, 1-22. — *b*) Judicature de Samuel, V, 1-VII, 17. Effrayés par les fléaux qui frappaient toutes celles de leurs villes où ils conduisaient l'Arche de Jéhovah, les Philistins se décident à la renvoyer sur le territoire d'Israël, V, 1-VI, 12. Elle séjourne successivement à Bethsamès, VI, 13-20, et à Cariathiarim, VII, 1. Ramenés par Samuel à leur Dieu, qu'ils avaient gravement offensé, les Israélites infligent à leur tour une grande défaite aux Philistins, VII, 2-14. Suit un sommaire de la judicature de Samuel, VIII, 15-17. — 2. Saül roi d'Israël, VIII, I-XV, 35. Deux sections : *a*) Élévation de Saül à la dignité royale, VIII, 1-XII, 25. Fatigués des malversations des fils de Samuel, qui abusaient de l'autorité que leur père leur avait confiée, les Hébreux expriment au prophète leur vif désir d'être gouvernés par un roi stable, VIII, 1-9. Samuel leur expose les graves inconvénients de la royauté, ℣. 10-18. Ils insistent, et Dieu lui-même ordonne au prophète d'obtempérer à leur demande, ℣. 19-22. L'écrivain sacré décrit alors l'origine de Saül et ses premières relations avec Samuel, IX, 1-27, puis son onction royale, X, 1-16, et la ratification par le peuple du choix que Dieu avait fait de lui, X, 17-XI, 15. Il raconte ensuite l'abdication de Samuel et ses adieux au peuple, XII, 1-25. — *b*) Saül reprouvé de Dieu, XIII, 1-XV, 35. Passant sous silence, ainsi qu'on l'admet généralement, un intervalle de plusieurs années, le narrateur nous conduit directement aux causes qui amenèrent la réprobation du roi. Elles se rattachent à deux guerres d'Israël, l'une contre les Philistins, XIII, 1-XIV, 52, l'autre contre les Amalécites, XV, 1-35, et à de graves désobéissances de Saül aux ordres de Dieu, à l'occasion de ces guerres. — 3. Les dernières années de Saül et les commencements de David, XVI, 1-XXXI, 13. Trois sections : *a*) David à la cour de Saül, XVI, 1-XX, 43. Il reçoit l'onction royale et est introduit à la cour, XVI, 1-23. Il s'illustre en triomphant de Goliath, XVII, 1-58. Saül devient jaloux de lui et lui tend de secrètes embuches, XVIII, 1-30; il s'abandonne ensuite à une haine ouverte et essaie plusieurs fois de le faire mourir, XIX, 1-XX, 43. — *b*) David fugitif à travers le désert de Juda, XXI, 1-XXVI, 25. Le texte sacré nous montre le futur roi d'Israël errant çà et là, parmi de nombreux périls, pour se mettre à l'abri des persécutions de Saül, XXI, 1-XXII, 23, et il décrit les soins touchants de la divine Providence pour le sauver, XXIII, 1-XXVI, 25. — *c*) David exilé chez les Philistins, XXVII, 1-XXXI, 13. C'est la continuation douloureuse de l'épreuve. Nous voyons successivement David réfugié chez les Philistins et Saül allant consulter la pythonisse d'Endor, XXVII, 1-XXVIII, 25; David vainqueur des Amalécites, Saül défait par les Philistins et tué sur le champ de bataille, XXIX, 1-XXXI, 13.

Second livre. — Trois parties : — 1. David règne à Hébron, I, 1-IV, 12. Son grand deuil au sujet de la mort de Saül et de Jonathas, I, 1-27. Il reçoit l'onction royale pour la seconde fois, mais il n'est reconnu que par la tribu de Juda, tandis qu'Isboseth, fils de Saül, soutenu par Abner, gouverne le reste de la nation, II, 1-32. Sa famille va croissant et se fortifiant, celle de Saül décroît, III, 1-IV, 12. — 2. David règne à Jérusalem, sur tout le peuple, V, 1-XX, 26. Deux sections : *a*) Extraits des an-

nales royales, décrivant la puissance toujours grandissante de David, v, 1-x, 19. Toutes les tribus le reconnaissent pour roi, v, 1-15. Il s'empare de la citadelle de Sion et fait de Jérusalem sa capitale, v, 6-10. Il se construit un palais, v, 11-16, et livre aux Philistins deux guerres victorieuses, v, 17-25. Il transporte solennellement l'Arche à Sion, vi, 1-23. A l'occasion du désir qu'il avait exprimé de bâtir un temple au Seigneur, il reçoit un brillant oracle, relatif à la perpétuité de son trône, vii, 1-29. Sa puissance continue de se fortifier par une série de guerres heureuses, viii, 1-x, 19. — *b*) Le crime de David et ses suites funestes, xi, 1-xx, 26. Le roi adultère et homicide, xi, 1-27. Repris par Nathan, il reconnaît la gravité de sa faute, xii, 1-14. Naissance de Salomon, xii, 15-25. Prise de Rabbath-Ammon, xii, 26-31. Désordres dans la famille royale et inceste d'Amnon; fratricide d'Absalom, xiii, 1-xiv, 33. Révolte d'Absalom et conséquences désastreuses qu'elle faillit avoir pour David, xv, 1-xviii, 5. Défaite et mort du rebelle, xviii, 6-33. David rentre à Jérusalem et dompte une seconde révolte de ses sujets, xix, 1-xx, 26. — 3. Dernières années du règne de David, xxi, 1-xxiv, 25. C'est là une sorte d'appendice, dont voici les principaux incidents : *a*) Ruine de plus en plus complète de la maison de Saül, xxi, 1-14; *b*) Quatre expéditions victorieuses contre les Philistins, xxi, 15-22; *c*) Cantique d'action de grâces de David, xxii, 1-51; *d*) Ses dernières paroles, xxiii, 1-7; *e*) Liste des héros de David, xxiii, 8-39; *f*) Dénombrement du peuple et peste qu'il occasionna, xxiv, 1-25.

II. BUT ET IMPORTANCE DES DEUX PREMIERS LIVRES DES ROIS. — 1° Le but est triple, tel qu'on peut l'envisager à la lumière des événements. Il y a d'abord un but très général, qui consiste à raconter la suite de l'histoire des Israélites, en tant qu'ils étaient le peuple de Jéhovah. On peut distinguer aussi un but plus spécial, qui est de démontrer les droits de David et de ses descendants au trône d'Israël. Enfin et surtout, un but plus particulier encore est d'attester la fidélité de Dieu à ses anciennes promesses relatives au Messie et d'en décrire l'accomplissement progressif. Autrefois, Gen., xlix, 8-11, le Seigneur avait fait annoncer à la tribu de Juda qu'elle exercerait sur la nation choisie une hégémonie glorieuse, qui devait se transformer un jour et devenir le règne du Messie lui-même. Voici qu'il place réellement un membre de cette tribu sur le trône d'Israël, en affirmant, dans les termes les plus solennels, que le sceptre et la couronne de David seront transmis au dernier et au plus auguste de ses descendants. Cf. II Reg., vii, 12-16. Aussi n'est-il pas surprenant que le nom de *Mašiaḥ*, « Messie », qui deviendra si célèbre, apparaisse pour la première fois dès le commencement du Ier livre des Rois, ii, 10. Il domine tout le reste et lui donne le ton. Voir F. Keil, *Die Bücher Samuelis*, 2e édit., Leipzig, 1875, p. 5-8; Frz. Delitzsch, *Old Testament History of Redemption*, in-12, Édimbourg, 1881, p. 84-94; R. Cornely, *Introd. specialis in historicos Veteris Testam. libros*, in-8°, Paris, 1887, p. 250-253; Mgr Meignan, *Les Prophéties messianiques contenues dans les deux premiers livres des Rois*, in-8°, Paris, 1878. Mais il y a plus encore, puisque, dans ces livres, David nous apparaît, en maint détail de sa vie, comme la figure et le type du futur Messie. Voir David, t. ii, col. 1323-1324.

2° L'importance dogmatique des deux premiers livres des Rois est tout indiquée par là-même. Leur importance historique est aussi très considérable, attendu qu'ils nous font assister à une période de crise et de formation dans Israël, à un changement complet dans le mode de son gouvernement. Entre les mains de ses rois, la nation théocratique prendra plus d'unité, de consistance et de vigueur, et nous la verrons secouer victorieusement le joug que lui avaient imposé plusieurs des peuples voisins. Il est un autre point de vue très consolant de cette histoire : en même temps que la royauté sera fondée, Dieu enverra à son peuple une série presque ininterrompue de prophètes fidèles, pour régler et contrebalancer l'autorité des rois. Ces prophètes ouvriront autour d'eux des écoles, où la sainteté et la science sacrée seront cultivées de concert; de la sorte, les représentants de Jéhovah seront multipliés pour le plus grand bien de la nation. Voir Écoles de Prophètes, t. ii, col. 1567-1570.

III. AUTEUR ET SOURCES. — 1° *Auteur.* — Il est impossible de résoudre cette question d'une manière certaine, la tradition étant demeurée très imparfaite à son sujet, et nos deux livres ne nous fournissant aucun renseignement sur lequel on puisse étayer une opinion solide. D'après une ancienne tradition juive, *Baba bathra*, fol. 14, Samuel lui-même aurait été l'auteur des deux livres qui portent son nom dans l'hébreu. Saint Grégoire le Grand a adopté ce sentiment, *In libr.* I *Reg. Expositio, Proœm.*, iv, t. lxxix, col. 40. Mais le fait n'eût été possible que pour les chap. i-xxiv du Ier livre, puisque la mort de Samuel est mentionnée 1 Reg., xxv, 1. Aussi d'anciens rabbins ont-ils modifié l'opinion du Talmud, en disant que Samuel aurait composé les chap. i-xxiv du Ier livre, tandis que tout le reste serait l'œuvre des prophètes Gad et Nathan. Voir L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, in-8°, Paris, 1881, p. 26-27; K. Budde, *Der Kanon des Alten Testaments*, in-8°, Giessen, 1900, p. 23-27. C'est ce qu'ont pareillement admis d'assez nombreux commentateurs chrétiens, entre autres Sanchez, Bellarmin, Cornelius a Lapide. L'un des plus récents interprètes de I et II Rois, le P. von Hummelauer, *Commentarius in libros Samuelis*, in-8°, Paris, 1886, p. 9-24, a même cru pouvoir tracer plus nettement encore la part de chacun des auteurs qui auraient ainsi contribué à composer nos deux livres : l'histoire de Samuel, 1 Reg., i-vii, aurait été écrite par ce prophète lui-même; l'histoire de Saül, 1 Reg., viii-xvi, ajoute-t-on, forme un document spécial, dû à la plume soit de Samuel, soit de Gad; celle de David exilé, I Reg., xvii-xxxi, a certainement Gad pour auteur à partir du chap. xxv, peut-être aussi le reste de ce récit; l'histoire du règne de David, II Reg., i-xx, paraît avoir été composée avant la mort du roi; elle provient du prophète Nathan. C'est sans doute aussi Nathan qui a réuni en un seul et même livre sa propre composition et celles de Samuel et de Gad. Les appendices, II Reg., xxi-xxiv, ont été ajoutés un peu plus tard, quoique assez promptement.

Cependant ce ne sont là que des hypothèses plus ou moins ingénieuses. Comme on l'admet communément aujourd'hui, il est impossible de déterminer l'auteur définitif avec précision. Mais les théories qui, d'une manière ou de l'autre, aboutissent à une pluralité de rédacteurs sont condamnées par un argument irréfutable : savoir, l'unité de fond et de forme qui règne dans toutes les parties du récit de I et II Samuel. « Si l'on examine de près la manière du narrateur, le style, le lien étroit et perpétuel qui unit tout l'ensemble, la juste disposition des parties entre elles, le but poursuivi et atteint dans le choix des matériaux, on découvrira dans tout le livre une unité qui n'aurait pas pu se rencontrer si trois livres (ou un plus grand nombre encore), écrits par différents auteurs, à différentes époques, avaient été réunis ensuite dans un même corps d'ouvrage. » R. Cornely, *Manuel d'Introd. historiq. et critiq. à toutes les Saintes Écritures*, trad. franç., in-12, Paris, 1907, t. i, p. 359. Voir aussi B. Welte, *Einheitlicher Character der Bücher Samuelis*, dans la *Quartalschrift* de Tubingue, 1846, p. 183-215; D. Erdmann, *Die Bücher Samuelis*, Bielefeld, 1875, p. 6-26 Clair, *Les livres des Rois*, Paris, 1879, t. i, p. 8-18.

A défaut du nom de l'auteur, nous pouvons du moins indiquer d'une manière approximative l'époque à laquelle il vivait. Plusieurs petits détails insérés çà et là dans le récit montrent qu'il a écrit un certain temps après les événements racontés. 1° I Reg., IX, 9, il croit devoir expliquer un terme usité à l'époque de Samuel et qui était tombé en désuétude : « Autrefois, dans Israël, tous ceux qui allaient consulter Dieu s'entredisaient : Venez, allons au Voyant; car celui qui s'appelle aujourd'hui Prophète, s'appelait alors le Voyant. » 2° I Reg., XXVII, 6, il dit que la ville de Sicéleg était demeurée au pouvoir « des rois de Juda » jusqu'au moment où il écrivait. Or, le titre de « roi de Juda » ne semble pas avoir été en usage avant le schisme des dix tribus, lorsqu'une distinction fut établie entre les royaumes d'Israël et de Juda : ce trait nous conduirait donc au moins au règne de Roboam (962-946 av. J.-C.). 3° II Reg,. XIII, 18, l'auteur nous apprend que les princesses royales étaient autrement vêtues du temps de David que du sien; ce furent sans doute les femmes étrangères introduites à la cour par Salomon qui apportèrent des modes nouvelles. D'autre part, la composition ne saurait dater d'une période de beaucoup postérieure à David et à Salomon, car le style est encore celui de l'âge d'or de la langue hébraïque. Une addition qu'on lit dans les Septante aux passages II Reg., VIII, 7, et XIV, 27, et où Roboam est mentionné nommément, semblerait supposer que nos deux livres ont été écrits sous le règne de ce prince, après l'invasion du roi d'Égypte Sésac en Palestine; mais leur authenticité est douteuse. En fait, de nombreux exégètes se décident aujourd'hui en faveur de ce règne, et leur opinion est pour le moins très vraisemblable. Voir F. Keil, *Lehrbuch der... Einleitung in das A. T.*, 2e édit., p. 208; Erdmann, *Die Bücher Samuelis*, p. 37; Cornely, *Introd. specialis*, p. 270-271; F. Vigouroux, *Man. bibl.*, 12e édit., t. II, p. 85. Plusieurs rationalistes, entre autres Ewald, Thenius, Hævernick, sans parler de quelques protestants orthodoxes, attribuent même la composition à l'époque de David ou de Salomon. D'ailleurs, la plupart des critiques, malgré la fausseté de leurs systèmes par rapport à l'origine des deux premiers livres des Rois, n'hésitent pas à regarder des parties notables de cet écrit comme très anciennes, et à les dater du Xe ou du IXe siècle avant notre ère. Voir E. Kœnig, *Einleitung in das Alte Test.*, in-8°, Bonn, 1893, p. 261-263; *Jewish Encyclopedia*, t. XI, p. 12. Il est vrai, comme il sera dit plus bas, qu'ils regardent d'autres nombreux passages comme beaucoup plus récents et qu'ils reculent la composition finale jusqu'après l'exil.

2° *Sources.* — A ce sujet aussi, on peut faire des conjectures très raisonnables, bien qu'il soit impossible de fournir des détails absolument certains. L'auteur dut avoir à sa disposition, d'une part, des documents écrits, assez abondants et contemporains des faits; de l'autre, des traditions orales conservées jusqu'à lui. « C'est ainsi seulement que l'on peut s'expliquer la délicatesse de touche, la vivacité dramatique, la finesse des traits biographiques et la fraîcheur incomparable des récits renfermés dans les livres de Samuel. » *La Bible annotée, Les livres historiques*, t. III, Neuchâtel, 1893, p. 184. — Plusieurs des sources écrites auxquelles l'historien sacré recourut sans doute sont désignées en propres termes au Ier livre des Paralipomènes. Il y eut d'abord, d'après I Par., XXIX, 29, « le livre de Samuel le Voyant », « le livre du prophète Nathan », et « le livre de Gad le Voyant »; puis, d'après I Par., XXVII, 24, les « Fastes du roi David » : sortes d'annales dont on ne saurait décrire au juste la nature et l'étendue, mais qui pouvaient inspirer toute confiance, puisqu'elles provenaient d'auteurs contemporains, d'une autorité incontestable. Ces documents paraissent avoir été utilisés à tour de rôle par l'auteur des deux premiers livres des Rois et par celui du Ier des Paralipomènes : on le voit par un certain nombre de passages où ces récits coïncident d'une manière souvent presque littérale. Les suivants méritent une mention à part. Comparez :

I Reg.,	XXXI,	1-13, et	I Par.,	X,	1-12.
II Reg.,	III,	2-5, et	—	III,	1-3.
—	V,	1-10, et	—	XI,	1-5.
—	V,	11-25, et	—	XIV,	1-17.
—	VI,	1-11, et	—	XIII,	1-14.
—	VI,	12-23, et	—	XV,	25-29.
—	VII,	1-VIII, 18, et	—	XVII,	1-XVIII, 17.
—	X,	1-XI, 1, et	—	XIX,	1-XX, 1.
—	XII,	26-31, et	—	XX,	1-3.
—	XXI,	18-22, et	—	XX,	4-8.
—	XXIII,	8-39, et	—	XXI,	10-47.
—	XXIV,	1-25, et	—	XXI,	1-27.

En étudiant ces divers passages, on se rend compte que l'auteur des Paralipomènes n'a pas fait directement d'emprunts à celui des Rois, ou réciproquement, mais qu'ils ont puisé tous deux à des sources communes, très vraisemblablement celles qui ont été marquées ci-dessus. Voir Hummelauer, *Comment. in libr. Samuelis*, p. 5-6, 16-17. — L'auteur des livres de Samuel nous apprend lui-même, II Reg., I, 19, qu'il a emprunté au « livre des Justes », déjà mentionné Jos., X, 13 (voir JUSTES [LE LIVRE DES], t. III, col. 1873-1875), l'élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathas. Il est fort probable qu'il a transcrit le « cantique du Rocher », II Reg., XXII, 1-51, du premier livre des Psaumes, cf. Ps. XVII. Il a aussi puisé le cantique d'Anne, I Reg., II, 1-10, et les « dernières paroles de David », II Reg., XXIII, 1-7, dans d'autres documents authentiques. — La tradition orale, encore très vivante sur des faits si importants, si récents, lui a pareillement fourni d'abondants matériaux. Ses narrations le prouvent, il existait encore des monuments relatifs à plusieurs des faits racontés, cf. I Reg., VI, 18; VII, 12: des proverbes qui y faisaient allusion, cf. I Reg., X, 11, II Reg., V, 8; des noms significatifs donnés aux lieux et aux personnes, cf. I Reg., I, 20; IV, 21; VII, 12; XXIII, 28; II Reg., II, 16, etc. — De tout cela il s'est servi comme un écrivain intelligent, habile et fidèle.

IV. STYLE. — Le style, comme il a été déjà insinué plus haut, est celui de l'âge d'or de la langue hébraïque. L'auteur de nos deux livres est regardé à juste titre comme l'un des meilleurs prosateurs de la littérature sacrée. « Il n'a point les archaïsmes du Pentateuque;... il n'a pas non plus ce qu'on a appelé les provincialismes de l'auteur des Juges... ; il est supérieur à celui des Paralipomènes, qui appartient à l'âge de fer, et aussi à l'auteur des troisième et quatrième livres des Rois, chez qui l'on trouve un certain nombre d'aramaïsmes, tandis qu'on n'a pas pu en découvrir plus de six dans les deux livres de Samuel. » F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, 12e édit., p. 84. — Parmi les expressions qui lui sont propres, il faut mentionner surtout l'appellation *Yehôvâh ṣebâ'ôṭ*, « Seigneur des armées », par laquelle il est le premier à désigner le Dieu d'Israël. Il l'emploie dix fois : I Reg., I, 3, 11; IV, 4; XV, 2; XVII, 45; II Reg., V, 10; VI, 18; VII, 8, 26, 27. Elle est devenue fréquente après lui. Citons aussi l'expression *naḥalaṭ Yehôvâh*, « héritage du Seigneur », pour marquer la nation théocratique, I Reg., XXVI, 19; II Reg., XX, 19 et XXI, 3; les formules *Hæc faciat Dominus et hæc addat*, I Reg., III, 17; XIV, 44; XX, 13, etc.; *tinnient aures ejus*, I Reg., III, 11 : le titre *nâgîd*, « prince », pour désigner le roi, etc. Voir F. Keil, *Lehrbuch der Einleitung*, p. 174.

V. LES DEUX PREMIERS LIVRES DES ROIS ET LES NÉO-CRITIQUES. — 1° *Exposé des théories principales.* — Le système des documents multiples, des couches

superposées et des rédactions successives, des remaniements nombreux jusqu'à l'agencement définitif, ne pouvait manquer d'être appliqué á ces deux livres, de même qu'il l'avait été au Pentateuque, au livre de Josué et au livre des Juges. Les néo-critiques n'ont pas épargné leur peine pour découvrir ce qu'ils nomment les sources primitives et les éléments secondaires de notre écrit. Le jugement qu'ils portent sur lui est sévére : « C'est une combinaison d'éléments divers et inégaux, une compilation de documents souvent incohérents et contradictoires, dont on ne peut extraire qu'avec de grandes précautions et difficultés les faits dignes d'être acquis à l'histoire. » Maurice Vernes, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. XI, Paris, 1881, p. 445. « Tels qu'ils ont été conservés dans le canon, les livres de Samuel ne sont évidemment pas l'œuvre d'hommes contemporains des événements racontés. Derrière ces documents on découvre des traditions variées et contradictoires, que le compilateur, se conformant á la méthode de l'historiographie hébraïque primitive, a incorporées... dans une seule, sans faire aucun effort pour mettre d'accord les différences. » *The Jewish Encyclopædia*, t. XI, New-York, 1905, p. 12. — La dissection du livre de Samuel en fragments plus ou moins nombreux, groupés tardivement, assure-t-on, par des mains assez inhabiles, remonte au début du XIXe siècle. Les plus célèbres rationalistes d'alors, tels que Eichhorn, Bertholdt, puis Gramberg, ébauchèrent ce travail. Thenius le compléta dans son commentaire, paru en 1849. Voir de Hummelauer, *Comm. in libr. Samuelis,* p. 3. Mais c'est surtout á Wellhausen et á ses études réitérées sur cette question que se rattachent les théories généralement admises aujourd'hui par les néo-critiques. Il fait porter simultanément ses recherches sur les livres des Juges, de Samuel (I et II Reg.) et des Rois (III et IV Reg.), dans lesquels il prétend reconnaître les mêmes errements, la même méthode de remaniements successifs et d'additions contradictoires. A la base du systéme, il y a cette assertion bien connue : le Pentateuque se compose de trois parties, savoir, le Deutéronome, le Code sacerdotal, et le récit jéhoviste, qui est le plus ancien des trois. Le Deutéronome fut retrouvé, et même probablement composé de toutes pièces, á l'époque du roi Josias, en 621 ; prêtres et prophètes s'entendirent pour lui donner force de loi, et pour restreindre dés lors le culte au temple de Jérusalem. Le Code sacerdotal est plus récent que le Deutéronome et postérieur á l'exil ; il eut pour but de faire accroire aux Juifs que le culte unique, établi en réalité sous le régne de Josias, remontait jusqu'á Moïse. Pendant l'exil de Babylone, les anciens livres historiques, notamment ceux des Juges, de Samuel et des Rois, furent révisés et remaniés, pour qu'ils se trouvassent d'accord avec les pratiques religieuses adoptées depuis Josias. De nombreux détails ont donc été modifiés dans ces livres, tout particuliérement dans ceux de Samuel, sous l'influence et d'aprés l'esprit du Deutéronome. — Tel est le fondement de la théorie développée par Wellhausen dans les ouvrages qui seront énumérés plus loin (col. 1144). On voit combien il est faux, arbitraire, et par conséquent fragile. Voir PENTATEUQUE, col. 86-107. « L'historiographie deutéronomique », comme on la nomme, c'est-à-dire la rédaction définitive de « la plus grande partie des écrits historiques d'Israël... sous l'influence de la loi deutéronomique, » se serait prolongée pendant prés de deux siécles, entre les années 621 et 433 avant J.-C. « Commencée à la fin de l'indépendance nationale d'Israel, elle contient un jugement porté sur tout le passé du peuple dans la Terre Promise ; son but proprement dit, trés visible partout, est de donner un avertissement sérieux à la nation, qui espérait avec certitude son rétablissement, en s'appuyant sur la parole des prophétes. » C'est donc « à la lumiére de la loi deutéronomique » que fut modifiée toute l'ancienne histoire d'Israël. Cette historiographie est « une grande théodicée, qui démontre comment la ruine du peuple de Jéhovah fut une conséquence de la justice divine. » G. Wildeboer, *Die Litteratur des Alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung,* trad. du hollandais, in-8°, Gœttingue, 1895, p. 232-242. Cela revient á dire que, sous l'influence du Deutéronome, les idées surnaturelles auraient pénétré aprés coup dans les livres des Juges, des Rois et de Samuel. Cet aveu explique pourquoi de nombreux passages sont rejetés en détail par les rationalistes.

Il serait sans utilité de suivre un à un, sur ce terrain, tous ceux des néo-critiques qui ont émis quelque théorie plus spéciale au sujet de la composition des livres de Samuel. Ici, comme á propos du Pentateuque et de la plupart des écrits bibliques, nous assisterions á une vraie surenchére, chacun voulant aller plus loin que ses prédécesseurs en fait de négation. C'est ce que montre fort bien le tableau d'ensemble placé par le Dr Nowack aux pages XXX-XXXIV de son commentaire des livres de Samuel, composé aussi dans un sens rationaliste. Nous nous contenterons donc de signaler l'analyse des sources de nos deux livres, telle que la donne le Dr K. Budde, qui s'est acquis une certaine notoriété sur ce point ; il ne fait, du reste, que développer la théorie de Wellhausen.

Comme ceux qui l'ont précédé dans cette voie, il attire d'abord l'attention du lecteur sur trois formules des livres de Samuel, I Reg., VII, 15-17 ; XIV, 47-52 et II Reg., VIII, 15-18, qui auraient servi de conclusion á trois documents anciens, consacrés, le premier à Samuel, le second á Saül, le troisiéme á David. Elles doivent, dit-il, leur forme actuelle á la « main deutéronomique », par laquelle auraient été amalgamés les documents en question. Des répétitions et même des contradictions assez nombreuses, que nous examinerons en détail (col. 1138), attesteraient aussi l'existence de plusieurs sources écrites, que des compilateurs ou rédacteurs successifs auraient cousues l'une à l'autre, maladroitement, sans remarquer qu'elles ne correspondent plus au même point de vue religieux ou politique. La premiére de ces sources aurait été simplement remaniée ; les deux autres auraient subi des modifications importantes. La premiére, qui est postérieure au Deutéronome, présente de grandes affinités avec l'écrit éloliiste du Pentateuque que l'on désigne par le sigle E ; la seconde, beaucoup plus ancienne, serait l'œuvre de l'écrivain jéhoviste, J. Mais, d'un examen plus attentif, il ressort que ces deux documents ont été remaniés plusieurs fois, de façon á produire, d'une part J^1, J^2, et de l'autre E^1, E^2. Le rédacteur qui les a unis sans essayer de les concilier est désigné par les lettres R^{JE}. Aprés lui vint un dernier rédacteur R^D, animé de l'esprit deutéronomique. Voici quel serait le résultat final de cette minutieuse enquête :

J — I Reg., IX, 1-X, 7, 9-16 ; XI, 1-11, 15 ; XIII, 1-7^a, 15^b-18 ; XIV, 1-46, 52 ; XVI, 14-23 ; XVIII, 5-6, 11, 20-30 ; XX, 1-10, 18-39, 22^b ; XXII, 1-4, 6-18, 20-23 ; XXIII, 1-14^a ; XXVI ; XXVII ; XXIX-XXXI. — II Reg., I, 1-4, 11, 12, 17-27 ; II, 1-9, 10^b, 12-32 ; III ; IV ; V, 1-3, 6-10, 17-25 ; VI ; IX-XI ; XII, 1-9, 13-31 ; XIII, 1-XX, 22.

J^2 — I Reg., X, 8 ; XIII, 7^b-15^a, 19-22.

E — I Reg., IV, 1^b-VII, 1 ; XV, 2-34 ; XVII, 1-11, 14-58 ; XVIII, 1-4, 13-19 ; XIX, 1, 4-6, 8-17 ; XXI, 1-9 ; XXII, 19 ; XXIII, 19-XXIV, 19 ; XXV ; XXVIII. — II Reg., I, 6-10, 13-16, VII.

E^2 — I Reg., I, 1-28 ; II, 11-22^a, 23-26 ; III, 1-IV, 1^a ; VII, 2-VIII, 22 ; X, 17-24 ; XII.

R^{JE} — I Reg., X, 25-27 ; XI, 12-14 ; XV, 1 ; XVIII, 2 ; XIX, 2, 3, 7 ; XX, 11-17, 40-42^a ; XXII, 10^b ; XXIII, 14^b-18 ; XXIV, 16, 20-22^a. — II Reg., I, 5.

R[D] — I Reg., XIV, 18[b]; VII, 2; XIII, 1; XIV, 47-51; XXVIII, 30. — II Reg., II, 10[a], 11; V, 4-5; VIII; XII, 10-12

Un rédacteur encore plus récent aurait ajouté les passages suivants :

I Reg., IV, 15, 22; VI, 11[b], 15, 17, 18, 19; XI, 8[b]; XV, 4; XXIV, 14; XXX, 50. — II Reg., III, 30; V, 6[b], 7[b], 8[b]; XV, 24; XX, 23-26.

A un dernier remaniement seraient dues les additions qui suivent :

I Reg., II, 1-10, 22[b]; XVI, 1-13; XVII, 12-13; XIX, 18-24; XXI, 10-15; XXII, 5. — II Reg., XIV, 26; XXI-XXIV.

Voir Budde, *Die Bücher Samuelis erklärt*, p. X-XXI, et aussi, dans le même sens, quoique avec des nuances assez nombreuses, Nowack, *Die Bücher Samuelis übersetzt und erklärt*, p. XIV-XXIII; Cornill, *Einleitung in das A. Test.*, 2e édit., 1892, p. 106-121. — Voici quel serait l'âge respectif de ces divers documents ou remaniements : la partie la plus ancienne, J[1] et J[2], remonte au IXe siècle avant notre ère; E[1] appartient probablement au VIIIe siècle; E[2], sinon au VIIIe siècle, du moins au commencement du VIIe; R[JE] date d'une époque plus tardive du VIIe siècle (avant la réforme de Josias, en 621); les autres rédactions sont plus récentes, et datent de l'exil, ou même d'une période postérieure à l'exil.

2° *Réfutation du système des néo-critiques.* — 1. D'une manière générale, nous dirons d'abord qu'exposer de telles théories, c'est en grande partie les réfuter. Il faut tout le parti pris, toute la hardiesse du rationalisme, pour croire qu'à environ trente siècles d'intervalle, on puisse être capable de déterminer, verset par verset, dans un écrit dont le style est bien caractérisé (col. 1134), des diversités, et même de simples nuances, qui trahiraient des auteurs très distincts, séparés les uns des autres par des centaines d'années et par les sentiments religieux les plus divers. Aussi, ceux qui présentent ces théories sur les livres de Samuel s'appuient-ils le plus souvent sur des preuves purement subjectives et arbitraires, et de là viennent les divergences considérables d'appréciation qui règnent entre eux, soit pour la nature et le nombre des documents primitifs, soit pour celui des compilateurs et rédacteurs, soit pour l'époque des uns et des autres. Lorsqu'ils veulent parler sincèrement, ils reconnaissent, avec le Dr G. Wildeboer, *Die Litteratur des A. Testam.*, p. 53, que la plupart de leurs jugements ne reposent que sur des hypothèses; avec le Dr Stade, *Encyclopædia biblica* de Cheyne, t. IV, col. 4279-4280, qu'un grand nombre des assertions des néo-critiques touchant l'origine des livres de Samuel sont inexactes; avec le Dr Budde lui-même, *Die Bücher Samuelis*, p. XVIII, qu'en voulant trop préciser sur ce point, on commet des actes d'audace entièrement subjectifs. Ils trouvent que l'histoire de la composition de ces écrits est « très compliquée », Stade, *l. c.*, col. 4274. Voir aussi E. Reuss, *op. cit.*, p. 87. Mais ils sont eux-mêmes responsables de cette complication, qui n'existait pas avant eux.

2. Si nous passons à l'examen des preuves principales sur lesquelles les néo-critiques appuient leur théorie, nous verrons qu'elles sont aisées à réfuter. — *a*) Il y a d'abord les trois formules qui ont été mentionnées plus haut (col. 1136) : I Reg., VII, 15-17; XIV, 47-52; II Reg., VIII, 15-18. A la suite de Thenius et de Wellhausen, on a vu, dans ces sommaires de la judicature de Samuel, du règne de Saül et du règne de David, des traces d'une compilation tardive. Elles auraient servi de conclusion à trois documents distincts, et le rédacteur les aurait insérées dans son œuvre avec les passages qu'elles achevaient. — Mais l'hypothèse est toute gratuite. Ces formules, en effet, ne mettent fin en réalité ni au rôle de Samuel, ni aux règnes des deux premiers rois israélites. L'auteur des livres de Samuel, qui place volontiers des formules générales au commencement des nouveaux règnes, cf. I Reg., XIII, 1; II Reg., II, 10-11; V, 4-5, en emploie d'autres pour marquer la conclusion de quelque période importante du règne. Ainsi, outre celles qui ont été notées plus haut, nous mentionnerons II Reg., III, 1-5; V, 12-16; XX, 19-26. Pourquoi les néo-critiques demeurent-ils muets sur ces dernières? Simplement parce qu'elles n'ont rien qui favorise leur système. Les autres ne l'étayent pas davantage. « Ces données sous forme de résumé trahissent une méthode, une idée intentionnelle, et ne portent point en elles le cachet de la compilation. Elles servent donc uniquement à terminer, ou, si l'on veut, à arrondir chacune des périodes et forment comme des points de repère, sans porter préjudice à la liaison des parties et sans briser l'unité de composition. » P. Clair, *Les livres des Rois*, p. 14. Voir F. Keil, *Lehrbuch der Einleitung in die Schriften des Alt. Test.*, 2e édit., p. 167-168.

b) Les répétitions fréquentes que l'on rencontre dans nos deux livres prouveraient aussi jusqu'à l'évidence, nous dit-on, l'origine diverse des passages où elles se rencontrent. — Il est vrai qu'il en existe plusieurs : par exemple, la double mention de la mort de Samuel, I Reg., XXV, 1, et XXVIII, 3; les détails relatifs à la famille de David, I Reg., XVI, 1-13, et XVII, 12-21, etc. Mais elles ne sont pas inconciliables avec l'unité du livre, et elles sont conformes au genre des écrivains orientaux. Les néo-critiques les signalent avec éclat, dans l'intérêt de leur thèse. Bien plus, ils affectent de prendre pour des répétitions, pour des « doublets », comme ils disent, un certain nombre de faits entre lesquels il existe sans doute une certaine ressemblance, mais qui présentent des circonstances très différentes de temps, de lieu, etc. Examinés de près, les prétendus « doublets » sont le récit d'événements très distincts. I Reg., XIII, 13-14, il s'agit de la réprobation de la maison de Saül, et plus loin, XV, 10-11, de la réprobation personnelle du roi. I Reg., X, 10-12, il est question de l'origine du proverbe *Num et Saul inter prophetas?* tandis que plus bas, XIX, 23-24, l'écrivain sacré mentionne la confirmation de ce même proverbe. L'hébreu marque mieux cette nuance, et suppose l'existence antérieure de l'adage. Au premier passage, nous lisons : *Fuit in proverbium;* au second : « C'est pourquoi ils disent : Est-ce que Saül...? » Par deux fois, Saül tente de transpercer David de sa lance, I Reg., XVIII, 10, et XIX, 9. Or, nous apprenons I Reg., XX, 33, que le roi avait recours à ce geste haineux, lorsqu'il était sous l'empire de sa passion mauvaise. Deux fois aussi, les habitants de Ziph trahirent David en indiquant à son ennemi le lieu de son refuge, I Reg., XXIII, 10, et XXVI, 1; deux fois, David dut aller chercher un abri chez les Philistins, I Reg., XXI, 10-15, et XXVII, 1-7; deux fois, d'abord dans une caverne, puis dans le camp royal, il épargna généreusement la vie de Saül, I Reg., XXIV, 5-8, et XXVI, 7-25. Mais pourquoi ces divers faits ne se seraient-ils pas renouvelés, dès lors que les mêmes causes persévéraient : chez Saül, sa haine intense; chez les habitants de Ziph, le désir de nuire à David; chez celui-ci, sa grandeur d'âme; par rapport aux Philistins, la proximité de leurs frontières. II Reg., VIII, 11-12, on mentionne brièvement les résultats de la guerre avec les Ammonites; X, 1-25, on expose tout au long cette guerre, qui servit d'occasion au grand crime de David. Concluons avec le Dr (protestant) Strack, *Einleitung in das Alte Testam.*, 4e édit., in-8°, Munich, 1895, p. 67 : « L'assertion d'après laquelle, dans ces cas, il n'aurait existé réellement qu'un incident unique, le rédacteur s'étant laissé induire en erreur par les divers ornements qu'aurait surajoutés la tradition, n'est nullement démontrée; » ou plutôt, c'est le contraire qui est démontré par une étude impartiale des textes. Voir F. Keil, *Lehrbuch der Einleitung in die Schriften des A. T.*, 2e édit., p. 172-174.

3. Les néo-critiques sont allés plus loin, et ont prétendu découvrir dans les livres de Samuel des contradictions véritables, qui démontreraient encore mieux leur thèse relative à l'origine de ces écrits. Cette autre affirmation ne résiste pas non plus à l'examen sérieux des faits. Les soi-disant contradictions concernent Samuel, l'origine de la royauté chez les Hébreux, l'introduction de David à la cour de Saül, la mort de ce dernier, la prise de Sion par David, enfin le géant Goliath. — *a*) Les récits relatifs au prophète Samuel seraient deux fois contradictoires. En premier lieu, d'après I Reg., VII, 15, il exerça « durant tous les jours de sa vie » les fonctions de juge en Israël, et pourtant nous le voyons, I Reg., VIII, 1, cf. XII, 2, déléguer son autorité à ses fils. Mais cette difficulté s'explique au moyen d'une distinction fort simple : Samuel, devenu vieux, cessa de rendre des jugements et d'exercer certaines prérogatives de sa charge, trop fatigantes pour lui; mais il ne se démit jamais entièrement de son autorité de juge, et il n'en avait d'ailleurs pas le droit, puisqu'elle lui avait été déléguée par Dieu lui-même. I Reg., VIII, 4, après qu'il a été question de son remplacement partiel par ses fils, nous voyons le peuple s'adresser à lui pour avoir un roi. Même sous le règne de Saül, il conserva son autorité suprême, que le roi ne songea nullement à contester. Cf. I Reg., XV, 2-34. David aussi recourut à lui comme à un guide officiellement institué par Dieu. I Reg., XIX, 18, etc. On objecte aussi que, d'après I Reg., XV, 35, à partir de tel instant, « Samuel ne vit plus Saül jusqu'au jour de sa mort, » tandis qu'il est dit plus tard, I Reg., XIX, 24, à propos de Saül : « Il prophétisa... devant Samuel. » Ici encore, la conciliation est aisée : le premier trait signifie que le prophète cessa d'aller visiter le roi ; le second annonce simplement qu'il le rencontra d'une façon accidentelle. — *b*) Les rationalistes trouvent deux autres contradictions dans les récits relatifs à l'institution de la royauté. Les raisons pour lesquelles les Hébreux désirèrent et demandèrent un roi suivant notre livre leur paraissent inconciliables : d'une part, la cupidité des fils de Samuel, I Reg., VIII, 3-5; de l'autre, les craintes que les Ammonites inspiraient au peuple, I Reg., XII, 12-13. Mais en quoi ces motifs s'excluent-ils? Ils se complètent mutuellement, au contraire, et le narrateur n'était pas tenu de les indiquer en même temps. Autre objection sur le même événement : I Reg., X, 1, nous apprenons que Saül reçut l'onction royale des mains de Samuel, sur l'ordre direct du Seigneur; d'après I Reg., X, 20, 25, il fut élu par le sort et ensuite reconnu par le peuple. Mais il n'existe pas d'opposition réelle entre les deux faits : Dieu désigna d'abord Saül en secret à son prophète, qui lui conféra l'onction sainte; cette onction secrète ne pouvant suffire pour donner une autorité publique au nouveau roi, il fallait une révélation extérieure et solennelle de la volonté divine, et l'élection par le sort la fournit. — *c*) La difficulté tirée de la présentation de David à la cour royale est plus sérieuse. Nos adversaires affirment qu'elle est racontée dans le 1er livre des Rois sous deux formes tellement différentes, d'abord XVI, 14-23, puis XVII, 1-XVIII, 5, qu'il n'est pas possible de faire concorder les récits : preuve, ajoute-t-on, qu'ils ont été empruntés à des sources différentes, que le rédacteur a maladroitement réunies. Voici les détails de l'objection : « Quand Samuel arrive à Bethléhem (pour sacrer David), l'historien nous fait connaître le père et les frères de David, I Reg., XVI, 1-13, et, un peu plus loin, il les présente de nouveau au lecteur, comme s'il n'en avait jamais encore parlé. I Reg., XVII, 12-15. Avant la guerre, Saül fait de David, qui est très brave, son écuyer, I Reg., XVI, 21, et, au moment de la guerre, nous voyons David gardant son troupeau, et n'allant au camp que par hasard, afin d'apporter des vivres à ses frères. I Reg., XVII, 17. Mais ce qui est plus extraordinaire encore, Saül qui, avant d'aller combattre les Philistins, avait choisi David comme écuyer et le connaissait très bien, ainsi que son père, I Reg., XVI, 18-22, ne sait pas quel est ce jeune homme qui terrasse Goliath. I Reg., XVII, 15-16. » F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., Paris, 1902, t. IV, p. 495-496. Telles sont les antilogies apparentes de la narration. Le même auteur nous en donne la solution, *ibid.*, p. 496-498. Après avoir fait remarquer très justement qu'un narrateur européen aurait ordonné son récit d'une autre manière que l'écrivain israélite, lequel a compliqué visiblement les faits par les répétitions chères à sa race, il reprend ; « Les deux récits dont nous nous occupons ne sont pas d'ailleurs complètement indépendants. L'historien ne parle pas la seconde fois des frères de David comme s'ils nous étaient totalement inconnus, et, au sujet de David lui-même, il a soin de rappeler qu'il l'avait déjà fait connaître à ses lecteurs : David, dit-il, le fils de cet homme d'Éphrata (dont il a été déjà parlé, explique justement la Vulgate), de Bethléhem de Juda. I Reg., XVII, 12. Mais comment, insiste-t-on, Saül peut-il ignorer qui est David, puisqu'il avait fait demander à son père de le lui laisser comme écuyer, I Reg., XVI, 19-22, et comment Abner n'en sait-il pas plus long que son maître? La réponse est facile, et il y a longtemps qu'elle a été donnée par saint Éphrem. Le roi connaissait suffisamment le berger de Bethléhem pour l'attacher à sa personne, en qualité d'écuyer et de musicien; mais le courage de David l'étonne et fait qu'il s'intéresse davantage à lui ; de plus, ayant promis sa fille au vainqueur de Goliath, il désire des informations plus précises sur la parenté de celui qui peut devenir son gendre, et c'est pour ce motif qu'il charge Abner de s'en occuper, I Reg., XVII, 55-57... Nous n'avons donc ici aucune contradiction réelle. » Il est remarquable, en effet, que, dans le texte sacré, I Reg., XVII, 53-56, Saül ne demande pas qui était personnellement David, mais de qui il était fils, à quelle famille il appartenait. Ajoutons que Saül avait plusieurs écuyers, selon l'usage d'alors, cf. II Reg., XVIII, 15, de sorte que David, après avoir distrait pendant quelque temps le roi par son talent de harpiste, était ensuite retourné à la maison paternelle, où il se trouvait lorsque la guerre fut déclarée. On a allégué aussi que les passages I Reg., XVII, 12-31 et XVII, 56-XVIII, 5, qui donnent le plus lieu à la difficulté proposée, sont supprimés dans la version des Septante; ce qui prouverait que les traducteurs d'Alexandrie ne croyaient pas à la possibilité d'établir une conciliation entre I Reg., XVI, 18-22, et XV, 55-58. Mais cette omission ne démontre rien par elle-même, car la Bible des Septante présente d'autres nombreux exemples de suppressions, d'additions, de transpositions, etc. D'ailleurs, si le *Cod. Vaticanus* ne contient pas les versets en question, d'autres manuscrits les renferment, et les anciens interprètes grecs, entre autres Théodoret de Cyr, *Introd. in I Reg.*, t. LXXX, col. 567-568, s'efforçaient déjà d'harmoniser les deux récits. Voir aussi Procope de Gaza, *Comm. in libr. I Reg.*, t. LXXXVII, col. 1109. — *d*) Si les narrations relatives à la mort de Saül, I Reg., XXXI, 2-6, et II Reg., I, 2-12, sont réellement contradictoires, la faute n'en retombe pas sur l'écrivain sacré, qui donne la véritable version au premier des passages indiqués, mais sur l'Amalécite qui fit à David un récit mensonger, pour se faire bien venir de lui. Voir Théodoret, *l. c.*, t. LXXX, col. 598. — *e*) Il est dit, I Reg., XVII, 54, que David porta la tête de Goliath à Jérusalem, puis, assez longtemps après, II Reg., V, 9, qu'il s'empara de la citadelle de Sion. Mais où est la contradiction? Sans doute, les Jébuséens demeurèrent longtemps les maîtres de la citadelle; mais la ville, c'est-à-dire Jérusalem, était déjà au pouvoir des Hébreux, qui l'habitaient en paix. — *f*) S'il

est parlé, II Reg., XXI, 19, d'un géant philistin nommé Goliath, tué par un habitant de Bethléhem, cela ne suppose nullement deux récits qui se contrediraient. D'après I Par., XX, 5, le second héros philistin était le frère du géant mis à mort par David (t. III, col. 269). — Sur ces divers points, voir Himpel, *Ueber Widersprüche und verschiedene Quellen der Bücher Samuelis,* dans la *Tübinger Quartalschrift,* 1874, p. 71-126, 237, 281; Keil, *Lehrbuch der Einleitung,* p. 167-171; Clair, *Les Livres des Rois,* t. I, p. 18-29; Cornely, *Introductio specialis in historicos Vet. Testam. libros,* in-8°, Paris, 1887, p. 260-272.

VI. LA VÉRACITÉ ET L'AUTORITÉ DES LIVRES DE SAMUEL. — De ce qui vient d'être dit, il résulte que les néo-critiques en attaquent sur bien des points l'exactitude et le caractère historique. D'ailleurs, ils affirment en termes exprès qu'en beaucoup d'endroits, surtout dans les passages qui mentionnent quelque intervention surnaturelle, le récit n'a pour base que des légendes populaires. Hugo Winckler, entre autres, *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen,* in-8°, Leipzig, 1900, t. II, p. 147-152, prétend que la plus grande partie de nos deux livres est légendaire. D'après Nowack aussi, *Die Bücher Samuelis übersetzt und erklärt,* p. XIV-XXIII, les chap. I-III du premier livre sont de l'idylle, non de l'histoire; dans les chap. IX et X, on remarque de nombreux embellissements poétiques, beaucoup de détails qui ont reçu « une forme idyllique »; dans les chap. VII, VIII, XII, etc., souvent la narration n'a rien de réel, mais a été inventée à plaisir. Etc. Wellhausen, *Prolegomena zur Gesch. Israels,* 5e édit., p. 247-275, prétend de même qu' « il n'y a pas un mot de vrai » dans tel et tel récit; il mentionne en particulier, p. 266, « la légende du combat entre le jeune berger et Goliath, I Reg., XVII, 1-XVIII, 5. » A travers le livre entier les « tendances » seraient visibles, et elles auraient corrompu l'esprit des récits. Aussi, dans son ouvrage *Die israelitische und jüdische Geschichte,* in-8°, 2e édit., Berlin, 1895, p. 51-64, le même auteur supprime-t-il un nombre considérable d'événements racontés par les deux premiers livres des Rois. Voir aussi Maurice Vernes, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses,* t. XI, p. 445. Néanmoins, les écrivains rationalistes les plus avancés sont obligés de reconnaître que d'autres passages, également nombreux, présentent toutes les garanties désirables de véracité et qu'on ne saurait nier leur caractère visiblement historique. Ils admirent tout spécialement, dans le second livre, les chap. IX-XX, où « tout le monde reconnaît qne nous avons une source historique de premier ordre. » Nowack, *l. c.,* p. XXII. D'après Kuenen, *Histor.-crit. Onderzoek,* 2e édit., t. I, p. 380, ces chapitres, et d'autres passages encore, sont « l'œuvre d'un auteur bien informé, » qui ne fait pas intervenir à tout instant la divinité. Le Dr Kautzsch ajoute, *Abriss der Geschichte des alttestamentl. Schrifttums,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 21, que ce document fait partie de « ce que nous possédons de plus complet, de plus fidèle, de plus parfait sur le domaine de l'histoire israélite, bien plus, sur celui de l'histoire ancienne en général. »

A coup sûr, le critique catholique ne peut être que de leur avis lorsqu'ils font un éloge si mérité des passages en question; mais il applique à tout le contenu des deux livres ce qu'ils ne consentent à accepter qu'à propos de fragments isolés. Nous dirons donc que la véracité des livres de Samuel est attestée de toutes manières. — 1° Elle l'est d'abord par les preuves internes : vie et simplicité des récits; minutie des détails, qui sont d'ailleurs toujours conformes aux mœurs de l'époque; exactitude parfaite de la topographie; sincérité manifeste et candeur touchante du narrateur, qui demeure étranger à tout esprit de parti. Il raconte avec une entière franchise les égarements des acteurs les plus vénérés de cette histoire, aussi bien que leurs plus belles actions : « Sacerdoce, prophétisme, royauté, tout ce qui est élevé en Israël, passe, comme le peuple lui-même, sous le niveau impartial du jugement divin. » *La Bible annotée, Les livres prophétiques,* t. III, Neuchâtel, 1893, p. 185. David n'est pas plus épargné que les autres sous ce rapport, et l'histoire de son double crime est exposée dans tous ses détails, avec les châtiments terribles qu'elle lui attira. Les caractères des divers personnages sont décrits aussi avec une vérité psychologique très frappante. Nous voyons se dresser vivants devant nous Héli, avec son singulier mélange de faiblesse et de piété; Samuel avec sa gravité sereine, sa mâle décision, sa grandeur; Saül, d'abord aimé de Dieu, puis devenant insupportable et se livrant à toute la fougne de sa passion; David, aimable, juste, habile, prudent, aux sentiments pleins de naturel, etc. Les acteurs secondaires, Abner, Jonathas, Joab, etc., sont aussi très bien dépeints. — 2° La véracité de ces deux livres est également attestée par le dehors, c'est-à-dire par d'autres passages de la Bible qui leur confèrent une autorité en quelque sorte divine. Jérémie fait plusieurs fois allusion à leur contenu : cf. Jer., II, 37, et II Reg., XIII, 19; Jer., XV, 1, et I Reg., XII, 19-23; Jer., XXIII, 5, et II Reg. VII, 12; VIII, 15, etc. Les deux derniers livres des Rois citent presque textuellement plusieurs passages des deux premiers. Cf. III Reg., II, 27, et I Reg., II, 31, etc. Comme il a été dit plus haut (col. 1134), le premier livre des Paralipomènes reproduit en partie, et d'une manière toute semblable, le thème traité dans I et II Reg. Le fils de Sirach, Eccli., XLVI, 6-XLVII, 13, résume les livres de Samuel de la façon la plus exacte; il en est de même du Ps. XVII, sans parler des titres d'assez nombreux chants du Psautier, certainement très anciens, quoi qu'il en soit de leur authenticité, qui se rapportent à divers traits de la vie de David. Cf. Ps. III, 1; XVII, 1; XXVI, 1; XXXIII, 1; L, 1; LI, 1-2; LII, 1; LVI, 1; LVIII, 1; LIX, 1-2; LXII, 1, etc. Dans l'Épître aux Hébreux, I, 5, saint Paul appuie son argumentation sur un texte emprunté à II Reg., VII, 14; dans le discours qu'il prononça à Antioche de Pisidie, Act., XIII, 20-22, il résume brièvement le sujet traité dans les livres de Samuel, et fait un emprunt à I Reg., XIII, 14. La Sainte Vierge s'est approprié plusieurs passages du cantique d'Anne. Cf. Luc., I, 46-55, et I Reg., II, 1-10. Jésus-Christ lui-même fit une allusion très claire à I Reg., XXI, 1-6, lorsqu'il demanda aux Pharisiens s'ils avaient « lu » ce qu'avait fait le roi David lorsqu'il fut pressé par la faim. Cf. Matth., XII, 3-4. Tout cela prouve en quelle haute estime les livres de Samuel étaient tenus chez les Juifs.

Pour attaquer à un autre point de vue la crédibilité de cet écrit, les critiques rationalistes ont relevé quelques erreurs de chiffres qu'on rencontre çà et là dans le texte; entre autres les suivantes : I Reg., VI, 19, où il est dit que le Seigneur frappa « 70 hommes et 50000 hommes de Bethsamès, » qui avaient regardé l'arche; I Reg., XIII, 1, ou nous lisons que Saül avait « un an » au début de son règne; probablement aussi I Reg., XIII, 5, et II Reg., X, 18, etc. Mais il est de toute évidence qu'on n'a pas le droit de rejeter ces erreurs sur l'auteur lui-même; elles sont le fait des copistes, qui se sont souvent trompés en transcrivant les chiffres, comme on le voit par les divergences qui existent entre le texte hébreu et les différentes versions. Voir L. Reinke, *Beiträge zur Erklärung des Alt. Testam.,* t. III, Münster, 1855, p. 125-150.

VII. CHRONOLOGIE DES LIVRES DE SAMUEL. — Nous nous trouvons en face des mêmes difficultés que pour les livres de Josué et des Juges : en effet, les renseignements positifs sont insuffisants pour que nous puissions déterminer avec certitude, d'un côté, la durée générale

de la période embrassée par l'ensemble de la narration, de l'autre, l'époque précise des événements les plus importants. Les deux premiers livres des Rois sont extrêmement sobres en fait de dates; aucun livre historique de l'Ancien Testament ne l'est davantage. Il en cite quelques-unes aux passages suivants : I Reg., I, 20, 23; II, 19; VI, 1; X, 27b (Septante); XXVII, 7, cf. XXIX, 3; II Reg., XIII, 37; XIV, 28. Mais elles sont trop vagues parfois, ou trop incomplètes, pour une chronologie. Cependant, I Reg., IV, 18, nous apprenons que le grand prêtre Héli exerça la judicature pendant 40 ans (20 années seulement d'après les LXX), et, II Reg., V, 4-7, que David régna à Hébron durant 7 ans et demi, à Jérusalem pendant 33 ans, ce qui fait 40 ans en chiffres ronds. Mais nous ignorons combien de temps Samuel et ses fils gouvernèrent Israël; de plus, bien que la période de 40 années assignée par saint Étienne au règne de Saül, Act., XIII, 31, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, XIV, 9, soit très claire par elle-même, elle n'est pas néanmoins sans obscurité, car il n'est pas dit si les deux années d'Isboseth, II Reg., II, 10 — sept ans et demi selon d'autres, cf. II Reg., II, 11 — sont comprises dans ce chiffre, ou si elles doivent être calculées à part. Cependant, on compte d'ordinaire environ 130 ou 150 ans pour la durée totale des faits racontés dans les deux livres de Samuel. Voir CHRONOLOGIE, t. II, col. 738; von Hummelauer, *Comment. in libros Samuel*, p. 25-26. L'an 1000 avant Jésus-Christ coïncida approximativement avec le règne de David.

VIII. TEXTE HÉBREU ET VERSIONS PRINCIPALES. — 1. Le texte hébreu de la Massore, reproduit dans les Bibles ordinaires, est très imparfait et a subi des altérations évidentes. Tous les critiques sont d'accord sur ce point. Voir Kuenen, *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft*, in-8°, p. 82-134. Par exemple, I Reg., VI, 18, au lieu des mots *'ad 'abel hag-gedôlâh*, qui ne donnent aucun sens (Vulgate, *ad Abel Magnum*), il faut lire : *'êd 'ébén hag-gedôlâh*, « la grande pierre est témoin ». I Reg., VI, 19, au lieu de « 50 000 hommes, 70 hommes », lisez : « 70 hommes ». I Reg., VIII, 16, au lieu de *baḥurêkêm*, « vos jeunes gens d'élite » (Vulgate, *juvenes optimos*), il faudrait : *biqerêkem*, « vos bœufs ». I Reg., XII, 11, la leçon *Bedan* (Vulgate, *Badân*) est une faute évidente pour *Baraq*, cf. Jud., IV, 6, ou pour *Abdon*, cf. Jud., XII, 17. I Reg., XIV, 18, au lieu de « Fais approcher l'arche de Dieu », il faut lire : « l'éphod de Dieu ». II Reg., XV, 7, la vraie leçon est 40, au lieu de 4, etc. Voir F. Kaulen, *Einleitung in die heil. Schriften des Alten und Neuen Testam.*, 3e édit., p. 192-193.

2. La traduction des Septante a eu pour base un texte hébreu qui diffère très souvent, et parfois d'une manière notable, de celui de la Massore. En divers endroits, elle mérite certainement les préférences de l'exégète et sert à corriger les imperfections de l'hébreu actuel. Mais on est trop porté de nos jours à exagérer ses avantages. Elle aussi, elle présente des fautes nombreuses, des transpositions et des suppressions arbitraires, de sorte qu'il est nécessaire de prendre de grandes précautions à son sujet. Elle a d'ailleurs été remaniée à plusieurs reprises d'après le texte massorétique. Fréquemment, un seul et même passage a reçu une double traduction. Cf. I Reg., II, 24; V, 4, 6; VI, 8; X, 1, 21; XII, 4; XIII, 15; XV, 3; XX, 9; XXI, 13 (14); II Reg., V, 14-16; XII, 3, 4; XV, 20; XVIII, 17; XIX, 18 (19). Du reste, les manuscrits des Septante ne contiennent pas un texte identique: le *Codex Vaticanus* (B) est regardé comme le meilleur de tous, en ce qui concerne les livres de Samuel. C'est celui qui est imprimé dans l'édition de H. B. Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, in-12, t. I, Cambridge, 1887, p. 545-668. La recension de Lucien peut rendre de grands services pour la critique du texte. Sur ces divers points, voir Löhr, *Die Bücher Samuels*, p. LXXX-CIII; Nowack, *Die Bücher Samuelis*, p. IX-X. — Pour les deux premiers livres des Rois, il n'existe que de simples fragments des traductions grecques d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Cf. Field, *Hexaplorum Origenis quæ supersunt*, in-8°, Londres, 1875, t. I. Il en est de même de la *Vetus latina*, faite d'après les Septante. Cf. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum latinæ versionis antiquæ*, 1743; Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis*, Rome, 1864, t. II. — Quant à la Vulgate, elle a été traduite directement et fidèlement sur l'hébreu, et elle a conquis l'estime de la plupart des critiques. Voir W. Nowack, *Die Bedeutung des Hieronymus für die Textkritik des Alten Testam.*, in-8°, Gœttingue, 1875. Il n'est pas sans intérêt de noter que saint Jérôme commença par nos deux livres sa traduction sur l'hébreu. Malheureusement elle a conservé mainte addition de l'*Itala;* dans ce cas, elle diffère du texte original et correspond au grec des Septante. Cf. I Reg., IV, 1; V, 6, 9; VIII, 18; X, 1; XI, 1; XIII, 15; XIV, 22, 41; XV, 3, 12, 13; XVII, 36; XXI, 11; XXX, 15; II Reg., I, 26; V, 23; X, 19; XIII, 21, 27; XIV, 30. Voir Vercellone, *op. cit.*, t. II, p. IX. Il lui arrive aussi de donner une double traduction du même texte. Cf. I Reg., IX, 25; XX, 15; XXI, 7; XXIII, 13, 14; II Reg., II, 18; IV, 5; VI, 12; XV, 18, 20. — Il n'y a pas beaucoup de profit à tirer de la traduction syriaque pour la critique textuelle des livres de Samuel; on peut utiliser avec plus de fruit le Targum, qui, tout en demeurant d'ordinaire conforme à l'hébreu massorétique, s'en écarte assez souvent aussi.

IX. BIBLIOGRAPHIE. — 1° Pour la critique du texte et les origines du livre : C. A. Graf, *De librorum Samuelis et Regum compositione, scriptoribus et fide historica*, in-8°, Strasbourg, 1842; F. Böttcher, *Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum Alten Testamente*, in-8°, t. I, Leipzig, 1863, p. 83-208; J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, in-8°, Gœttingue, 1871 (c'est cet ouvrage qui a servi de guide principal à tous les néo-critiques); du même auteur, *Einleitung in das Alte Testam.* de Bleek, 4e édit., in-8°, 1878, p. 181-267; *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alt. Testam.*, in-8°, Berlin, 1878; 3e édit. en 1899, p. 238-266; *Prolegomena zur Geschichte Israels*, in-8°, Berlin, 1883, 5e édit. en 1899, p. 247-275; E. Reuss, dans l'ouvrage cité plus bas, p. 85-148; C. H. Cornill, dans la *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchl. Leben*, 1885, p. 113-141, dans les *Kœnigsberger Studien*, t. I, 1888, p. 25-59, et dans la *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1890, p. 96-109; C. Bruston, *Les deux Jéhovistes dans les livres de Samuel*, dans la *Revue* (protestante) *de théologie et de philosophie*, 1885, p. 511-528, 602-637; A. Kuenen, *Historisch-critisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds*, in-8°, 2e éd., Leide, 1887, Ire part., p. 368-392; K. Budde, dans la *Zeitchrift für alttestamentl. Wissenschaft*, 1888, p. 231-245; du même auteur, *The Books of Samuel*, dans Haupt, *Critical edition of the sacred Books of the Old Testam.*, in-4°, Leipzig, 1894; B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, in-8°, Berlin, 1887, t. I, p. 197-292; S. R. Driver, *Notes on the hebrew Text of the Books of Samuel*, in-8°, Londres, 1890; R. Kittel, dans les *Studien und Kritiken*, 1892, p. 44-71; du même auteur, *Geschichte der Hebräer*, in-8°, Leipzig, 1892, t. II, p. 22-50; F. Montet, *La composition de l'Hexateuque, des Juges, de Samuel et des Rois, Étude de critique biblique*, broch. in-8°, Lyon, 1894; A. Mez, *Die Bibel des Josephus untersucht*, in-8°, Bâle, 1895; N. Peters, *Beiträge zur Text- und Literaturkritik der Bücher Samuelis*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1899. Ce dernier ouvrage seul a été composé par un auteur catholique.

2° Commentaires. — A. Ouvrages catholiques : S. Éphrem, *In Samuelem, Opera syriaca*, t. I, p. 331-567; Théodoret de Cyr, *Quæstiones in libros Regnorum*, t. LXXX, col. 527-800; Sanchez, *Commentarius et paraphrasis in Regum libros*, 2 in-f°, Lyon, 1623; Duguet, *Explication des livres des Rois*, Paris, 1738-1740; P. Clair, *Les livres des Rois, introd. critique et commentaires*, in-8°, Paris, 1884; de Hummelauer, *Commentarius in libros Samuelis*, in-8°, Paris, 1886. — B. Ouvrages hétérodoxes : O. Thenius, *Die Bücher Samuels*, in-8°, Leipzig, 1842, 3e édit. (par Löhr), 1898; F. Keil, *Die Bücher Samuels*, in-8°, Leipzig, 1864, 2e édit., 1875; C. F. Erdmann, *Die Bücher Samuelis*, in-8°, Bielefeld, 1873; E. Reuss, *Histoire des Israélites depuis la conquête de la Palestine jusqu'à l'exil : Livres des Juges, de Samuel et des Rois*, in-8°, Paris, 1877; A. F. Kirkpatrick, *The first Book of Samuel*, in-18, Cambridge, 1880, *The second Book of Samuel*, in-18, Cambridge, 1881; A. Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige*, in-8°, Münich, 1887; K. Budde, *Richter und Samuel*, in-8°, Giessen, 1890; le *Midraš Šemu'el*, commentaire haggadique réédité par Buber, in-8°, Cracovie, 1893; A. P. Smith, *A critical and exegetical Commentary on the Books of Samuel*, in-8°, Edimbourg, 1899; K. Budde, *Die Bücher Samuelis erklärt*, in-8°, Tubingue, 1902; W. Nowack, *Die Bücher Samuelis übersetzt und erklärt*, Goettingue, 1902.

II. TROISIÈME ET QUATRIÈME LIVRES DES ROIS. — *I. CONTENU ET DIVISION.* — 1° Ces livres racontent l'histoire des Israélites depuis les dernières années de David jusqu'à la fin de l'État juif. Le nom qu'ils portent est parfaitement justifié, puisque, à part le règne de Saül et la plus grande partie de celui de David, ils contiennent l'histoire entière de la monarchie théocratique jusqu'à sa chute. Les événements racontés dans les deux livres occupent, d'après la chronologie le plus communément adoptée, un intervalle de 454 ans. En effet, le couronnement de Salomon, dont il est question dans le premier chapitre, III Reg., I, 32-40, semble avoir eu lieu en 1015, et le dernier fait raconté, la restitution des privilèges royaux à Joachim par Évilmérodach, IV Reg., XXV, 27-30, se rapporte à l'année 561 avant Jésus-Christ. — Ils se divisent en trois parties. — La première, III Reg., I, 1-XI, 43, s'occupe des derniers événements de la vie de David, du couronnement et du règne de Salomon. — La seconde, III Reg., XII, 1-IV Reg., XVII, 41, renferme l'histoire synchronique des royaumes de Juda et d'Israël, depuis le schisme des dix tribus, jusqu'à la ruine de l'État schismatique. — La troisième, IV Reg., XVIII, 1-XXV, 30, expose l'histoire de Juda depuis cette ruine jusqu'à la captivité de Babylone. La première partie comprend 40 années, de 1015 environ à 975; la seconde, 253 ans, de 975 à 722; la troisième, 161 ans, de 722 à 561 avant J.-C.

1. *Histoire du règne de Salomon*, III Reg., I, 1-XI, 43. — Cinq sections : 1. Avènement du jeune prince et inauguration de son règne, III Reg., I, 1-II, 46. Remontant à la fin du règne de David, l'auteur raconte comment Adonias, qui se posait en héritier du trône, vit ses espérances frustrées par le prophète Nathan et par Bethsabée, I, 1-31. Sur l'ordre de David, Salomon fut proclamé son héritier exclusif et reçut l'onction royale, I, 32-53. Suivent quelques détails relatifs aux dernières recommandations de David, à sa mort, II, 1-12, et à diverses mesures prises par Salomon pour assurer la sécurité du trône, II, 13-46. — 2. Débuts du règne de Salomon. III Reg., III, 1-IV, 34. Son mariage avec la fille du roi d'Égypte, sa belle prière à Gabaon, son jugement célèbre, III, 1-28. Ses principaux ministres, sa magnificence, sa sagesse, IV, 1-34. — 3. Les constructions de Salomon. III Reg., V, 1-IX, 9. Le roi s'entend avec Hiram de Tyr, au sujet des ouvriers et des matériaux nécessaires pour bâtir le temple, V, 1-18. L'édifice sacré, commencé la quatrième année du règne de Salomon, est achevé après sept ans de travail, VI, 1-38. Construction de plusieurs palais, VII, 1-12. Le mobilier du temple est préparé avec un grand déploiement de zèle, d'art et de richesse, VII, 13-51. Dédicace solennelle du sanctuaire, où l'arche sainte est transférée, VIII, 1-IX, 9. — 4. Apogée de la puissance et de la gloire de Salomon, III Reg., IX, 10-X, 29. Échange de présents avec le roi de Tyr, IX, 10-14. Salomon bâtit et fortifie plusieurs villes de son royaume, IX, 24-25. La reine prend possession du palais construit pour elle, IX, 24-25. La flotte de Salomon, IX, 26-28. Visite de la reine de Saba, X, 1-13. Les revenus du roi et leur emploi, sa grandeur et sa puissance, X, 14-29. — 5. Les fautes et le châtiment de Salomon, III Reg., XI, 1-43. Il épouse un grand nombre de femmes étrangères, dont il favorise les pratiques idolâtriques, XI, 1-8. Menaces divines, XI, 9-13. Adad, Razon et Jéroboam se révoltent successivement, XI, 14-40. Conclusion du règne de Salomon, XI, 41-43.

2. *Histoire synchronique des royaumes d'Israël et de Juda*, III Reg., XII, 1-IV Reg., XVII, 41. — Trois grandes sections : — 1. La séparation des deux royaumes et leurs hostilités perpétuelles jusqu'au règne d'Achab, III Reg., XII, 1-XVI, 28. — *a*) Schisme des dix tribus, XII, 1-20. Dieu interdit à Roboam d'attaquer les rebelles, XII, 21-24. — *b*) Règne de Jéroboam Ier d'Israël, XII, 25-XIV, 20. Pour établir une séparation perpétuelle entre ses sujets et ceux de Juda, il établit le culte des veaux d'or à Dan et à Béthel, XII, 25-33. Le Seigneur blâme vivement et châtie cette conduite sacrilège, XIII, 1-3-XIV, 18. Mort de Jéroboam, XIV, 19-20. — *c*) Roboam, XIV, 21-31, Abiam, XV, 1-8, et Asa, XV, 9-24, règnent sur Juda. Nadab, Baasa, Éla, Zambri et Amri se succèdent rapidement sur le trône d'Israël, XV, 25-XVI, 28. — 2. Israël et Juda pendant le règne d'Achab, III Reg., XVI, 29-XXII, 54. — *a*) Sommaire du règne de l'impie Achab, XVI, 29-34. — *b*) Le prophète Élie prédit une famine terrible, qui ne tarde pas à éclater, XVII, 1-24. Entrevue du prophète et du roi, XVIII, 1-19. Victoire remportée par Élie sur les prophètes de Baal, XVIII, 20-40. Cessation de la sécheresse, XVIII, 41-46. Elie se réfugie sur le mont Horeb, pour échapper à la colère de la reine Jézabel, XIX, 1-18. Onction d'Élisée, XIX, 19-21. — *c*) Achab triomphe à deux reprises des Syriens, XX, 1-43. Jézabel fait lapider Naboth pour s'emparer de sa vigne; Élie lui prédit, ainsi qu'à Achab, le châtiment divin, XXI, 1-25. — *d*) Achab fait alliance avec Josaphat de Juda, pour attaquer Ramoth-Galaad, XXII, 1-5. Les deux rois sont battus, mort d'Achab, XXII, 6-40. Sommaire du règne de Josaphat, XXII, 41-51. Ochozias, fils d'Achab, devient roi d'Israël, XXII, 52-54. — 3. Annales des rois de Juda et d'Israël depuis la mort d'Achab jusqu'à la prise de Samarie et à la ruine du royaume schismatique, IV Reg., I, 1-XVII, 41. — *a*) Ochozias et Joram sur le trône d'Israël, un autre Joram sur le trône de Juda, I, 1-III, 27. Elie prédit à Ochozias sa mort prochaine, I, 1-18. Le prophète est enlevé sur un char de feu, II, 1-12; premiers miracles d'Élisée, II, 13-25. Expédition victorieuse de Joram d'Israël et de Josaphat contre les Moabites, III, 1-27. — *b*) Les principaux actes du ministère d'Élisée, IV, 1-VIII, 15; il opère de nombreux miracles et fait plusieurs prophéties, dont on signale l'accomplissement. — *c*) Joram et Ochozias règnent sur Juda, Jéhu s'empare du trône d'Israël, VIII, 16-X, 35. Règne de l'impie Joram, VIII, 16-24. Règne d'Ochozias, son fils non moins impie, VIII, 25-29. Jéhu est sacré roi d'Israël par Élisée, IX, 1-10; il se révolte contre Joram et le met à mort, avec Ochozias de Juda, Jézabel et toute la famille d'Achab, IX, 11-X, 17. — *d*) Depuis l'avènement de Jéhu jusqu'à la prise de Samarie, X, 18-XXII, 41. Jéhu est d'abord béni de Dieu,

parce qu'il avait détruit le culte de Baal, x, 18-27; il s'attire ensuite les vengeances divines, x, 28-36. Usurpation d'Athalie; le grand prêtre Joïada réussit à la renverser, xi, 1-16, et à faire monter sur le trône le jeune Joas, dont le règne fut un mélange de bien et de mal, xi, 17-xii, 21. Joachaz et Joas gouvernent Israël; mort d'Élisée, xiii, 1-25. Règne d'Amasias à Jérusalem; Joas d'Israël envahit la Judée, xiv, 1-20. Azarias succède à Amasias, xiv, 21-22. Jéroboam II devient roi d'Israël, xiv, 13-29. Au temps d'Amasias, de Joatham et d'Achaz, rois de Juda, le royaume d'Israël, déchiré par des luttes intestines sous ses derniers rois, se précipite vers sa ruine et tombe finalement sous les coups des Assyriens, xv, 1-xvii, 6. Causes morales de cette ruine, xvii, 7-23. Ce que devint le territoire des dix tribus pendant l'occupation assyrienne, xvii, 24-41.

3. *Histoire des rois de Juda, depuis la ruine du royaume d'Israël jusqu'à la captivité de Babylone,* IV Reg., xviii, 1-xxv, 29. — Trois sections : — 1. Règne d'Ézéchias, xviii, 1-xx, 21. Le pieux roi lutte énergiquement contre l'idolâtrie, et, pour ce motif, il est délivré d'une invasion assyrienne, viii, 1-xix, 37. Sa guérison miraculeuse, xx, 1-11. S'étant glorifié de ses trésors, il est sévèrement blâmé par Isaïe, qui lui prédit la chute prochaine du royaume, xx, 12-21. — 2. Règnes de Manassé, d'Amon et de Josias, xxi, 1-xxiii, 30. Manassé et Amon font revivre l'idolâtrie et accélèrent la ruine de Juda, xxxi, 1-26. Le saint roi Josias rétablit le culte du vrai Dieu et renouvelle l'alliance théocratique, xxii, 1-xxiii, 23; il ne fait cependant que retarder la chute du royaume, arrêtée dans le plan divin et il périt dans une guerre contre le roi d'Égypte, xxiii, 24-30. — 3. Les derniers rois de Juda, xxiii, 31-xxv, 30. Joachaz, Joachim et Jéchonias se succèdent rapidement sur le trône, faisant le mal tour à tour; Dieu les châtie par les Égyptiens et surtout par les Assyriens, qui s'emparent de Jérusalem, détruisent la ville et le temple, et déportent le roi en Chaldée, avec des Juifs nombreux, xxiii, 31-xxv, 26. Évilmérodach restitue à Jéchonias les honneurs royaux, xxv, 27-30

II. PLAN ET BUT DE L'AUTEUR. — 1° *Plan.* — L'histoire du peuple de Dieu est ramenée, durant toute la période indiquée, à celle de ses rois, et les divers règnes sont décrits d'après leur suite naturelle, c'est-à-dire, d'après l'ordre chronologique. La marche est constamment uniforme. La biographie, le plus souvent très courte, de chacun des rois, soit de Juda, soit d'Israël, est placée dans une sorte de cadre régulier, qui consiste en deux formules à peu près identiques, dont l'une ouvre le règne, tandis que l'autre le termine. Pour les rois de Juda, celle-là se compose de deux phrases : la première marque le synchronisme avec le roi d'Israël alors régnant, tandis que la seconde spécifie l'âge du roi lors de son intronisation, la durée de son règne et le nom de sa mère. Cf. III Reg., xv, 1-2, 9-10, etc. Pour les rois d'Israël, il n'y a d'ordinaire qu'une seule phrase, qui signale simplement le synchronisme avec les rois de Juda et la durée du règne. Cf. III Reg., xv, 25, 33; xvi, 8, 15, 20, 23, etc. L'autre formule apprécie le caractère du monarque en question au point de vue moral, habituellement en quelques mots rapides, presque toujours les mêmes : « Il fit ce qui était bon — ou, ce qui était mauvais — aux yeux du Seigneur, » cf. III Reg., xv, 3, 11, 33, etc.; mais parfois en termes plus développés, cf. III Reg., xiv, 22-24; xv, 11-15; xvi, 30-33, etc. Puis l'auteur conclut, en indiquant le document dans lequel ses lecteurs pouvaient trouver des renseignements plus complets, et en signalant la mort du roi, ses funérailles et le nom de son successeur. Cf. III Reg., xi, 43; xiv, 19, 20, 31; xv, 8, 24, etc. Il arrive quelquefois que la désignation du document et la mention de la mort sont séparées l'une de l'autre par une courte donnée historique. Cf. III Reg., xiv, 30; xv, 7, 23; xxii, 6-50; IV Reg., xv, 37. Le trait « il fut enseveli avec ses pères » est parfois omis, surtout pour les rois d'Israël, III Reg., xvi, 27-28; xxii, 54, etc., mais aussi pour quelques rois de Juda. III Reg., xxi, 26; xxiii, 30. Il y a d'ailleurs çà et là d'autres exceptions à la complète régularité des formules. Entre ces phrases caractéristiques du commencement et de la fin, l'auteur insère les détails biographiques concernant chaque monarque. — Il suit le principe suivant pour l'arrangement des deux séries de rois : un règne commencé est raconté jusqu'à son achèvement; le narrateur reprend ensuite le règne ou les règnes synchroniques de l'autre série. C'est ainsi qu'après avoir relaté les événements du règne de Jéroboam Ier d'Israël, il passe à ceux des trois rois de Juda qui occupèrent le trône en même temps que lui; puis il revient aux six rois schismatiques qui furent contemporains d'Asa, etc. Cf. III Reg., xiv, 13-xvi, 28.

2° *But de l'auteur.* — Comme les autres annalistes sacrés d'Israël, l'auteur des deux derniers livres des Rois ne s'est point proposé de raconter de l'histoire pure et simple. Le point de vue auquel il s'est placé est avant tout religieux et théocratique; ce sont les destinées du peuple de Jéhovah, les développements du royaume de Dieu sur la terre, qu'il veut constamment décrire. Il manifeste cette intention plus peut-être qu'aucun autre historien biblique, et c'est en ce sens qu'il apprécie constamment les hommes et les faits. On en trouve des preuves nombreuses et saillantes dans son livre. — *a*) Tout en fournissant sur les événements politiques tous les renseignements indispensables, il glisse avec rapidité sur la plupart d'entre eux; bien plus, il ne craint pas d'en omettre d'assez importants, qui n'allaient point à son but, ce qui ne s'expliquerait point de la part d'un annaliste ordinaire. C'est ainsi, comme on le voit en comparant nos deux livres avec le second des Paralipomènes, qu'il est muet sur la campagne de Zara contre Juda, sur les guerres de Josaphat contre les Moabites, les Ammonites et les Édomites, sur la victoire remportée par Ozias dans sa campagne contre les Philistins, sur la captivité de Manassé à Babylone, etc. Cf. II Par., xiv, 9-15; xx, 1-30; xxvi, 6-15; xxxiii, 11-17. Il ne mentionne aussi que superficiellement la prise de Jérusalem par Sésac, III Reg., xiv, 25-26; cf. II Par., xii, 1-12; la guerre d'Amasias contre l'Idumée, IV Reg., xiv, 7; cf. II Par., xxv, 5-17; la guerre désastreuse de Josias contre le pharaon Néchao, IV Reg., xxiii, 29-30; cf. II Par., xxxv, 20-25, etc. — *b*) Au contraire, il appuie sur certains détails, sur certaines périodes, qui se rattachaient davantage à son but. Ainsi, bien que tous les rois d'Israël et de Juda soient mentionnés dans le récit et qu'on porte un jugement sur leur vie, n'eussent-ils régné que quelques jours, cf. III Reg., xvi, 15-19, il est remarquable que le narrateur a spécialement insisté sur six règnes plus importants, soit en bien, soit en mal, sous le rapport théocratique : ceux de Salomon, III Reg., i-xi, de Jéroboam Ier, III Reg., xii, 25-xiv, 20; d'Achab, III Reg., xvi, 29-xxii, 40; de Joram d'Israël, IV Reg., iii, 1-ix, 26; d'Ézéchias, IV Reg., xviii-xx; de Josias, IV Reg., xxii-xxiii. Salomon avait développé le culte divin; Ézéchias et Josias contribuèrent à le rétablir; Jéroboam Ier, Achab et Joram introduisirent ou favorisèrent l'idolâtrie. — *c*) Même réflexion à faire au sujet de l'ampleur des récits qui concernent le temple et le rôle des prophètes. Cf. III Reg., v, 1-ix, 9; xii, 22-24; xiii, 1-32; xiv, 1-10; xvii-xix; xxi, 17-24; xxii, 13-28; IV Reg., i-ii; iv-viii; ix, 1-10; xii, 4-16; xiii, 14-21; xix, 1-34; xx, 1-19; xxi, 10-16; xxii-xxiii; xxv, 9-17, etc. L'auteur se complaît à signaler le zèle des prophètes en tant que gardiens vigilants de la loi divine. — *d*) Les réflexions morales par lesquelles l'écrivain sacré commente brièvement les faits et la manière dont il rattache les mal-

heurs de la nation aux crimes qu'elle avait commis contribuent aussi pour beaucoup à révéler son dessein et son but. Voir III Reg., IX, 3-9; XI, 11, 33, 38; XIV, 7-16; XVI, 12, 13; IV Reg., X, 31; XIII, 2-3; XXI, 11-16; XXII, 15-20; XXIV, 3, 20, et surtout le passage si poignant IV Reg., XVII, 7-23. — *e*) Il parle également avec insistance de la loi mosaïque et de l'alliance du Sinaï, comme d'une source de vie et de bonheur pour Israël. Cf. III Reg., II, 2-4; III, 3, 14; VI, 12, 38; VIII, 35, 55, 58, 61; IX, 4, 6; XI, 11, 33, 34, 38; XIII, 21; XIV, 8; XVIII, 18; XIX, 10, 14; IV Reg., X, 31; XIII, 23; XIV, 6; XVII, 8, 13, 15, 16, 19, 34, 37-38; XVIII, 6, 12; XXI, 8; XXII, 8, 11; XXIII, 2-3; XXI, 24-25. — *f*) Enfin, le narrateur revient très fréquemment sur le magnifique oracle par lequel Dieu avait promis, II Reg., VII, 1-29, la perpétuité du trône aux descendants de David. Cf. III Reg., II, 4, 14; III, 6; VII, 12; VIII, 25-26; IX, 5; XI, 11-13, 34-39; XV, 4; IV Reg., VIII, 19; X, 34; XX, 6, etc. — Il est clair, d'après tout cela, que ce que l'auteur veut avant tout, c'est de nous montrer « la main de Dieu dans l'histoire du peuple (israélite) et de ses rois. » *La Bible annotée, Les livres historiques,* in-8°, t. IV, Neuchatel, 1897, p. 4. Dans ses pages, nous avons donc surtout une histoire religieuse pour l'époque de la royauté. Comme l'a dit Strack, *Einleitung in das Alte Testament,* 4e édit., in-8°, Munich, 1895, p. 74 : « Son intention n'était pas d'enseigner l'histoire d'Israël, mais de dégager les leçons de l'histoire. »

III. IMPORTANCE DES IIIe ET IVe LIVRES DES ROIS. — Elle est tout à la fois historique et religieuse, mais surtout religieuse. De beaux et vastes horizons sont ouverts dans cet écrit, plus encore au théologien qu'à l'historien. Et, puisque c'est au point de vue messianique que se mesure tout d'abord l'importance d'un livre biblique, on peut dire que le livre des *Melâkîm* est privilégié sous ce rapport. En effet, nous venons de voir que l'oracle par lequel Nathan promit à David, au nom du Seigneur, la perpétuité du trône, en forme le centre d'une certaine manière; or, cet oracle se rapporte certainement au Messie, qui seul devait le réaliser finalement. Voir le Ps. LXXXVIII; Frz. Delitzsch, *Old Testament History of Redemption,* in-12, Édimbourg, 1881, p. 87-111; C. von Orelli, *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches,* in-8°, Vienne, 1882, p. 168-171; A. Tholuck, *Die Propheten und ihre Weissagungen,* in-8°, Gotha, 1860, p. 165-170. C'est bien une conclusion messianique que nous lisons à la fin du dernier livre, IV Reg., XXV, 27-30. La faveur accordée à Jéchonias par Evilmérodach « jette sur la sombre nuit de l'exil le premier rayon lumineux d'un avenir meilleur, qui devait bientôt commencer pour la race de David, en même temps que pour tout le peuple; elle lui garantissait l'accomplissement certain de la promesse en vertu de laquelle le Seigneur ne retirerait pas à jamais sa miséricorde à la postérité de David. » F. Keil, *Die Bücher der Könige,* p. 7. Or, c'est en Jésus-Christ seul que cette promesse s'est accomplie, et par lui seul que la race de David règne éternellement.

IV. L'ÉPOQUE DE LA COMPOSITION ET L'AUTEUR. — 1° *L'époque.* — La date la plus ancienne à laquelle puissent remonter nos deux livres est marquée par le fait qui les termine : l'exaltation du roi Jéchonias, IV Reg., XXV, 27-30; or, il eut lieu en 561 avant J.-C. L'auteur ne mentionne pas la fin de la captivité, dont l'édit de Cyrus, en 536, donna le signal. La composition du troisième et du quatrième livre des Rois est donc antérieure au retour d'exil. Par conséquent, comme limites extrêmes, nous avons d'une part l'année 561, de l'autre l'année 536 avant notre ère. La rédaction eut lieu entre ces deux dates, vers le milieu de la captivité de Babylone. La plupart des néo-critiques, entre autres Kuenen, Wellhausen, Benzinger, Kautzsch, admettent que l'ouvrage aurait été à peu près achevé vers l'an 600 avant J.-C. Divers passages parlent clairement de la ruine de Jérusalem et du temple. Cf. III Reg., IX, 1-9; XI, 9-13; IV Reg., XVII, 17-20; XX, 17-18; XXI, 11-15; XXII, 15-20; XXIV, 18-25, 30. etc.

2° *L'auteur.* — 1. Quoi qu'on ait dit parfois en sens contraire, l'auteur des deux derniers livres des Rois n'est certainement pas le même que celui des deux premiers livres. Il existe, en effet, entre les deux écrits des différences trop sensibles pour qu'ils puissent provenir d'une main identique. Pour le style, voir ci-dessous. Quant au fond, voici les nuances les plus frappantes : *a*) Les livres de Samuel (I et II Reg.) exposent d'ordinaire l'histoire israélite avec beaucoup de détails; ceux des Rois (III et IV Reg.) l'abrègent et la condensent le plus souvent. — *b*) Les livres de Samuel ne citent que fort peu de dates; ceux des Rois en fournissent un grand nombre. — *c*) Les livres de Samuel ne mentionnent pas les sources auxquelles leurs renseignements ont été puisés; les livres des Rois renvoient fréquemment aux leurs. — *d*) Là, le culte des hauts lieux parait avoir été encore toléré, cf. I Reg., IX, 12; ici, il est sévèrement blâmé et condamné, cf. III Reg., III, 3; XII, 31; XIII, 32; XV, 14, etc. — *e*) Les livres de Samuel ne renvoient qu'une seule fois le lecteur à la loi mosaïque, II Reg., XXII, 23; ceux des Rois y font de nombreuses allusions. Voir col. 1149.

2. La tradition juive affirme très explicitement que le prophète Jérémie aurait composé les deux derniers livres des Rois. « Jérémie, dit le Talmud de Babylone, traité *Baba bathra,* 15 *a*, a écrit son livre (c'est-à-dire sa prophétie), le livre des *Melâkîm* (III et IV Reg.) et les Thrènes. » Voir L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours,* in-8°, Paris, 1881, p. 28. Divers interprètes catholiques ou protestants, à la suite de saint Isidore de Séville, *De off. eccl.,* I, 12, t. LXXXIII, col. 747, de Sixte de Sienne, de Cornelius à Lapide, etc., regardent encore cette opinion, sinon comme certaine — avec Hævernick, *Einleitung in das A. T.,* t. II, 1re partie, p. 171-172; Rawlinson, dans la *Speaker's Bible,* t. II, p. 471-472; Fr. Kaulen, *Einleitung in die heil. Schriften,* 3e édit., p. 198; R. Cornely, *Introductio specialis in Vet. Testamenti libros,* in-8°, Paris, 1887, p 293-295 — du moins comme très vraisemblable. Les données de l'histoire sont insuffisantes pour démontrer d'une façon rigoureuse la vérité de cette opinion; il est néanmoins certain qu'on peut alléguer en sa faveur quelques considérations qui ne manquent pas de force : — *a*) Les hébraïsants ont établi d'intéressantes comparaisons, desquelles il résulte que le style et le genre littéraire de nos deux livres rappellent beaucoup la diction et le genre de Jérémie. Voir Hævernick, *op. cit.,* t. II, 1re partie, p. 171-178; Rawlinson, dans la *Speaker's Bible,* t. II, p. 470-471; Driver, *Introduction to the Books of the Old Testam.,* 5e édit., p. 193. Pour la promesse faite à David et à sa race, cf. III Reg., VIII, 24; IX, 5, et Jer., XIII, 13; XVII, 25; XXXIII, 17; pour la prophétie relative à la ruine du temple, cf. III Reg., IX, 8, et Jer., XVIII, 16; XIX, 8, etc.; au sujet du caractère terrible des calamités que devait subir le peuple d'Israël, cf. IV Reg., XXI, 12-XXIV, 16, et Jer., XIX, 3; XXII, 17; XXX, 16; Thren., II, 8, etc. D'autre part, il est remarquable que le verbe *hiddiah,* employé dix-neuf fois par Jérémie pour marquer la dispersion des Juifs en exil, n'apparait nulle part dans les deux derniers livres des Rois. — *b*) La conclusion historique par laquelle se termine la prophétie de Jérémie, LII, 1-34, est pour ainsi dire calquée sur la dernière page des Rois, IV Reg., XXIV, 18-XXV, 30, ou réciproquement. — *c*) Le ton grave et mélancolique qui caractérise les oracles de Jérémie est aussi celui de nos deux livres. Le prophète d'Anathoth a en grande partie composé son écrit pour démontrer, lui aussi, que Dieu avait été très juste en châtiant sévèrement

les Israélites et en mettant fin au royaume théocratique. Or, tel est précisément le but du troisième et du quatrième livre des Rois. — *d*) Les épisodes dont est parsemé le recueil des prophéties de Jérémie et ceux qui remplissent la partie correspondante de nos deux livres semblent provenir de la même main. Cf. IV Reg., xxiv, 1, et Jer., xxv, 1-11 ; IV Reg., xxiv, 7, et Jer., xlvi, 2-12; IV Reg., xxiv, 10-17, et Jer., xxvii, 1-15; IV Reg., xxv, 1-30, et Jer., xxvii, 16-22; xl, 5-9; xli, 1-34, etc. — *e*) III et IV Reg. contiennent des renseignements nombreux et importants sur les prophètes. Or, ce thème devait être particuliérement cher á Jérémie. D'autre part, ce Voyant célébre, qui joua un rôle politique et religieux très considérable de son temps, n'est pas même mentionné au quatrième livre des Rois ; ce fait, difficile á expliquer en lui-même, devient clair si Jérémie est l'auteur de III et IV Reg. — Il est vrai que Jérémie, dont la mission prophétique fut inaugurée durant la treizième année du règne de Josias, cf. Jer., i, 2, c'est-à-dire en 627, aurait été âgé d'environ 90 ans lors de la mise en liberté de Jéchonias. Mais il put fort bien composer le troisiéme et le quatriéme livres des Rois aussitôt après que ce prince eut été emmené en captivité ; dans ce cas, il n'aurait eu qu'à ajouter ensuite la conclusion commune à sa prophétie et á IV Reg. Ce fait expliquerait pourquoi, en divers passages, cf. III Reg., viii, 8; ix, 22; xii, 19; IV Reg., viii, 22, l'écrivain sacré parle comme si l'état de choses qui existait avant la ruine du royaume de Juda demeurait encore en vigueur. — Ajoutons d'ailleurs qu'il ne s'agit, dans cette thèse, que d'une possibilité et d'une vraisemblance, nullement d'une certitude.

V. DOCUMENTS QUI ONT SERVI A COMPOSER LES DEUX DERNIERS LIVRES DES ROIS. — 1° *Les trois sources principales.* — L'auteur a eu á sa disposition plusieurs documents, qu'il mentionne très souvent lui-même, et auxquels il renvoie ceux des lecteurs qui désireraient avoir des renseignements plus complets que les siens. Pour le régne de Salomon, il cite « le livre des actes » de ce prince (Vulgate, *liber verborum dierum Salomonis*). III Reg., xi, 41. Pour l'histoire synchronique des rois de Juda et d'Israël, il cite assez régulièrement deux autres sources, á la fin de chaque règne : d'un côté la « chronique des rois de Juda » (Vulgate, *liber sermonum dierum Juda*); de l'autre, la « chronique des rois d'Israël » (Vulgate, *liber verborum dierum regum Israel*). Celle-là est citée quinze fois : III Reg., xiv, 29, pour Roboam ; xv, 7, pour Abias; xv, 23, pour Asa; xxii, 45, pour Josaphat, IV Reg., viii, 23, pour Joram; xii, 19, pour Joas; xiv, 18, pour Amasias; xv, 6, pour Azarias; xv, 36, pour Joatham ; xvi, 19, pour Achaz ; xx, 20, pour Ézéchias; xxi, 17, pour Manassé; xxi, 25, pour Amon ; xxiii, 28, pour Josias; xxiv, 5, pour Joakim. Elle est omise pour Ochozias, Athalie et les deux derniers rois de Juda, Jéchonias et Sédécias. La « chronique des rois d'Israël » est mentionnée dix-sept fois : III Reg., xiv, 19, pour Jéroboam Ier; xv, 31, pour Nadab; xvi, 5, pour Baasa; xvi, 14, pour Éla; xvi, 20, pour Zambri; xvi, 27, pour Amri ; xxii, 39, pour Achab; IV Reg., i, 18, pour Ochozias; x, 34, pour Jéhu; xiii, 8, pour Joachaz; xiii, 12, pour Joas; xiv, 38, pour Jéroboam II; xv, 11, pour Zacharie; xv, 15, pour Sellum; xv, 21, pour Manahen; xv, 26, pour Phacéia; xv, 31, pour Phacée. Elle n'est omise que pour Joram et Osée, le dernier roi. Ces rares omissions n'ont sans doute pas d'autres causes, de part et d'autre, que la difficulté d'insérer la formule habituelle, vu l'arrangement des matériaux. — Au passage III Reg., viii, 53, les Septante font suivre la prière prononcée par Salomon aprés la dédicace du temple, de cette note qui manque dans l'hébreu : « Est-ce qu'elle (αὔτη, la prière) n'est pas écrite dans le livre τῆς ᾠδῆς? » Le traducteur a lu sans doute *haššîr*, « du cantique », tandis que son texte portait vraisemblablement *hay-yāšār*, « du juste »; par conséquent, dans le livre du Juste. Cf. Jos., x, 13; JUSTE (LIVRE DU), t. iii, col. 1873-1875. — Ce renvoi perpétuel á ses sources montre que l'auteur les a utilisées fidélement et consciencieusement, qu'il désirait un contrôle, bien loin de le redouter.

2° *Nature de ces documents.* — En comparant les deux derniers livres des Rois avec le second des Paralipoménes, nous pouvons nous former une idée assez exacte des sources qui ont servi de base aux *Melâkim*. Pour d'assez nombreux passages il existe, entre les deux écrits, une ressemblance frappante, qui va parfois jusqu'á la coïncidence verbale. Nous nous bornerons à signaler ici les principaux :

Cf. III Reg., iii, 5-15, et	II Par., i, 7-13.
(v 2-ix, 27)	(ii, 1-viii, 2).
x, 1-29	ix, 1-28.
xi, 41-43	29-31.
xii, 1-19	x, 1-19.
21-24	xi, 1-4.
xiv, 25-31	xii, 9-16.
xv, 16-22	xvi, 1-6.
xxii, 2-35	xviii, 1-34.
41-50	xx, 31-37.
IV Reg., viii, 17-23	xxi, 5-10.
25-29	xxii, 1-6.
xi, 1-xii, 14	xxii, 10-xxiv, 14.
xiv, 12-14	xxv, 1-5, 17-24.
17-22	xxv, 25-xxvi, 2.
xv, 32-38	xxvii, 1-9.
xvi, 1-4	xxviii, 1-4.
xxi, 1-9	xxxiii, 1-9.
17-24	18-25.
xxii, 1-xxiii, 4	xxxiv, 1-33.

De cette ressemblance, on conclut communément et á bon droit que les deux écrivains sacrés ont puisé á des sources identiques. Or, l'auteur des Paralipomènes est un peu plus explicite que celui des *Melâkim* sur la nature de ses propres documents, et, grâce à lui, il nous est possible de nous faire une idée assez précise des matériaux qui ont également servi à composer le troisième et le quatrième livres des Rois. D'aprés II Par., ix, 29, le récit des événements du règne de Salomon a été emprunté aux « paroles du prophéte Nathan », au « livre d'Ahia le Silonite » et à la « vision du Voyant Addo ». D'un autre côté, les passages II Par., xii, 15; xiii, 22; xx, 34; xxvi, 22; xxxii, 32; xxxiii, 18-19, nous avertissent que les annales des rois de Juda furent rédigées d'après les « livres du prophéte Séméias et du Voyant Addo », les « paroles de Jéhu fils d'Hanaël », la « vision d'Isaïe fils d'Amos », et les « discours d'Hozaï ». L'auteur des Paralipoménes cite souvent aussi le « livre des rois de Juda et d'Israël ». Lorsqu'il mentionne les écrits de Nathan, d'Ahias, d'Addo, etc., il lui arrive d'ajouter qu'ils sont contenus dans ce livre. Cf. II Par., xx, 30; xxxii, 32, etc. Il suit de là que les prophétes en question avaient écrit l'histoire de leur temps, que leurs compositions avaient été reunies, avant l'exil, dans un grand ouvrage, que l'on désignait tantôt par le titre de Livre des rois de Juda ou d'Israël, tantòt sous le nom du prophète qui en avait écrit telle partie déterminée. On explique par lá pourquoi les faits relatifs á Salomon sont donnés, III Reg., xi, 41, comme extraits des « fastes » de ce prince, tandis que, II Par., ix, 29, il est dit qu'ils sont tirés des « Paroles des prophétes ». Il est probable, d'aprés le langage de l'auteur des deux derniers livres des Rois, que les annales des royaumes d'Israël et de Juda ne formaient pas un seul et même ouvrage, mais deux œuvres distinctes. En plusieurs endroits de nos deux écrits, par exemple III Reg., iv,

3; VIII, 16; XX, 24; IV Reg., XVIII, 18, 37 et II Par., XXXIV, 8, il est dit que David, Salomon et Ézéchias avaient parmi leurs ministres principaux un *mazkîr*, à la lettre, « celui qui aide la mémoire » (Septante, ὁ ὑπομιμνήσκων, ὁ ὑπομνηματογράφος, etc., Vulgate, *a commentariis*), dont le rôle aurait consisté, croit-on, à noter officiellement les faits de chaque règne. Il est vraisemblable que les autres rois de Juda et ceux d'Israël avaient un fonctionnaire analogue. Quelques interprètes n'ont pas manqué de supposer que les deux derniers livres des Rois et le second des Paralipomènes ont eu ce genre de documents pour base; mais nous venons de voir que leur opinion est réfutée par l'auteur lui-même des Paralipomènes. Cet auteur et celui des *Melâkîm* n'ont pas eu pour documents principaux les annales assez problématiques du *mazkîr* officiel de chaque règne, mais les écrits historiques des prophètes. Voir Benzinger, *Die Bücher der Könige*, p. XII-XIII. Il suit encore de là que quelques néo-critiques se lancent dans une discussion assez oiseuse — les uns répondant affirmativement, les autres négativement — lorsqu'ils se demandent si l'auteur de III et IV Reg., a puisé d'une manière immédiate aux sources auxquelles il renvoie, ou s'il n'a eu à sa disposition qu'un ouvrage historique fondé sur elles. L'auteur a eu directement entre les mains les documents cités par lui.

3° *Leur valeur.* — Ces divers documents étaient tous contemporains des faits racontés, ce qui leur donne une grande autorité. A un autre point de vue encore, ils présentent la plus haute garantie de fidélité historique, puisqu'ils furent composés par des personnages saints et sacrés. Les rationalistes eux-mêmes sont obligés de reconnaître à ces sources une véritable valeur et une antiquité réelle, du moins en bien des cas. Voir Kautzsch, *Abriss des alttestam. Schrifttums*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 63.

4° *Emploi qu'en a fait le narrateur.* — Souvent, il a dû insérer textuellement dans son récit les passages qui lui convenaient. On le voit en comparant IV Reg., XVIII, 13-XX, 19, et Is., XXXVI-XXXIX, passages identiques dans lesquels une source commune a été utilisée d'une façon littérale. Ce fait explique aussi quelques réflexions qui semblent, à première vue, un anachronisme de la part d'un écrivain qui raconte la ruine de Jérusalem et du temple. Cf. III Reg., VIII, 8; IX, 21; XII, 19; IV Reg., XIV, 7. D'autres fois, l'auteur abrège ou complète d'après d'autres documents. Cf. III Reg., XV, 1-8 et II Par., XIII, 1-23, etc. Mais l'ensemble dénote partout un travail très réel de composition, accompli par un seul et même écrivain, qui avait son plan tracé d'avance, et qui a tiré de ses sources le meilleur profit, tout en demeurant personnel et indépendant.

VI. LES NÉO-CRITIQUES ET LES DEUX DERNIERS LIVRES DES ROIS. — 1° *Exposé de leurs théories.* — *a*) A l'encontre de ce qui vient d'être dit, les critiques rationalistes se refusent à voir dans ces deux livres un travail unique, provenant d'un seul et même historien; ils les regardent comme une œuvre de compilation, préparée peu à peu par une série plus ou moins considérable de rédacteurs. Nous avons déjà exposé plus haut le principe qui, d'après leur assertion toute gratuite, sert de base à leur opinion, pour cet écrit comme pour ceux des Juges et de Samuel. Ils le répètent ici avec plus de force que jamais, et prétendent découvrir à tout instant dans les *Melâkîm* les « influences deutéronomiques » qui démontreraient, suivant eux, l'existence de rédactions multiples et de remaniements réitérés. Voir Driver, *Introduction*, p. 189; Kautzsch, *Abriss*, p. 61-66; Benzinger, *Die Bücher der Könige*, p. XIII; Kittel, *Die Bücher der Könige*, p. VII, etc. Comme pour les deux premiers livres, leur langage est aussi injuste que sévère : « Un examen superficiel des livres des Rois (III et IV Reg.) suffit pour démontrer clairement le fait qu'ils sont une compilation, et non pas une composition originale. » *The Jewish Encyclopedia*, t. VII, New-York, 1904, p. 506. « Nous ne pouvons pas parler de l'auteur des (livres des) Rois,... mais seulement d'un ou de plusieurs éditeurs successifs, dont le travail principal a consisté à arranger sous une forme continue des extraits de livres plus anciens. » W. R. Smith, dans l'*Encyclopædia Britannica*, 9e édit., t. XIV, Édimbourg, 1882, p. 83. Le même auteur, *ibid.*, p. 86, parle du « caractère purement mécanique de la rédaction par laquelle ont été groupés des documents de différentes sortes; » il affirme que « les historiens du (royaume du) nord et du (royaume du) sud ont été simplement rattachés les uns aux autres dans une sorte de mosaïque. »

b) Prenant l'existence de ces prétendues « influences deutéronomiques » pour point de départ de leurs investigations, les néo-critiques signalent à chaque page de l'écrit les divers rédacteurs ou compilateurs qui ont successivement concouru à produire nos deux livres sous leur forme actuelle, et ils assignent à chacun d'eux sa part déterminée, ne se composât-elle que de quelques mots épars çà et là. C'est ce que font en particulier, à la suite du Dr Wellhausen, MM. Kuenen, Cornill, Kautzsch, Winckler, Benzinger, Kittel, Stade et Schwally, dans les ouvrages désignés ci après (col. 1162). Rien de plus significatif, sous ce rapport, que la manière dont M. Kittel d'une part, MM. Stade et Schwally de l'autre, ont essayé de placer directement sous les yeux de leurs lecteurs, celui-là au moyen de types différents, ceux-ci par l'emploi des couleurs (dans la Bible hébraïque dite « polychrome ») le résultat de leurs découvertes. M. Kittel admet neuf couches distinctes de documents, amalgamés par le compilateur. MM. Stade et Schwally ont recours à dix couleurs variées, pour marquer autant d'espèces de documents, de remaniements, d'insertions, etc. Le blanc représente la base originale de l'écrit, savoir, « l'épitomé prophétique des rois d'Israël et de Juda, composé aux derniers jours du royaume de Juda, sous Joachin ou Sédécias, par un pieux auteur qui était imbu de l'esprit du Deutéronome » (par exemple, III Reg., VIII, 11-13; IX, 12-13, 20, 26-27; X, 28-29; XV, 2-3, etc.). Le rouge foncé marque « des extraits de documents historiques plus anciens » (entre autres, III Reg., I, 1-53, à part le verset 37; II, 13-25, 28-33, etc.); le rouge clair, « des extraits de sources plus récentes » (par exemple, III Reg., III, 16-28; V, 15-16, 20-27, etc.). Le vert tendre désigne, d'une part, « toutes les portions d'un caractère deutéronomique » qui n'appartiennent point à l'abréviateur lui-même; d'autre part, « la continuation de l'épitomé par un deutéronomiste postérieur à l'exil, » et aussi « des additions subséquentes, ayant pour but d'établir une connexion entre les légendes des prophètes et les parties deutéronomiques du livre » (III Reg., VIII, 14-25, 26-32, 35-66; XI, 2-3, 29-31, 33-38 etc.). A l'orange clair correspondent « des additions non deutéronomiques d'origine inconnue » (III Reg., X, 1-11, 13-27; XVI, 12; XVIII, 32-33; XXI, 21-23, etc.); à l'orange foncé, « les additions qui semblent avoir été empruntées à d'autres ouvrages historiques, et qui, tout d'abord, étaient peut-être placées en marge » (par exemple, III Reg., XIV, 1-19; V, 7-8, 29-30; VII, 41-44, etc.); au violet foncé, « les textes qui ont pour but d'établir l'harmonie entre divers passages du livre » (III Reg., IX, 18-23, 25; X, 12, 27; XI, 32, etc.); au bleu clair, « des extraits des légendes des prophètes » qui, sous leur forme présente, sont toutes postérieures à l'exil, bien que le fond de ce qui concerne Élie et Élisée remonte peut-être à une époque antérieure à la captivité. III Reg., XII, 21-24; XIII, 1-33, etc. Le bleu foncé et le violet clair servent à marquer, dans ce qu'on nomme les légendes d'Isaïe,

« des insertions provenant de narrations parallèles » (par exemple, IV Reg., XIX, 10-20, 32, 34; XX, 1-6, 12-19, etc.). On admirerait une telle perspicacité, si elle n'inspirait dès l'abord une vive défiance. Qui ne voit, en effet, combien elle fait redouter l'arbitraire, surtout lorsqu'on la sait animée d'un esprit préconçu?

c) Dans les deux derniers livres des Rois, comme dans les deux premiers, M. Cornill reconnaît la main du jéhoviste et celle de l'élohiste, actives en divers sens. C'est le jéhoviste qui raconte la fin du règne de David. III Reg., I-II. D'ailleurs, les néo-critiques sont à peu près d'accord pour rattacher ces deux chapitres au second livre de Samuel, dont, suivant eux, ils auraient fait primitivement partie. Dans III Reg., III-XI, passage où est exposée la vie de Salomon, M. Cornill aperçoit trois couches distinctes : 1° une série de récits ou de notes qui ont pour but manifeste d'exalter le roi, entre autres, IV, 2-19; V, 7-8, 16, 20, 21-25, 27-28, 31-32; VI, 37-38, etc.; 2° des enjolivements encore plus légendaires, pour mettre en relief sa sagesse et ses richesses, par exemple, V, 2, 3, 6, 9-15, etc.; 3° « une couche deutéronomique, qui tantôt demeure indépendante, tantôt se borne à remanier, » par exemple, III, 1-15; V, 17-19; VIII, 15-53, etc. Dans la suite du récit, à partir de III Reg., XII, M. Cornill consent à trouver une œuvre généralement pleine d'unité, « de telle sorte que, pour le livre des Rois plus que pour aucun autre livre historique (de la Bible), il est permis de parler d'un auteur. » L'élohiste a eu sa grande part dans la composition des chap. XII, XIV, XV et XVI; mais le jéhoviste a fourni les passages XIV, 25-28; XV, 16-20; XVI, 34. Le chap. XIII est une légende de prophètes « d'un genre tout à fait grotesque; » c'est un produit très récent. La partie fondamentale du livre des *Melâkim* se trouve dans le groupe III Reg., XVII-IV Reg., X. « Elle contient les morceaux les meilleurs et les plus satisfaisants des récits historiques de l'Ancien Testament; » mais il faut en séparer IV Reg., I, 2^b-12, où nous n'avons qu'une légende sans portée. M. Cornill est en outre partisan, comme la plupart des néo-critiques contemporains, de deux rédactions « deutéronomiques », dont l'une date environ de l'an 600 avant J.-C., tandis que l'autre est un peu plus récente (la moitié ou la fin de l'exil); mais il croit que, jusqu'au IIIe siècle avant notre ère, on a opéré des remaniements dans les deux livres. Bien entendu, nos critiques savent distinguer ce qui appartient à chacun des deux rédacteurs, et ce qui est simple remaniement; ainsi, « il faut attribuer le synchronisme (des rois) au second rédacteur; les dates des règnes ont été insérées par le premier. » Benzinger, *Die Bücher der Könige*, p. XVIII.

2° *Fausseté de ces théories.* — *a*) L'auteur des deux derniers livres des Rois affirme lui-même, nous l'avons vu, qu'il s'est servi de plusieurs documents contemporains des événements qu'il raconte, et il est certain qu'il a dû leur faire en certains endroits des emprunts considérables. Mais, entre son mode de composition et celui que lui attribuent les critiques rationalistes, il y a une énorme différence. Ce n'est point « d'une manière mécanique », et pour ainsi dire fortuite, qu'il a groupé ses matériaux; il les coordonne et les dispose toujours d'une façon suivie, régulière, conforme au plan qu'il s'était tracé d'avance. Il a ainsi produit, non pas une « mosaïque », mais une œuvre qui ne manque pas d'unité. Cette unité se manifeste soit par la marche du récit, toujours uniforme et semblable à elle-même, et, en particulier, par le cadre extérieur dans lequel ont été insérés les faits de chaque règne; soit par le but et le point de vue spécial de l'auteur, qui sont identiques depuis le commencement jusqu'à la fin; soit par le style, car les locutions propres à l'historien sacré reviennent aussi partout. — *b*) Ce que nous avons dit plus haut de l'arbitraire, des preuves purement subjectives, des contradictions perpétuelles des néo-critiques à propos des livres de Samuel, on peut le dire également de leurs théories relatives aux *Melâkim*. Leur genre de critique littéraire est aisé, et qui ne se chargerait de l'appliquer avec aussi peu de sérieux et de solidité, aux œuvres de Racine et de Bossuet, ou même à des ouvrages beaucoup plus récents?

3° *Réfutation de quelques objections particulières.* — *a*) Évidemment, le rationalisme contemporain ne pouvait manquer de signaler, à l'appui de ses négations, la part très notable qui a été faite à l'élément surnaturel dans nos deux livres, surtout dans l'histoire d'Élie et d'Élisée. « Un trait caractéristique des livres des Rois, ce sont les histoires des prophètes, les nombreuses légendes relatives aux représentants de la théocratie, dont la plupart ont été mêlés aux événements... Il n'y a presque pas de chapitre où ils n'occupent le premier rang. Quand l'occasion se présente de les introduire, de les faire parler et agir, la narration s'arrête aux détails, devient pittoresque, anecdotique, prolixe même, de sommaire et décolorée qu'elle est ailleurs. » *Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. XI, p. 258-259. — Nous n'avons pas à redire ici que la présence de l'élément surnaturel, des miracles, des prophéties, ne démontre absolument rien au sujet de l'époque où a été composé tel ou tel récit, et il a été remarqué plus haut qu'il entrait précisément dans le plan de l'auteur d'insister sur tout ce qui, dans l'histoire des rois d'Israël, offrait un caractère théocratiqu plus palpable.

b) On prétend que l'intérêt pour la loi de Moïse, si vivant dans les deux derniers livres des Rois, « n'existait pas dans l'ancien Israël, » et qu'il est « tout à fait étranger aux mémoires plus anciens qui ont été incorporés dans ces livres, » de sorte que, partout où il fait son apparition, on peut être sûr qu'il s'est glissé tardivement une main « deutéronomique ». — Mais c'est là une assertion toute gratuite, dont il est impossible de démontrer la vérité, car elle repose sur une base entièrement fausse, la fabrication du Deutéronome à l'époque du roi Josias. Quant à l'intérêt, d'ailleurs très réel, que l'auteur des *Melâkim* manifeste pour la loi mosaïque, nous avons montré qu'il fait également partie de son but et de son plan.

c) Comme pour les livres de Samuel, on objecte contre l'unité de rédaction, mais plus timidement, les « doublets » ou répétitions, et même les contradictions proprement dites qu'on rencontrerait parfois dans l'histoire des rois de Juda et d'Israël. — Il existe, en effet, quelques répétitions. Cf. IV Reg., VIII, 28, et IX, 14, 16; XIII, 12-13, et XIV, 15-16. Elles s'expliquent par les habitudes et par la manière de parler des Orientaux; elles ne nuisent pas à l'unité de composition, et ne supposent point des rédacteurs venus l'un après l'autre. Comme exemples de contradictions, on allègue, d'une part, III Reg., IX, 22, et XI, 28; de l'autre, III Reg., XXI, 19, et XXII, 38. Dans les deux premiers passages, après avoir dit que Salomon « ne voulait pas qu'un des fils d'Israël fût esclave, » l'écrivain sacré parle d'un chef chargé de diriger « les travaux des esclaves. » Mais, si l'on se reporte à l'hébreu, on voit que par « travaux des esclaves » il faut simplement entendre des corvées pénibles, et point une servitude proprement dite. En comparant les deux autres textes, on constate que c'est à Samarie que les chiens léchèrent le sang d'Achab, et non dans la vigne de Naboth, comme Élie l'avait prédit. Toutefois, le récit ajoute en termes formels, III Reg., XXI, 27-29, que le Seigneur consentit à adoucir la sentence d'Achab, à cause de son repentir, et que la menace divine fut exécutée à la lettre dans la personne de Joram, fils d'Achab, conformément à la modification qu'elle avait subie. Cf. IV Reg., IX, 24-26. — Pour ces difficultés de divers genres, voir F. Keil, *Lehr-*

buch der Einleitung in die kanon. und apokryph. Schriften des Alten Testam., 2e édit., Francfort-sur-le-Main, 1859, p. 183-187; P. Clair, *Les livres des Rois*, in-8o, Paris, 1879, p. 126-187; R. Cornely, *Introductio specialis in historicos Veteris Testam. libros*, in-8o, Paris, 1887, p. 288-293.

VII. LA VÉRACITÉ ET L'AUTORITÉ DIVINE DES DEUX DERNIERS LIVRES DES ROIS. — 1o *Le caractère véridique et historique* de cet écrit a été attaqué sur divers points, nous l'avons vu, par les rationalistes contemporains. Ceux-ci sont néanmoins contraints de reconnaître, malgré leurs préjugés multiples, que, « dans leur ensemble, les récits sont assurément très dignes de foi. » *Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. XI, p. 258. Voir les aveux analogues du Dr Cornill, col. 1155. Nous disons que la véracité de la narration est partout la même, et il est facile d'en donner des preuves intrinsèques et extrinsèques.

A) Preuves intrinsèques. Partout, dans nos deux livres, l'histoire est racontée de la manière la plus sérieuse, la plus objective. Nulle part on n'aperçoit les traces de la plus légère flatterie à l'égard des rois ou des autres grands personnages dont la vie est racontée : les bons rois reçoivent de légitimes éloges, mais leurs faiblesses et leurs fautes sont relevées, blâmées sévèrement; quant aux mauvais princes, ils sont flétris avec une juste indignation. On n'aperçoit aucune de ces exagérations, de ces louanges dithyrambiques, dont les inscriptions égyptiennes et assyriennes fournissent tant d'exemples. En outre, tout, dans les narrations, est conforme à ce que nous connaissons par ailleurs de la vie orientale et des mœurs des potentats dans ces régions. C'est donc bien à tort que les néo-critiques supposent, en certains endroits, des « tendances » et de « l'idéalisation », c'est-à-dire des faussetés historiques. Par la manière dont l'auteur mentionne à tout instant ses sources, il prouve qu'il ne redoutait point le contrôle de l'histoire. Cf. F. Kaulen, *Einleitung in die Bücher A. und N. Testam.*, 3e édit., p. 198-199.

B) Les preuves extrinsèques sont encore plus frappantes. Elles nous sont d'abord livrées — *a*) par la Bible elle-même, où d'autres récits, entièrement indépendants des deux derniers livres des Rois, permettent de faire le contrôle dont il vient d'être question. Il a été dit ci-dessus que le second livre des Paralipomènes couvre la même période que ceux des *Melâkim*; or, celui qui l'a composé conserve son entière liberté, tout en utilisant les mêmes sources : les deux récits concordent admirablement. Les allusions historiques qui apparaissent fréquemment dans les livres prophétiques d'Osée, d'Amos, d'Isaïe, de Michée, de Jérémie, de Sophonie, etc., nous procurent un argument identique. « Depuis Ozias, il s'est à peine passé un fait dans Juda ou dans Israël, sans qu'un prophète ou l'autre y ait fait allusion; et partout il règne un accord complet avec les données des livres des Rois. » Kaulen, *loc. cit.*, p. 199. Voir aussi Eccli., XLVII, 14-XLIX, 9. — *b*) Les littératures étrangères et les monuments que nous ont légués les contrées bibliques nous documentent d'une façon remarquable sur le point traité. Nous avons 1o les fragments des anciens historiens, Bérose, Manéthon, Ménandre, etc. Josèphe, *Contra Apion.*, I, 13-34, et *Ant. jud.*, VIII, V, 3, et XIII, 2, en appelait déjà à leur témoignage pour défendre la véracité des livres historiques de son peuple. Cf. Eusèbe, *Præp. evang.*, X, 1-42, t. XXI, col. 680-1764; Rawlinson, *Bampton Lectures*, 2e édit., 1860, p. 89-92. Nous possédons aussi les inscriptions égyptiennes, spécialement celles de Schéschonq Ier, le Sésac de la Bible, III Reg., XI, 40, et XIV, 25, gravées sur les murs du temple de Karnak, qui confirme ce que raconte le IIIe livre des Rois de la campagne de ce prince en Palestine. Voir SÉSAC. Cf. Blau, *Sisaqs Zug gegen Juda*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1861, p. 293-250; *The expedition of Pharao Shishak against Palestine*, dans les *Actes du VIIIe congrès international des Orientalistes*, IVe partie, in-8o, Leyde, 1892, p. 193-199; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 407-427. — *c*) La célèbre inscription de Mésa, roi de Moab, complète ce que nous dit la Bible au sujet de ce monarque. Cf. IV Reg., III, 4-27; C. D. Ginsburg, *The Moabite stone*, in-4o, Londres, 1871; V. Testa, *L'iscrizione di Mesa illustrata e commentata*, in-8o, Turin, 1875; H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum Alt. Testam.*, in-8o, 1892, p. 100-105; F. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 464-474. — *d*) Ce sont les monuments assyriens et les inscriptions cunéiformes qui fournissent les renseignements les plus complets et les plus intéressants. « Après avoir été ensevelis, pendant de longs siècles, sous les ruines et les décombres amoncelés sur les bords du Tigre, ces pages monumentales, gravées sur la pierre ou écrites sur l'argile, ont enfin reparu à la lumière du jour..., et les savants contemporains y ont lu, avec un étonnement mêlé d'admiration, non seulement les noms des fiers monarques de Ninive, mais aussi des noms qu'on ne s'attendait point à trouver en dehors de la Sainte Écriture, ceux de six rois d'Israël : Amri, Achab, Jéhu, Manahem, Phacée, Osée, et de quatre rois de Juda : Azarias ou Ozias, Achaz, Ézéchias et Manassé, sans parler des noms géographiques. C'est ainsi que les ennemis mêmes du peuple de Dieu sont venus confirmer l'authenticité et la véracité des annales sacrées. » F. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 430. Voir sur ce sujet E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, in-8o, Giessen, 1872, p. 87-233; 3e édit. en 1905; F. Kaulen, *Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen*, in-8o, Fribourg-en-Brisgau, 3e édit., 1885, p. 203-225; Sayce, *Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen*, Leipzig, 1886; et surtout F. Vigouroux, *op. cit.*, t. III, 253-642, t. IV, p. 1-154.

2. *L'autorité divine de III et IV Reg.* — Ces deux livres, qui ont toujours fait partie du canon biblique chez les Juifs et chez les chrétiens, sont par là-même inspirés et divins. Jésus-Christ et ses Apôtres leur ont emprunté des citations et allusions relativement nombreuses, montrant ainsi la haute estime qu'ils avaient pour eux, et l'autorité supérieure qu'ils leur reconnaissaient. Notre-Seigneur mentionne la richesse des vêtements de Salomon, Matth., VI, 29, cf. III Reg., X, 25; la visite de la reine de Saba, Matth., XII, 42, cf. III Reg., X, 1-10; la sécheresse au temps d'Élie, la manière dont le prophète secourut la veuve de Sarepta et la guérison du Syrien Naaman par Élisée, Luc., IV, 25-27, cf. III Reg., XVII, 1-16, et IV Reg., V, 1-19. Saint Étienne rappelle dans son discours, Act., VII, 46-48, le désir exprimé par David de construire un temple à Jéhovah et la réalisation de ce souhait par Salomon. Cf. III Reg., VI, 1-38. Dans l'Épître aux Romains, XI, 24, saint Paul cite III Reg., XIX, 10, comme parole de l'Écriture; dans l'Épître aux Hébreux, XI, 35, il fait allusion aux résurrections opérées par Élie et Élisée. Cf. III Reg., XVII, 17-24; IV Reg., IV, 18-38. Saint Jacques, V, 17-18, signale l'exemple d'Élie comme une preuve de l'efficacité de la prière. Cf. III Reg., XVII, 1. L'Apocalypse, II, 10, nomme deux fois l'infâme Jézabel.

VIII. CHRONOLOGIE DES DEUX DERNIERS LIVRES DES ROIS. — 1o *Fréquente mention des dates.* — Ainsi qu'il a été dit plus haut, l'auteur note très soigneusement les données chronologiques. Il fait passer sous nos yeux non seulement la durée des divers règnes, mais aussi le synchronisme des rois d'Israël et de Juda, et les dates des principaux événements. Cf. III Reg., II, 11; VI, I, 37, 38; VII, 1; VIII, 2, 65; IX, 10; XI, 42; XIV, 20, 25; XV, 1, 9, 25, 33; XVI, 8, 10, 15, 23, 29;

XVIII, 1; XXII, I, 41, 52; IV Reg., I, 17; III, 1; VIII, 16, 25; IX, 29; X, 36; XI, 3-4; XII, I, 6; XIII, 1, 10; XIV, 1-2, 17, 23; XV, 1, 8, 13, 17, 23, 27, 30, 32; XVI, 1; XVII, 1, 5; XVIII, 1, 9, 13; XXI, 1, 19; XXII, 1, 3; XXIII, 23, 31, 36; XXIV, 1, 8, 12, 18; XXV, 1, 3, 8, 25, 27.

2° *Difficultés provenant de cette chronologie.* — Saint Jérôme les signalait déjà : *Relege omnes et Veteris et Novi Testamenti libros, et tantam annorum reperies dissonantiam, et numerum inter Judam et Israel, id est, inter regnum utrumque, confusum. Epist. LII,* 5, t. XXII, col. 675-676. Non seulement les chiffres bibliques ne sont pas d'accord les uns avec les autres; mais la chronologie assyrienne, dont on a découvert la clef, accroît encore l'embarras des commentateurs, car elle ne cadre pas non plus avec les dates de détail indiquées par les livres des Rois. De nos jours on a beaucoup écrit sur cette question, sans pouvoir la résoudre d'une manière entièrement satisfaisante. Voir, en sens divers, J. Wellhausen, *Die Zeitrechnung des Buches der Könige seit der Teilung des Reiches,* dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie,* 1875, p. 617-640; Krey, *Zur Zeitrechnung der Bücher der Könige,* dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* 1877, p. 404-408; W. R. Smith, *The Chronology of the Books of Kings,* dans le *Journal of Philology,* 1882, p. 209-220; id., *The Prophets of Israel,* nouvelle édition, in-12, 1895, p. 145-151, 403-406, 415-421; A. Kamphausen, *Die Chronologie der hebräischen Könige,* in-8°, Bonn, 1883; Rühl, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda,* dans la *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft,* 1895, p. 44-76, 171; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e éd., t. II, p. 95-97; id., *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., t. IV, p. 499-507. Voir aussi CHRONOLOGIE BIBLIQUE, t. II, col. 730-732, où l'on mentionne les principales difficultés et leur solution possible. Rien n'autorise à prétendre que les inexactitudes de chiffres qui se rencontrent dans nos deux livres soient le fait de l'auteur; elles sont toutes attribuables aux copistes, qui se trompent facilement en transcrivant des nombres. Nous en avons un exemple frappant à propos du roi Ochozias de Juda, qui, lorsqu'il monta sur le trône, avait 42 ans d'après II Par., XXII, 2, seulement 22 d'après IV Reg., VIII, 26. Il est évident qu'il y a une erreur d'un côté ou de l'autre. Mais, ni cette faute, ni les autres du même genre ne sauraient nuire à l'autorité d'un livre sérieux : les conclusions qu'en ont tirées les critiques rationalistes demeurent donc sans valeur.

IX. LE STYLE. — 1° Il est moins pur que celui des livres de Samuel et il présente d'assez nombreux exemples de néologismes et d'aramaïsmes. Néanmoins, des parties considérables des *Melâkîm* sont écrites en excellent hébreu des meilleurs jours. Le genre de diction est le même partout et manifeste l'unité d'auteur. Certaines particularités dialectales s'expliquent par les sources spéciales qui servirent à composer les passages où elles sont employées. Il suffira d'en citer quelques-uns : la forme féminine en י : אַתִּי pour אַתְּ, « toi », IV Reg., IV, 16, 23; VIII, 1, etc.; לֵכִי pour לָךְ, « à toi », IV Reg., IV, 2; *'ôṭô* pour *'iṭṭô,* « avec lui », IV Reg., I, 15; III, 11, 12, etc.; *'ôṭâm* pour *'iṭṭâm,* « avec eux », IV Reg., VI, 16; *nîr* pour *nêr,* « lampe », III Reg., XI, 36, etc. Voir F. Keil, *Lehrbuch der ...Einleitung,* 2e édit., p. 183-184. Pour les noms d'Élie et d'Ochozias de Juda, l'écrivain sacré emploie tantôt la forme complète, *'Eliyâhû, 'Aḥazyâhû,* tantôt la forme abrégée, *'Eliyâh, 'Aḥazyâh;* elles alternent parfois à quelques lignes seulement d'intervalle. Pour Élie, cf. III Reg., XVII, 1, 3; XVIII, 1, 2, etc.; IV Reg., I, 3, 4, 10, 12, etc.; pour Ochozias, III Reg., XXII, 40, 50, 52; IV Reg., I, 18; X, 24, etc.

2° On a noté aussi un certain nombre d'expressions que l'auteur des deux derniers livres des Rois emploie volontiers, quoique la plupart d'entre elles ne lui soient pas exclusivement propres; celles-ci en particulier : Marcher dans la voie du Seigneur, III Reg., II, 3; III, 14; VIII, 5; XI, 23, 28; garder ses lois, ses ordonnances, ses jugements, ses préceptes, III Reg., II, 3; III, 14; VI, 12; VIII, 58; IX, 4, 5; IV Reg., XVII, 13, 19; XXIII, 3, etc.; « témoignages », dans le sens de commandements divins, III Reg., II, 3; IV Reg., XVII, 15; XXIII, 3, etc.; afin que tu réussisses, III Reg., II, 3, etc.; accomplir la parole, III Reg., II, 4; VI, 12; VIII, 21; XII, 15; marcher devant moi (avec vérité, etc.), III Reg., II, 4; III, 6; VIII, 23, 25, etc.; tu ne manqueras jamais de..., III Reg., II, 4; VIII, 25; IX, 5; de tout ton (son) cœur et de toute ton (son) âme, III Reg., II, 4; VIII, 48; IV Reg., XXIII, 3, 25; bâtir une maison au nom du Seigneur, III Reg., III, 2; V, 3, 5; VIII, 17, etc.; comme c'est aujourd'hui, III Reg., III, 6; VIII, 24, 61; choisi parmi toutes les tribus d'Israël, III Reg., VIII, 16; XI, 32; XIV, 21; IV Reg., XXI, 7; afin que mon cœur soit ici, III Reg., VIII, 16, 29; IV Reg., XXIII, 27; parfait, dans le sens de dévoué entièrement, III Reg., VIII, 61; XI, 4; XV, 3, 14; IV Reg., XX, 3; exterminer du pays, III Reg., IX, 7; XIII, 34; XIV, 15; rejeter de devant la face, III Reg., IX, 7; IV Reg., XIII, 23; XVII, 20, etc.; les abominations (des faux dieux), III Reg., XI, 5, 7; IV Reg., XXIII, 13, 24; faire ce qui est mal aux yeux du Seigneur, III Reg., XI, 6, et plus de trente fois ailleurs; à cause de David ton père (ou, mon serviteur), III Reg., XI, 12; XIII, 32, 34; XV, 4; IV Reg., VIII, 19; XIX, 34; XX, 6; Jérusalem que j'ai choisie, III Reg., XI, 13, 32, 36; VIII, 44, 48; XIV, 21; IV Reg., XXI, 7; XXIII, 27; provoquer la colère du Seigneur, IV Reg., XIV, 9, 15, et très souvent ailleurs; Voici, je vais faire venir le malheur, III Reg., XIV, 10; XXI, 21; IV Reg., XXI, 12; XXII, 16, etc.; l'enchaîné et le libre, c'est-à-dire tout le monde, III Reg., XIV, 10; XXI, 21; IV Reg., IX, 8; XIV, 26; (Jéroboam) qui a fait pécher Israël, III Reg., XIV, 16; XV, 26, et très souvent encore; sur toute colline élevée et sous tout arbre vert, III Reg., XIV, 23; IV Reg., XVI, 4; XVII, 10; les abominations des nations (païennes), III Reg., XIV, 24; IV Reg., XVI, 3; XXI, 2; les nations que le Seigneur avait chassées de devant Israël, III Reg., XIV, 2, 4; XXI, 26; IV Reg., XVI, 13, etc.; ne pas se détourner de..., III Reg., XV, 5; XXII, 43; IV Reg., III, 3; X, 29, etc.; se vendre (pour faire le mal), III Reg., XXI, 20, 25; IV Reg., XVII, 7; le peuple offrait encore des sacrifices et des parfums sur les hauts lieux, III Reg., III, 2, 3; XXII, 43; IV Reg., XII, 4; XIV, 4; XV, 4, 35, etc.; mes (ses) serviteurs les prophètes, IV Reg., IX, 7; XVII, 13, 23; XXI, 10; XXIV, 2; l'armée des cieux (les astres, objet d'un culte), IV Reg., XVII, 16; XXI, 3, 5; en ce temps-là, III Reg., XIV, 1; IV Reg., XVI, 6; XVIII, 16; XX, 12; XXIV, 10; en ces jours, IV Reg., X, 32; XV, 37; XX, 1; la formule « attendu que », pour introduire des prophéties, III Reg., III, 11; VIII, 18; XI, 11; XIII, 24, etc. Voir Driver, *Introduction,* 5e édit., p. 178, 190-193; Hastings, *Dictionary of the Bible,* t. II, p. 859-861.

X. LE TEXTE HÉBREU ET LES ANCIENNES VERSIONS. — 1° *Le texte.* — Quoique loin d'être parfait sous sa forme présente, le texte hébreu des *Melâkîm* nous est parvenu en meilleur état que celui des livres de Samuel. On croit reconnaître qu'il a été corrigé en plusieurs endroits d'après la traduction des Septante. Entre autres traces manifestes de corruption, on cite : III Reg., I, 10, au lieu de *ṭibbâkâ,* lire *ṭiṭṭâqâh,* Septante des Hexaples, ἤχησεν, Vulgate, *insonuit;* III Reg., VII, 40, au lieu de *hakkîrôṭ,* lire *hassîrôṭ,* Septante, λέβητας, Vulgate, *lebetes;* III Reg., VIII, 57, au lieu de *be'éreṣ še'ârâv,* lire *be'aḥaṭ 'ârâv,* Septante, ἐν μιᾷ τῶν πόλεων αὐτοῦ; III Reg., XI, 15, au lieu de *biheyôṭ,* lire *behakkôṭ,*

Septante, ἐν τῷ ἐξολοθρεῦσαι; III Reg., XI, 25, au lieu de *'Arâm,* lire *'Édôm;* III Reg., XIII, 11, au lieu de « son fils vint et lui raconta », lire, d'après les Septante et la Vulgate, « ses fils vinrent et racontèrent »; III Reg., XIX, 23, au lieu de *vayyare'*, lire *vayyêrê'*, Septante, ἐφοβήθη, Vulgate, *timuit;* IV Reg., V, 26, au lieu de *hâlak,* « il alla », il faut lire, *'immeka,* « avec toi », d'après les Septante et la Vulgate, etc. Notons aussi quelques erreurs manifestes de chiffres : III Reg., V, 6, 40000 doit être corrigé en 4000, d'après II Par., IX, 25; IV Reg., XXV, 17, lire « cinq coudées », au lieu de « trois », d'après III Reg., VII, 15, et Jer., LII, 22, etc. Voir F. Böttcher, *Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum Alten Testament,* 2e partie, Leipzig, 1864, p. 1-120; R. Kittel, *Biblia hebraica,* t. I, Leipzig, 1905, p. 458-552.

2° *Les versions anciennes.* — *a) Septante.* — Pour les deux derniers livres des Rois, comme pour les deux premiers, la traduction des Septante se fait remarquer par des variantes nombreuses — additions, omissions, transpositions, autres modifications de divers genres — souvent considérables, d'autres fois plus légères. Elle représente certainement une recension de l'hébreu différente de celle qui a servi de base au texte massorétique. Exemples d'additions : la fontaine de Salomon dans le temple, III Reg., à la suite de II, 35, ou de III, 1; la chaussée du Liban, III Reg., III, 46; la mention du soleil dans la prière de Salomon, le jour de la dédicace du temple, III Reg., VIII, 53; un long passage sur Jéroboam, inséré III Reg., XII, entre les versets 24 et 25. Voir aussi III Reg., XV, 8; XVI, 22; XVIII, 1, etc. Exemples d'omissions : le passage III Reg., VI, 11, 14, est omis intégralement; de même III Reg., XV, 6; XVI, 8 et 15, etc. Les transpositions sont très nombreuses : III Reg., II, 36-46, passe après III, 1; III Reg., III, 1, et IX, 16-17, sont groupés ensemble et placés entre IV, 34, et V, 1; III Reg., VII, 1-12, vient après VII, 51; III Reg., VIII, 12-13, après 53; IX, 15, 22, après, X, 22; les chap. XX et XXI sont transposés, etc. Malgré ses imperfections, la traduction des Septante, nous l'avons constaté plus haut, peut servir assez souvent à corriger le texte hébreu actuel; mais il faut beaucoup de réserve et d'esprit critique pour faire ces corrections. Une autre particularité de la version des Septante consiste dans le nombre relativement extraordinaire des expressions hébraïques qui n'ont pas été traduites, mais simplement transcrites en grec. Entre autres, au IVe livre, ἀφφώ, II, 4, et X, 10; νωκήδ, III, 4; ἀριώθ, IV, 39; δεβραθά, V, 19; ἐλμωνί, VI, 8; μανακά, VIII, 8 et 9; γαρέμ, IX, 13, etc. On voit par là que le traducteur n'était pas à la hauteur de sa tâche, car plusieurs de ces expressions sont faciles à comprendre. Dans la recension de Lucien, au passage IV Reg., IV, 34, le verbe hébreu *igehâr* est d'abord traduit par συνέκαμψεν, puis reproduit en hébreu, ἰγαάρ, lequel mot a été ensuite corrompu en ἰγλάδ, etc. Le meilleur texte des Septante est celui du *Cod. Vaticanus,* comme pour les livres de Samuel. Voir Silberstein, *Über den Ursprung des im Cod. Alexandrinus und Vaticanus des dritten Königsbuches der Alexand. Übersetzung,* dans la *Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft,* 1893, p. 1-75; 1894, p. 1-30; pour la version d'Aquila, F. C. Burkitt, *Fragments of the Books of the Kings according to the translation of Aquila,* in-8°, Cambridge, 1897. — *b) Versions latines.* — La *Vetus Itala* présente beaucoup d'affinités avec la recension grecque de Lucien. La Vulgate, qui a été traduite fidèlement sur l'hébreu, montre que, depuis l'époque de saint Jérôme, le texte primitif n'a pas subi d'altérations bien sensibles. On voit, par certaines interprétations de détail, que, si les points-voyelles qu'on lit actuellement dans l'hébreu ne correspondent pas toujours à la leçon adoptée par les rabbins qui guidaient le saint docteur, les consonnes étaient à peu près les mêmes qu'aujourd'hui. — *c) Autres versions orientales.* — Le syriaque, le chaldéen, l'arabe n'offrent pas une grande utilité pour l'interprétation des *Melâkîm.* Les modifications qu'on y rencontre sont dues généralement aux allures trop libres des traducteurs. Pour le syriaque, voir Berlinger, *Die Peschitto zum ersten Buche der Könige,* in-8° Berlin, 1897.

XI. BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Pour la critique du texte et l'origine du livre :* *J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der histor. Bücher des Alten Test.,* in-8°, 2e édit., Berlin, 1889, p. 266-302; Id., *Prolegomena zur Geschichte Israels,* in-8°, 5e édit., Berlin, 1899, p. 275-298; *B. Stade, dans la *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft,* 1883, p. 129-177; 1885, p. 275-297; 1886, p. 156-189; *Preiss, *W. Vatkes Ansicht über die Bücher Samuelis und der Könige,* dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* 1885, p. 257-275; *A. Kuenen, *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds,* in-8°, 2e édit., 1re partie, Leyde, 1885, p. 392-443; *S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Test.,* in-8°, Édimbourg, 1891, 5e édit., 1894, p. 179-188; *H. Winckler, *Beiträge zur Quellenscheidung der Königsbücher,* dans les *Alttestam. Untersuchungen,* in-8°, t. I, Leipzig, 1893, p. 1-54; *R. Kittel, *Geschichte der Hebräer,* in-8°, 1892, p. 45-57, 177-195; *E. König, *Einleitung in das A. Test.,* in-8°, Bonn, 1893, p. 263-269; *C. H. Cornill, *Einleitung in das Alte Testam.,* in-8°, 2e édit., Fribourg-en-Brigau, 1892, p. 121-131; C. Holzhey, *Das Buch der Könige, Untersuchung seiner Bestandtheile und seiner litterar. und geschichtlichen Charakters,* in-8°, Munich, 1899; *B. Stade et F. Schwally, *The Books of Kings,* dans les *Sacred Books of the Old Test.,* édités par *Haupt, in-4°, 9e partie, Leipzig, 1904. — 2° *Commentaires.* — *A)* Catholiques : Théodoret, *Quæst. in lib. Reg.,* t. LXXX, col. 527-798; Clair, *Les livres des Rois,* 2 in-8°, Paris, 1884. — *B)* Hétérodoxes : O. Thenius, *Die Bücher der Könige,* in-8°, Leipzig, 1849, 2e édit., 1873; F. Keil, *Die Bücher der Könige,* in-8°, Leipzig, 1865, 2e édit., 1876; W. F. Bähr, *Die Bücher der Könige,* in-8°, Bielefeld, 1868; E. Reuss, *Histoire des Israélites,* Paris, 1877, p. 137-148; A. Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige,* in-8°, Nordlingue, 1887, p. 262-498; J. R. Lumby, *The first Book of the Kings,* in-12, Cambridge, 1886, et *The second Book of the Kings,* in-12, Cambridge, 1888; J. Benzinger, *Die Bücher der Könige erklärt,* in-8°, Tubingue, 1899; R. Kittel, *Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt,* in-8°, Gœttingue, 1900.

L. FILLION.

ROMA (hébreu : *Re'ûmâh,* « corail »; Septante : Ῥευμά), femme de second rang de Nachor, frère d'Abraham. Elle eut pour fils Tabée, Gaham, Tahas et Maacha. Gen., XXII, 24.

ROMAIN (grec : Ῥωμαῖος). 1° Le mot « Romains » dans l'Écriture désigne la puissance romaine. I Mach., VIII, 1, etc.; XII, 16; XIV, 24, 40; XV, 16; II Mach., IV, 11; VIII, 10, 36; XI, 34; Joa., XI, 48; Rom., XXV, 16; XXVIII, 17. (La Vulgate a traduit par « Romains », Dan., XI, 30, le mot hébreu *Kittim* (Septante : Κίτιοι), qui doit s'entendre des Gréco-Macédoniens.) — 2° « Romains », Act., II, 10, désigne des Juifs qui habitent la ville de Rome. — 3° Dans les Actes, XVI, 21, 37, 38; XXII, 25-29; XXIII, 27, « Romain » est dit de celui qui a le droit de cité romaine et peut prendre le titre de citoyen romain. Voir CITOYEN ROMAIN, t. II, col. 789-791.

ROMAINS (ÉPITRE AUX). — I. IMPORTANCE. — Par la nature du sujet qu'elle traite aussi bien que par la profondeur et la sublimité de sa doctrine, cette Épître a toujours été considérée comme l'écrit fondamental où se trouve le mieux résumé ce qu'on peut appe-

ler « l'évangile de saint Paul ». C'est de beaucoup celui où sa pensée s'est exprimée avec le plus de suite et de régularité. Le ton calme, le mode d'exposition large et presque didactique, l'ordonnance des preuves lui donnent l'allure d'un traité de théologie. Pourtant ce n'est pas, comme les protestants d'autrefois affectaient de le croire, une sorte de catéchisme doctrinal, un manuel du christianisme : c'est une lettre. Si l'on n'y trouve pas, comme ailleurs, des épanchements affectueux, des confidences, des reproches, des détails personnels, des traces d'apologie, des nouvelles, cela tient à ce que saint Paul n'était pas entré, jusque-là, en rapport avec l'Église de Rome. Il y connaissait un certain nombre de fidèles, ceux qu'il salue à la fin de sa lettre, mais ceux-ci n'étaient qu'une minorité et l'Apôtre ne pouvait écrire au reste de la communauté, sur le même ton qu'aux fidèles de Corinthe ou de Macédoine. Son message porte beaucoup moins l'empreinte des circonstances locales. Il se rapproche davantage d'une thèse dogmatique, c'est une sorte de spécimen doctrinal, destiné à édifier les chrétiens de Rome, à consolider leur foi, à les préparer à la visite de Paul. Rom., I, II. L'épître, tout en paraissant plus détachée que les autres des particularités du style épistolaire, en garde pourtant les caractères généraux ainsi que le but pratique. Au point de vue du fond, elle a une ressemblance frappante avec l'Épître aux Galates. Dans l'une comme dans l'autre de ces lettres, le thème est presque identique : le salut par la foi. Seulement elles diffèrent autant par le ton ou par le développement des preuves et par le point de vue où se place l'auteur. Dans l'Épître aux Galates, l'Apôtre avait montré la relation de l'Évangile avec l'économie juive. Ici l'horizon s'élargit. Paul, embrassant tout le passé de l'humanité, avec ses deux grands courants, juif et païen, montre que l'histoire aboutit, dans les desseins de la Providence, au salut chrétien. Il ne se renferme plus dans une comparaison entre l'alliance mosaïque et l'alliance nouvelle, cette période de la Loi n'est qu'un épisode dans le développement du programme providentiel. L'Apôtre remonte plus haut, jusqu'au chef de l'humanité déchue, Adam, qu'il oppose au second Adam, chef de l'humanité régénérée. Le salut n'est plus simplement, comme dans l'Épître aux Galates, la réalisation des promesses faites à Abraham, Gal., III, 6-9, 14-16, mais la restauration de l'âme créatrice par le Christ, le nouvel Adam, dont la mort a expié les fautes de l'humanité. Le rejet d'Israël, à peine marqué dans la lettre aux Galates, IV, 30, est traité ici *ex professo*. Rom., IX-XI. Au reste, aucune trace de polémique ou d'apologie personnelle dans l'Épître aux Romains. Partout la calme sérénité d'une pensée qui se développe en toute liberté avec une ampleur remarquable, en sorte que l'Épître n'est, comparée à l'autre, qu'un canevas, une esquisse de la grande thèse du salut par la foi. Ceci explique l'analogie de certains passages des deux Épîtres, encore que les circonstances où elles ont été rédigées soient si différentes ! Le poète anglais Coleridge estimait que l'Épître aux Romains était ce que l'homme avait écrit de plus profond. « En effet, dit Godet, *Introd. au Nouv. Test.*, t. I, p. 482, les deux pôles de l'existence terrestre, le péché et le salut y sont saisis avec une égale énergie et l'on voit se dessiner avec une admirable netteté, autour de ces deux points fixes, la petite et la grande ellipse du salut individuel et du salut humanitaire. Un écrivain a appelé l'Épître aux Romains la clef d'or des Écritures; il eût pu dire : la clef d'or de l'histoire. Si, en effet, le salut est le centre de l'histoire, lever le voile dont ce salut était couvert, c'était jeter le jour sur le fond des choses. » Avec les deux lettres aux Corinthiens, cette Épître forme une admirable trilogie où l'Apôtre traite du salut, but suprême de l'humanité, de l'Église, dépositaire de ce salut, enfin du ministère apostolique qui applique à tous, peuples et individus, le salut divin. Mais là où elle surpasse toutes les autres Épîtres, c'est dans la façon « philosophique » de traiter un thème suivi. On est presque tenté, en la lisant, de croire qu'ici l'Apôtre a voulu donner, aux chrétiens de la Ville éternelle, un aperçu de cette « sagesse supérieure » qu'il tenait en réserve pour les « parfaits ». I Cor., II, 6. C'est ainsi qu'il projette un jour tout nouveau sur les origines de la religion, du paganisme en particulier, I, sur l'influence opposée des deux chefs de la voie humaine, V, sur la loi psychologique qui préside au développement moral de l'individu, VI, sur l'insuffisance de la loi par rapport à la justification, VII, sur la glorification de la nature inanimée elle-même, VIII, sur la marche et le but de l'histoire, IX-XI.

II. Date et lieu de rédaction. — D'un commun accord, les critiques placent la composition de cette Épître durant les mois d'hiver que saint Paul passa à Corinthe, lors de sa troisième visite. C'est donc entre 57-58 qu'elle fut écrite, en décembre, janvier ou février. On ne peut en retarder la rédaction au delà de mars, car ce fut au printemps que l'Apôtre se mit en route vers la Judée avec les délégués des Églises qui devaient l'accompagner à Jérusalem. Ces conclusions découlent des données fournies par les Actes, la seconde Épître aux Corinthiens et le contenu même de l'Épître aux Romains. En effet, au moment où celle-ci fut écrite, l'Apôtre n'avait pas encore visité Rome, Rom., I, 13, mais il se proposait d'y venir bientôt. Rom., XV, 23. Il a prêché l'Évangile jusqu'aux confins de l'Illyrie et, se considérant à la fin de son travail dans les pays d'Orient, il est sur le point de transporter son ministère en Occident. Rom., VI, 19, 23; II Cor., X, 16. Une autre circonstance précise encore plus clairement ces détails. D'après Rom., XV, 25, Paul se dispose à partir pour Jérusalem avec le produit de la collecte qui vient d'être achevée dans les Églises de Macédoine et d'Achaïe. Ceci nous reporte, sans doute possible, aux dernières semaines du troisième séjour de Paul à Corinthe. I Cor., XVI, 1-4; II Cor., VIII-IX; Act., XX, 2, 3. La lettre aux fidèles de la capitale a donc été écrite dans le cours des trois mois d'hiver (57-58) que l'Apôtre passa à Corinthe et en Achaïe, à la fin de son troisième voyage de mission. Act., XX, 2, 3. Elle fut portée à Rome par Phœbé, diaconesse de Cenchrées, un des ports de Corinthe, Rom., XVI, 1. Gaius, l'hôte de Paul en ce moment, Rom., XVI, 23, est, suivant toute probabilité, le même qu'il avait baptisé lors de son premier séjour à Corinthe. I Cor., I, 14. Enfin la mention de Timothée et de Sopater ou Sosipater dans les salutations finales, Rom., XVI, 21, correspond aux indications des Actes, XX, 4, qui signalent la présence de ces deux frères parmi les délégués des Églises, au moment du départ de saint Paul pour Jérusalem. Il se peut aussi que le Jason qui, en compagnie de Lucius et des deux frères nommés ci-dessus, envoie ses saluts aux chrétiens de Rome, soit le Jason de Thessalonique dont l'Apôtre avait reçu l'hospitalité à son arrivée en Macédoine, Rom., XVI, 21; Act., XVII, 6, et qui, vraisemblablement, faisait partie de la troupe qui devait accompagner Paul en Palestine. Tous ces renseignements, on le voit, s'accordent, d'une façon très précise, à établir les conclusions énoncées plus haut et à leur donner une entière certitude, alors que pour plusieurs autres Épîtres, on se trouve réduit à des conjectures.

III. Destinataires de l'Épître. — Si l'Épître aux Romains n'est pas, comme on l'a démontré, une simple dissertation, mais une lettre véritable, ayant, comme ses devancières, un but particulier déterminé par des circonstances spéciales, il importe de connaître la communauté à laquelle elle a été adressée, les éléments, juifs ou gentils, dont elle se composait et les tendances religieuses qui y prédominaient.

Les commencements de l'Église de Rome sont obscurs. Les premiers prédicateurs de la foi dans cette ville furent sans doute des Juifs convertis, comme Aquila et Priscille et plusieurs autres que nomme saint Paul. Rom., XVI, 3-15. Sur la date de l'arrivée de saint Pierre à Rome, voir PIERRE, col. 373. D'après l'opinion traditionnelle la plus répandue, le prince des apôtres était allé à Rome, avant l'envoi de l'Épître de saint Paul aux Romains, mais il ne devait pas se trouver dans la capitale de l'Empire quand elle leur fut adressée, puisqu'il n'y est point nommé. La plupart des premiers chrétiens de Rome devaient être Juifs d'origine, la minorité se composant de Gentils devenus croyants, mais leur nombre augmentait de plus en plus; il devint prédominant et ce fut la raison pour laquelle saint Paul leur écrivit. L'Épître aux Romains suppose donc un élément juif, et c'est pourquoi dans les chapitres IX-XI, saint Paul explique les causes providentielles de l'incrédulité de ses anciens coreligionnaires, que, IV, 11, il appelle Abraham *notre* ancêtre selon la chair, que, VII, 1-6, il dit à ses lecteurs qu'ils sont morts à la Loi (ὑμεῖς), qu'il leur parle comme à des gens connaissant la Loi, et qu'il emploie des arguments tirés de l'Ancien Testament, propres à impressionner des esprits habitués à la lecture de la Loi et des prophètes. Mais dès le début, la lettre suppose une communauté où l'élément ethnico-chrétien occupe une large place. L'adresse, qui dans la circonstance est la partie de la lettre où doit le mieux se révéler le genre de lecteurs auxquels elle s'adresse, parle expressément de Gentils, Rom., I, 5-6, 13-14; cf. XV, 14-16. A Rome, comme à Antioche, à Éphèse, ou à Corinthe, la communauté chrétienne avait commencé par les Juifs gagnés à l'Évangile par les émigrants dont il a été question. A ce premier groupe de convertis s'adjoignirent, plus tard, un nombre considérable de néophytes d'origine païenne. Ce dernier groupe s'accrut dans de telles proportions qu'il forma, à la longue, la majorité de la nouvelle église. L'Église de Rome était donc mixte mais avec un élément non juif prépondérant, si bien que vers la fin du Ier siècle elle était principalement composée de nationaux romains, d'anciens païens; comme l'atteste la lettre de saint Clément. D'après le récit des Actes, XXVIII, 22, la propagande chrétienne ne semble pas avoir jusque-là fait beaucoup de conquête dans les synagogues de Rome.

IV. OCCASION ET BUT DE L'ÉPÎTRE. — Ceux qui font de la première communauté romaine une église composée surtout de judéo-chrétiens, lui attribuent des tendances judaïsantes. L'Épître de Paul aurait alors eu pour but de les combattre. Mais outre que rien, dans cet écrit, ne sente la polémique, il est facile à démontrer que la majorité des fidèles de Rome n'avait pas une conception religieuse différente de celle de Paul lui-même. Ainsi dès le début, Rom., I, 8, l'Apôtre approuve et loue la foi des Romains, déjà connue dans le monde entier; V, 11, il leur dit que s'il désire les voir, c'est dans l'intention de les *affermir*. Même idée à la fin de l'Épître, XVI, 25 : « et celui qui peut vous affermir selon mon évangile et la prédication de Jésus-Christ. » Dans le chapitre précédent, XV, 14-15, Paul déclare qu'il n'a rien voulu leur enseigner *de nouveau* mais seulement leur *rappeler* ce qu'ils savent déjà, attendu qu'ils sont remplis de toute science et qu'ils peuvent se corriger mutuellement. Enfin, VI, 17, l'Apôtre remercie Dieu de ce que ses lecteurs ont adhéré de cœur à *la forme de doctrine* (τύπον διδαχῆς) qui leur a été enseignée, et qui, d'après le contexte, n'est autre que l'évangile de Paul lui-même.

L'Apôtre exprime lui-même, à deux reprises, Rom., I, 10-15, et XV, 22-33, la circonstance qui l'a décidé à écrire cette Épître. Depuis longtemps ses regards étaient tournés vers Rome. Il pressentait que l'avenir de la foi nouvelle était là. Une voix intérieure l'y poussait d'une façon impérieuse, irrésistible. Cf. Act., XXIII, 11. Le désir devenait plus intense à mesure qu'il considérait son œuvre comme achevée en Orient. Rome lui apparaissait comme le centre providentiel de nouvelles missions à travers les pays d'Occident. La capitale de l'univers devait, dans son idée, être le pont d'appui de cette excursion apostolique, comme l'avait été Antioche dans la première partie de sa carrière. « Il faut que je voie Rome, » disait-il sans cesse. Act., XIX, 21; Rom., I, 11-17; XV, 23. Jusqu'ici il n'avait pu songer à réaliser son plan : les menées de judaïsants, en Galatie, à Corinthe même, exigeaient sa présence en Orient. Mais tout ayant été remis en ordre à Corinthe dans les mois d'hiver de son dernier séjour, il fut repris par le désir de voir Rome et par delà Rome, l'Espagne, située, suivant l'opinion du temps, aux confins de la terre. Une diaconesse de Cenchrées, port de Corinthe, se disposait alors à franchir la mer pour se rendre en Italie. L'Apôtre saisit cette occasion pour écrire cette lettre qui devait préparer sa venue dans la Ville Éternelle, où il ne devait arriver que deux ans plus tard, avec des chaînes de prisonnier.

On ferait un livre des opinions et des controverses présentées par cette question : « Quel but s'est proposé saint Paul dans l'Épître aux Romains? » Dès les temps anciens, deux opinions se font jour. Les Pères grecs (Origène, saint Jean Chrysostome, Théodoret, plus tard, saint Jean Damascène, Œcuménius, Théophylacte) lui prêtent en général, une intention dogmatique : « Conduire les hommes au Christ. » Dans l'Église latine, le canon de Muratori partage la même opinion : saint Paul a voulu inculquer à ses lecteurs cette vérité que « le Christ est le principe des Écritures. » Le commentaire d'Hilaire, l'*Ambrosiaster*, indique à l'Épître un autre but. D'après lui, les chrétiens de Rome « s'étaient laissé imposer les rites mosaïques, comme si le salut complet ne se trouvait pas dans le Christ; c'est pourquoi saint Paul voulut leur enseigner le mystère de la croix du Christ, qui ne leur avait pas encore été exposé. » Pour saint Augustin, l'Apôtre a voulu opérer une œuvre de réconciliation entre les deux fractions, juive et païenne, de la communauté. Les c. XIV et XV, 13, contiendraient alors le vrai but de la lettre. Au moyen âge, on retrouve le même point de vue chez Raban-Maur et Abélard. Saint Thomas, dans ses remarquables commentaires sur les Épîtres de saint Paul, admet aussi le but purement dogmatique de l'Épître aux Romains. Érasme, le premier, soupçonne que Paul, en composant cet écrit, a voulu *prémunir* la jeune Église romaine, contre le péril judaïsant. Le passage, XVI, 17, 20, refléterait ainsi la pensée directrice de l'Épître tout entière. Dans l'idée des Pères de la Réforme, l'Apôtre a voulu donner à l'Église de Rome un exposé complet de l'Évangile, tel que l'enseignait Paul. Aussi, dans les premiers temps, les Réformateurs employaient-ils l'Épître aux Romains comme le critérium presque exclusif de toute vraie foi. Ils avaient repris, en l'exagérant, l'opinion des Pères grecs. Dans l'Épître aux Romains, dit Mélanchton, l'Apôtre ne philosophe ni sur les mystères de la Trinité, ni sur le mode de l'Incarnation, ni sur la création active et passive; mais il donne le sommaire de la doctrine chrétienne (*doctrinæ christianæ compendium*); et n'est-ce pas en effet de la loi, du péché et de la grâce que résulte la connaissance du Christ? Au commencement du XIXe siècle, l'exégète catholique Hug reprit l'idée de saint Augustin, c'est-à-dire prêta à l'Apôtre l'intention d'opérer un rapprochement entre les deux parties de l'Église, tandis qu'Eichhorn revint à l'hypothèse d'une polémique anti-judaïque. Une lutte se serait produite dans la communauté romaine à la suite de l'arrivée des amis et des

disciples de Paul, qui exposaient un autre évangile que celui entendu jusqu'à ce jour, par les néophytes d'origine juive. Saint Paul avait pris la plume pour soutenir les siens. Quelques années après, Tholuck présenta l'Épître aux Romains comme un écrit destiné à prouver la valeur de la doctrine chrétienne, en tant que seule capable de répondre aux besoins du cœur humain, besoins que n'avaient pu satisfaire ni le paganisme, ni le judaïsme. Sauf quelques variantes, le même point de vue a été développé par Reiche, Glöckler, Kölner, de Wette, qui précisent ainsi le but de l'Épître: proclamer l'Évangile, comme la religion universelle dans la capitale du monde. Olshausen part de cette même idée pour commenter toute l'Épître; Meyer, à son tour, pense, avec Fritzche et Baumgarten-Crusius, que l'Apôtre a voulu suppléer, par la plume, à l'impossibilité actuelle où il se trouvait de leur annoncer de bouche son Évangile. On arrive ainsi à 1836. A ce moment, Baur, dans *Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbrief*, paru dans *Tübingen Zeitschrift*, 1836, complété plus tard par *Ueber Zweck und Gedankengang des Römerbrief.*, dans *Theol. Jahrbücher*, 1849, reprit sur une nouvelle base l'étude de la question. Il crut découvrir, dans les c. IX-XI, jusque-là regardés comme une sorte de digression, la pensée dominante de l'Épître tout entière. Là saint Paul semblait aller au-devant d'un reproche ou plutôt d'une inquiétude qu'aurait fait naître, dans la majorité judéo-chrétienne de la communauté romaine, sa large tolérance à l'égard des gentils qu'il admettait dans l'Église avant que le peuple élu y fût lui-même entré, lui à qui le salut messianique avait été promis tout d'abord. Tel est le préjugé auquel l'Apôtre veut répondre avant de commencer son nouveau ministère en Occident. Dans une belle page de philosophie de l'histoire, il esquisse, à grands traits, les desseins de Dieu pour la réalisation du salut dans l'humanité; le rejet actuel des Juifs n'est que momentané; c'est un moyen voulu de Dieu pour opérer plus facilemement la conversion du monde païen qui, une fois accomplie, ouvrira les voies à la réhabilitation finale d'Israël. Le reste de l'Épître est subordonné à cette idée principale. Les huit chapitres qui précèdent IX-XI, c'est-à-dire, la théorie de la justification par la foi, servent de support à cette histoire du salut. Cette manière nouvelle d'envisager l'Épître aux Romains avait l'avantage de relier cet écrit important à l'ensemble de l'œuvre apostolique de son auteur, en lui assignant un rôle historique nettement caractérisé; aussi devient-elle prédominante parmi les critiques, surtout dans l'école de Tubingue. — Reuss, pourtant, ne s'y rallia qu'en partie. Comme Baur, il attribue à la majorité de la communauté romaine une origine et une tendance judéo-chrétienne, mais il refuse de considérer les c. IX-XI comme la partie essentielle de l'Épître. Le vrai but de saint Paul a été, en exposant son évangile universaliste, d'établir un lien spirituel entre cette Église et lui, afin qu'en arrivant à Rome il trouve un point d'appui pour ses missions d'Occident. — Ewald écrit, à son tour, une hypothèse qui est restée sans partisans. D'après lui, l'Apôtre prévoyant, dix ans à l'avance, les soulèvements de l'an 68-70, aurait écrit aux fidèles de Rome pour rompre le lien trop étroit qui existait là entre l'Église et la Synagogue. Le c. XII, 1-8, donnerait ainsi la clef de toute la lettre. Le reste ne serait qu'accessoire. — Bleek a repris les explications *iréniques*, c'est-à-dire l'idée d'un but de pacification entre les deux partis dont se composait alors l'Église de Rome. Mangold essaya à deux reprises, de fortifier, en le modifiant, le point de vue de Baur, *Der Römerbr. und die Anfänge der röm. Gemeinde*, 1866; puis *Der Römerbr. und seine geschichtlichen Voraussetzungen*, 1884. — Ritschl et Sabatier arrivèrent, de leur côté, aux mêmes conclusions, si bien qu'en 1876, J. H. Holtzmann déclarait que l'idée de Baur avait complètement triomphé parmi les savants. Mais en 1876 une réaction se produisit à la suite de l'apparition du travail de Weizsäcker, *Ueber die älteste röm. Gemeinde*, dans les *Jahrb. f. deutsch. Theol.*, 1876, où l'on admettait, dans la communauté romaine, une majorité ethnico-chrétienne, ce qui ruinait par la base toutes les suppositions de Baur. Bon nombre de critiques, Harnack et Grafe, entre autres, adoptèrent ces vues nouvelles. Reuss lui-même, dans son dernier ouvrage, *La Bible commentée, les Épîtres pauliniennes*, modifia complètement ses premières conclusions et ne vit plus, dans l'Épître aux Romains, qu'un écrit exempt de toute polémique, moins destiné à l'Église de Rome qu'à l'Église tout entière. Si l'Apôtre l'a adressée à cette Église particulière, c'est moins pour répondre à un besoin spécial de cette Église que pour faire de celle-ci le foyer de lumière de l'Occident. Depuis plusieurs années déjà, Renan, *Saint Paul*, p. 460, avait exprimé une idée analogue: « Paul profita d'un petit intervalle de repos pour écrire sous forme d'épître une sorte de résumé de sa doctrine théologique. Il l'adressa à l'Église de Rome, composée d'Ébionites et de judéo-chrétiens et aussi de prosélytes et de païens convertis, et comme un tel exposé intéressait toute la chrétienté, il l'envoya en même temps à la plupart des Églises qu'il avait fondées. » Oltramare, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, p. 43, 77-78, dit que saint Paul n'a pas voulu tomber chez les Romains comme à l'improviste et sans s'être annoncé. « Voulant prendre l'Église de Rome pour son point d'appui dans l'évangélisation de l'Occident, il a pensé que le meilleur moyen de se procurer un bon accueil auprès d'elle était de lui adresser ce grand manifeste évangélique, qui pourrait servir en même temps, auprès de plusieurs, de prédication d'appel. » Weiss, dans la 6e édition du commentaire de Meyer, n'est pas éloigné d'accepter cette explication. En 1891, Lipsius, *Handcommentar zum N. T.*, persiste à croire, avec Schürer, que l'impression totale qui se dégage de l'Épître aux Romains, ne permet pas de douter qu'elle ne soit adressée à des judéo-chrétiens. Seulement c'est un judéo-christianisme déjà à moitié hellénisé, bien éloigné de l'étroitesse du parti judaïsant. L'intention de saint Paul aurait été de corriger cette teinte légère de judaïsme en exposant, d'une façon magistrale, la conception chrétienne. Après une étude approfondie de la question, suivie d'une critique détaillée des diverses opinions émises dans toutes les écoles, Godet résume ainsi ses conclusions: « Assurément, je ne le conteste point, l'Apôtre a voulu par cette lettre préparer son arrivée à Rome; par elle il a travaillé à munir puissamment cette Église contre l'oppression prévue du judéo-christianisme; par elle aussi il a pu contribuer à l'union des éléments opposés qui se trouvaient dans l'Église et en particulier renverser les préjugées judaïques d'une partie de ses membres et les pensées d'orgueil qui germaient dans l'esprit du parti opposé. Tout cela, ce sont bien des effets voulus de la lettre. Mais la *vraie circonstance* qui y a donné lieu, a été le manque d'un enseignement solide posé à la base de l'édifice, et le vrai but que Paul s'est proposé, a été, comme il l'a indiqué lui-même, celui *d'affermir* cet édifice important, que pouvait faire écrouler la première secousse. » *Introd. au Nouv. Test.*, 1893, p. 464. Cette dernière opinion paraît être celle qui concilie le mieux les deux aspects particuliers sous lesquels se présente l'Épître aux Romains: le point de vue historique et le point de vue dogmatique. C'est en exagérant tour à tour l'un au préjudice de l'autre que l'on est arrivé aux hypothèses diverses exposées plus haut. L'Épître aux Romains est, au fond, d'une nature spéciale qui n'est ni un traité didactique *ex professo* ni une simple lettre au sens ordinaire du mot, mais qui participe à la fois,

dans une certaine mesure, au caractère propre de ces deux sortes de compositions.

V. Authenticité et canonicité. — Avec la première Épître aux Corinthiens, cette lettre est, dans toute la correspondance de saint Paul, celle qui possède la plus riche tradition littéraire. On en trouve des citations non seulement dans les Pères apostoliques, mais dans le Nouveau Testament lui-même. Tout d'abord dans la I Petri : ceci résulte de la comparaison des passages suivants : Rom., ix, 25, et I Pet., ii, 10; ix, 32, et ii, 6-8; xii, 1, et ii, 5; xii, 2, et i, 14; xii, 3, et iv, 7-11; xii, 9, et i, 22; xii, 16, et iii, 8-9; xiii, 1, et ii, 13-17. De plus, I Pet., ii, 6, une citation de l'Ancien Testament, tirée des Septante, avec les mêmes variantes que Rom., ix, 32, des images semblables pour désigner le sacrifice, Rom., xii, et I Pet., ii, 5, certaines expressions caractéristiques, telles que συσχηματίζεσθαι, ἀνυπόκριτος et des idées présentées dans le même ordre. Rom., xiii, 1-7, et I Pet., ii, 13-17. On note aussi une certaine ressemblance avec deux passages de l'Épître aux Hébreux, en particulier un passage du Deutéronome que les deux lettres rapportent en s'écartant de la même façon de la version des Septante. Rom., iv, 17-21, et Heb., xi, 11, 12, 19; xii, 19-x, 3. On pense aussi trouver une certaine analogie et peut-être une dépendance entre les deux derniers versets de l'Épître de saint Jude, 24-25, et le doxologie finale de l'Épître aux Romains, xvi, 25, 27. Dès le seuil de l'âge apostolique, les emprunts à notre Épître sont nombreux et indiscutables, d'abord chez saint Clément de Rome, Rom., i, 21, et Clem., xxxvi, 51; ii, 24, et 47; iv, 7, 8, 9-50; vi, 1-33; i, 29, et 35; x, 4-32; xiii, 1, 2, et 61; dans les lettres de saint Ignace; Rom., i, 3, et *Smyr.*, i; ii, 24, et *Trall.*, 8; iii, 27; *Ephes.*, 18; vi, 4; *Ephes.*, 19; vi, 5; viii, 17, 29, et *Mag.*, 5, *Trall.*, 9; vi, 17, et *Mag.*, 6; vii, 6, et *Mag.* 9; viii, 11, et *Trall.*, 9; ix, 23, et *Eph.*, 9; xiv, 17, et *Trall.*, 2; xv, 5, et *Eph.*, 1, des points de ressemblance avec la lettre de Polycarpe, Rom., vi, 13, et Pol., 4; xiii, 12, et Pol., 4; xii, 10, et Pol., 1; xiii, 8, et Pol., 3; xiv, 10, et Pol., 6; des réminiscences dans Aristide et dans saint Justin. Même des hérétiques appartenant aux sectes de Valentin et de Basilide s'en servaient comme base d'argumentation. L'auteur des Douze patriarches parait lui-même l'avoir utilisée. Rom., i, 4, et *Test. Lev.*, 18; ii, 13, et *Test. Aser*, 4; v, 6, et *Test. Benj.*, 3; vi, et *Test. Lev.*, 4; vi, 7, et *Test. Sim.*, 6; vii, 8, et *Test. Neph.*, 8; viii, 28, et *Test. Benj.*, 4; ix, 21, et *Test. Neph.*, 2; xii, 1, et *Test. Lev.*, 3; xii, 21, et *Test. Benj.*, 4; xiii, 12, et *Test. Neph.*, 2; xv, 33, et *Test. Dan.*, 5; xvi, 20, et *Test. Aser.*, 7. Jusqu'ici, pourtant, aucune citation formelle. Marcion l'avait insérée, mais en la mutilant, dans son *Apostolicon*, après la seconde Épître aux Corinthiens. A partir de saint Irénée, tous les auteurs ecclésiastiques la citent comme de saint Paul et la regardent comme la base de la théologie chrétienne. Ainsi, en résumé, l'Épître aux Romains est connue et employée à Rome et même ailleurs : dans le premier quart du IIe siècle, elle fait partie de la collection des Épîtres pauliniennes dont on se sert déjà à Antioche, à Rome, à Smyrne, peut-être même à Corinthe; au milieu du IIe siècle, elle entre dans l'*Apostolicon* de Marcion, et vers la fin du même siècle, elle est partout reçue comme canonique. A ces témoignages externes se joignent des critères d'évidence interne si frappants que la critique radicale de Tubingue n'a pu les contester. L'Épître aux Romains est une des quatre lettres de saint Paul que la presque unanimité des critiques déclare inattaquable. Les opposants, depuis Evanson (1792), sont très peu nombreux. Les tentatives de Bruno Bauer, en 1852, contre l'authenticité de cette Épître, sont restées sans résultat. Elles n'ont guère trouvé de crédit qu'auprès de certains théologiens de Suisse et de Hollande. Loman, professeur à Amsterdam, s'appuie sur le silence des Actes, de prétendues incohérences dans le contenu de l'Épître, dans la variété des opinions sur l'origine de l'Église romaine, pour rejeter notre Épître. *Quæstiones Paulinæ*, dans *Theologisch Tijdschrift*, 1882, 1883, 1886. En 1888, Steck, professeur à Berne, fait de l'Épître aux Romains le premier manifeste d'un petit cénacle de philosophes chrétiens grecs établi à Rome au commencement du IIe siècle. *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht*, Berlin, 1888. — A côté de ces négations radicales ont pris place diverses hypothèses, émergèrent diverses recensions, même de nombreuses interpolations dans l'Épître aux Romains. Weisse, *Beiträge zur Kritik der Paulinischen Briefe an die Galaten, Römen, Philippen und Colossen*, Leipzig, 1867; Naber, *Verisimilia, Laceram conditionem N. T. exhibentia*, Amsterdam, 1886; Michelsen, dans *Theologisch Tijdschrift*, 1886; Völter, dans *Theologisch Tijdschrift*, 1889, p. 265; von Manen, *De Brief aan de Romeinen*, Leyde, 1891. L'ardeur de ces attaques n'a pas dépossédé notre Épître des marques d'indubitable authenticité qu'on n'a cessé de lui reconnaître dès l'origine.

VI. Intégrité. — Le texte grec de l'Épître aux Romains se trouve en entier dans les manuscrits suivants : A, B, L, S. Dans les autres codex, il y a des variantes ou des omissions. Les principales versions de l'Épître aux Romains sont les versions latines. Voir Sanday et Headlam, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, p. lxiii-lxxiv.

Les objections contre l'intégrité sont peu importantes. — 1o Les mots ἐν Ῥώμῃ, i, 7 et 15, manquent dans le texte grec et latin du manuscrit G; omission renforcée par une note marginale du manuscrit xlvii, au ỳ. 7, τὸ ἐν Ῥώμῃ οὔτε ἐν τῇ ἐξηγήσει οὔτε ἐν τῷ ῥητῷ μνημονεύει. Plusieurs en concluent, comme pour l'Épître aux Éphésiens, que l'original était une lettre encyclique qui devait circuler à travers les principales communautés : Rome, Éphèse, Thessalonique; chacun des exemplaires destinés à ces églises laissait en blanc dans l'adresse, le nom de l'Église qui devait la recevoir. D'autres n'y voient qu'une fantaisie de scribe. La leçon *Romæ* a pour elle la presque totalité des manuscrits.

2o Une autre variante concerne le plan de la doxologie finale, xvi, 25-27, dans plusieurs manuscrits. — 1. Les codex λ, B, C, D, E, Origène latin, la Vulgate, la Peschitto, la version hébraïque, la version éthiopienne, l'Ambrosiaster, Pélage la placent à la fin du ch. xvi. — 2. Le codex L, 200 manuscrits byzantins, les lectionnaires, la version syriaque de Thomas d'Héraclée, saint Chrysostome, Théodoret, saint Jean Damascène, la mettent à la fin du ch. xiv. — 3. Les onciaux A et P et les cursifs 5, 17, l'ont tant à la fin du ch. xiv, qu'à la fin du ch. xvi. — 4. Les codex F et G, à la suite de Marcion, l'omettent totalement, laissant en blanc la fin du ch. xiv. Quelques-uns supposent, pour expliquer ces omissions, que dès une époque très ancienne, toute la portion du texte depuis xiv, 23, à xvi, 24, aurait été retranchée dans un certain nombre de documents. Rinck a même émis l'idée que des exemplaires mutilés par les Marcionites avaient été employés plus tard dans l'Église, sans qu'on ait pris le soin d'y replacer les ch. xv et xvi. Godet propose quelque chose de plus matériel. « On sait, dit-il, qu'un grand nombre de leçons propres au texte byzantin proviennent de modifications exigées par les besoins de la lecture publique; ainsi, par exemple, la substitution si fréquente du nom propre au pronom, au commencement des morceaux destinés aux lectures régulières. Or ce sont précisément les autorités byzantines, minuscules, lectionnaires cod. L1, qui présentent la ligne dont nous nous occupons. Pourquoi? Parce que la lecture publique avait uniquement en vue l'édification et que les ch. xv et xvi, ne contenant guère que des détails historiques, d'un intérêt local et temporaire, n'avaient que peu de prix à ce point de vue. Il

était donc assez naturel de les omettre dans ces lectures. Nous avons un exemple frappant de cette manière de faire dans l'extrait syriaque des lettres d'Ignace publiées par Cureton. On avait cru un moment que c'était la vraie teneur du texte primitif. Zahn a mis hors de doute, me paraît-il, que c'étaient là des extraits faits à l'usage d'un couvent syrien, et dans lesquels on avait omis tout ce qui n'allait pas à l'édification, c'est-à-dire tous les détails historiques et personnels qui nous intéressent aujourd'hui à notre point de vue critique. C'est la même raison sans doute qui, à une époque ancienne, a occasionné dans la lecture publique l'omission de nos ch. XV et XVI et, par suite, dans les documents byzantins, la translation de la doxologie à la fin du c. XIV où s'arrêtait cette lecture. On comprend par là que l'influence de ce fait se soit surtout fait sentir sur les lectionnaires ou recueils de péricopes et sur des explications homilétiques, comme celles de Chrysostome. On a objecté qu'au Ve siècle, Euthalius, à Alexandrie, faisait rentrer notre c. XV dans le cycle des péricopes destinées à la lecture publique. Mais l'omission des ch. XV et XVI pouvait fort bien remonter à une époque antérieure à Euthalius; il y remédia pour le ch. XV. Mais l'omission, maintenue par lui, du ch. XVI confirme notre explication. » *Op. cit.*, p. 474-475.

VII. Analyse du contenu. — La lettre se divise d'une façon régulière, en trois parties principales :

I. Le prologue (I, 1-16) contient l'adresse et l'action de grâces. L'adresse, ℣. 1-7, revêt une certaine solennité. Écrivant à une Église qu'il n'a ni fondée ni visitée, saint Paul éprouve le besoin d'expliquer à quel titre il ose lui écrire : c'est en qualité d'Apôtre des Gentils. Les Romains se trouvent, de ce fait, dans le ressort de sa mission. Il n'outrepasse donc point ses droits en leur adressant son message évangélique. Dans l'action de grâces, ℣. 8-16, l'Apôtre exprime successivement la joie de voir l'Église de Rome si prospère et si renommée dans le monde entier pour sa foi si admirable, le vif désir qu'il a depuis longtemps de visiter une communauté si florissante pour la faire bénéficier de la grâce de son apostolat, en complétant chez les fidèles leurs connaissances évangéliques.

II. Le corps de la lettre (I, 17-XV, 13). — On y trouve deux parties distinctes : l'une dogmatique et doctrinale; l'autre morale.

1° *Partie dogmatique* (I, 17-XI). — La thèse peut se résumer dans ces mots : *Le salut par la foi à l'Évangile*, réalisation de la prophétie d'Habacuc : « Le juste vit de la foi », I, 16-17. — *A*) Pour le prouver, l'auteur montre d'abord l'impuissance de la nature, par la description des désordres du monde païen, I, 18-32. Les gentils ont connu Dieu et la loi naturelle, mais ils ont agi comme s'ils n'en avaient pas eu la moindre notion. Tout en se disant sages, ils ont agi en fous et transféré la gloire du Dieu incorruptible à des images représentant des hommes mortels, des oiseaux, des quadrupèdes, des reptiles : c'est l'histoire de l'idolâtrie. Cette perversion de l'idée et du culte du vrai Dieu a eu pour conséquence les pires désordres moraux. « Dieu les a livrés aux désirs de leurs cœurs, » I, 26, c'est-à-dire à leurs passions, à l'esprit d'erreur et de mensonge, au sens réprouvé; après l'obscurcissement de l'esprit, l'oblitération du sens moral. L'apôtre expose ensuite sans ménagement les désordres du monde païen, d'où il est facile de conclure que la nature, laissée à elle-même, ne conduit pas à la justification.

B) La loi n'y conduit pas davantage, II-III, 8. Après le réquisitoire contre le paganisme, l'acte d'accusation des fils d'Abraham. Eux aussi ont provoqué, par la prévarication, la colère de Dieu. La tâche était délicate. Saint Paul l'aborde avec précaution, en donnant aux faits l'appui de l'Écriture. Le témoignage des faits est écrasant : il remplit tout le ch. II. « Toi donc, qui que tu sois, qui condamnes les autres, tu es inexcusable. En condamnant les autres tu te condamnes toi-même, puisque tu fais précisément ce que tu condamnes. » II, 1, et plus expressément encore. « Toi qui instruis les autres, tu ne t'instruis pas toi-même; tu défends le larcin et tu le pratiques; tu condamnes l'adultère et tu le commets; tu hais les idoles et tu es sacrilège; tu te glorifies de la Loi et tu déshonores Dieu en violant la loi, » II, 23-24. Ceci n'est pas une exception ou le fait de quelques-uns. L'Écriture elle-même le reconnaît quand elle dit : « Il n'y a point de juste, pas *un*, nul homme intelligent, aucun qui cherche Dieu. Tous sont sortis de la voie, tous sont pervertis; il n'y en a pas un qui fasse le bien, pas un seul. » II, 10-12. La conclusion générale, c'est que juifs et païens, pris en masse, sont sous la condamnation divine. Les deux économies, nature et loi, ont fait faillite et n'ont pu donner la justification.

C) L'Apôtre arrive ainsi à l'économie nouvelle, pratiquée par la Loi, annoncée par les prophètes : l'économie évangélique dans laquelle la justification s'opère par la foi en Jésus-Christ, Rédempteur de l'humanité. III, 21. Il décrit les deux caractères essentiels de ce nouveau mode de justification : — 1. son universalité (*in omnes*), conséquence directe du monothéisme. Puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu, ce Dieu est nécessairement le Dieu des gentils aussi bien que le Dieu des Juifs. — 2. sa gratuité. Ni les uns ni les autres n'ont mérité cette grâce. « Tous ont péché et se sentent privés de la gloire de Dieu, justifiés qu'ils sont gratuitement par sa grâce, III, 23-24. La cause de cette justification n'est pas l'observation de la Loi, mais la mort rédemptrice du Sauveur Jésus, Dieu l'ayant constitué instrument de propitiation par la foi, dans son sang, ℣. 25. Quant au but final de cette économie nouvelle, c'est toujours la gloire de Dieu « pour faire éclater sa justice obscurcie par la tolérance des péchés qu'il a supportés avec patience, pour faire éclater sa justice à l'heure actuelle, afin d'être reconnu juste lui-même et auteur de la justification pour quiconque relève de la foi en Jésus, » III, 26. De ces considérations l'Apôtre déduit deux conséquences préliminaires : une leçon d'humanité, ℣. 27-28, une leçon d'égalité : Juifs et païens sont justifiés l'un et l'autre de la même manière.

D) Pour mieux pénétrer la nature intense de ce nouveau mode de justification, saint Paul l'envisage sous divers aspects. — 1° *Dans ses rapports avec l'Ancien Testament*, IV, 1-25. Il la compare avec la justification-type d'Abraham, IV, 1-25. Toutes deux conviennent dans leurs traits essentiels, c'est-à-dire qu'elles s'opèrent l'une l'autre par la foi dans la Loi, ℣. 1-8. Ainsi tout ce qu'a obtenu Abraham en fait de justice, il l'a acquis non par la circoncision, ℣. 9-12, puisqu'il a été justifié avant d'être circoncis, *a fortiori*, sans les observances mosaïques qui sont l'antithèse de la promesse et qui d'ailleurs sont venues longtemps après, ℣. 13-17, en sorte que la justification d'Abraham est le modèle de celle des chrétiens, ℣. 17, 25. — 2° *Dans ses effets salutaires* (V-VIII). Entre la justification et le salut il y a une certaine différence : celle du commencement de l'œuvre par rapport à son achèvement. L'Apôtre va montrer, dans ces quatre chapitres, que d'après la pensée et les plans de Dieu, justification et salut sont les deux anneaux extrêmes d'une chaîne indissoluble, quoique ce soit le triste privilège de notre libre arbitre de pouvoir le briser. La grâce est le germe de la gloire, la foi est le gage de la vision, les dons de l'Esprit-Saint sont les aubes de la béatitude et l'éclat bienheureux des élus n'est que la floraison tardive mais spontanée de la charité, qui est elle-même un esprit particulier de la justice. « Nous sommes sauvés en espérance » et « l'espérance ne déçoit pas, » voilà le thème qui va être développé. En effet, trois grandes puissances s'opposent

à notre salut : le péché, la mort, la chair. Or le Christ a triomphé pour nous de « cette triple alliance ».

a) La victoire sur *le péché,* v, 1-21, est décrite par un magnifique parallèle entre Adam, le premier chef de l'humanité, et Jésus-Christ, second Adam et chef de l'humanité renouvelée. « Ainsi donc, comme par une seule faute est venue sur tous les hommes la condamnation, de même par un seul mérite viendra sur tous les hommes la justification de vie. En effet comme par la désobéissance d'un seul homme, tous, malgré leur nombre, ont été constitués pécheurs, de même aussi, par l'obéissance d'un seul, tous, malgré leur nombre, seront constituées justes. » v, 18-19. — Subsidiairement, l'Apôtre parle du rôle de la Loi par rapport au péché, pour bien montrer que le Christ seul, par son obéissance jusqu'à la mort, nous a délivrés du péché. En effet, loin de détruire cette puissance ennemie, la Loi a été plutôt son alliée, son auxiltaire, l'instrument actif du péché; elle a étendu son règne, v, 20.

b) Notre second ennemi, c'est la *mort,* suite inévitable du péché, Jésus-Christ en a triomphé pour nous, vi, 1-23, ici-bas par la grâce, là haut, dans la gloire. Le symbole de cette vie rendue, c'est le baptême. Jésus nous associe là, d'une manière mystique mais non moins réelle, à sa mort et à sa vie. « Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, nous avons été baptisés dans sa mort. Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, ainsi nous aussi nous marchions dans la nouveauté de vie, » ỳ. 3-4. En nous associant à sa mort, le Christ neutralise le principe d'activité que le péché avait déposé en nous et qui constituait le vieil homme; en nous associant à sa vie, il détruit tous les germes de mort et nous confère le privilège d'une vie sans fin : vie de l'âme et vie du corps, vie de la grâce et vie de la gloire. La conclusion pratique que l'Apôtre retire de cet enseignement, c'est que le chrétien doit se libérer du péché, ỳ. 6-23.

c) La troisième puissance hostile à notre salut, c'est la *chair,* dont la loi mosaïque fut l'auxiliaire inconscient mais funeste. Tous deux devaient donc être détruits par le Christ. C'est ce qui, en fait, est arrivé. vii, 1-25. Saint Paul commence par l'abrogation de la Loi. « Le chrétien est mort à la loi par le corps du Christ. » La loi n'existe donc plus : elle a fourni des œuvres au péché et à la chair : elle périt donc avec eux, ỳ. 1-7.

Il était nécessaire d'expliquer cet aphorisme étrange : « la Loi instrument de péché avec la chair. » Des distinctions s'imposaient. L'Apôtre n'a garde de les omettre. Il montre, par son propre exemple, comment la Loi, bonne de sa nature, devient, au contact de nos passions, une plus grande occasion de péché, ỳ. 7-13; il décrit, avec des accents déchirants, cette vie puissante qui n'est qu'une lutte continuelle, toujours renaissante, entre le désir d'accomplir la Loi d'après l'intimation de la conscience, et les appétits de la chair, pour aboutir au honteux esclavage du péché. De là ce cri déchirant : « Qui me délivrera de ce corps de mort? » ỳ. 14-25.

Le ch. viii, 1-39, termine la thèse de l'Épître par un chant de triomphe. Il célèbre la victoire du Christ sur nos très grands ennemis qui sont là gisant devant la croix du Sauveur. Le péché est détruit : « Il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus, » ỳ. 1; la mort est vaincue d'avance par le germe d'immortalité déposé en nous, ỳ. 11; la Loi, occasion de péché, est abrogée, ỳ. 2-7; seule, la chair lutte encore contre l'esprit, mais avec l'aide de la grâce, la victoire est assurée. Le présent nous garantit l'avenir : la grâce nous prépare la gloire du ciel. Quatre témoins nous attestent cette connexion intime et nécessaire; la création matérielle, qui, associée à notre déchéance, a le pressentiment de notre glorification future, ỳ. 19-22; l'Esprit-Saint qui est en nous, baptisés, constitue comme les arrhes de la béatitude céleste, ỳ. 23.27; Dieu le Père, qui par sa prédestination enchaîne, par un lien infrangible, tous les actes par lesquels nous passons de la justification première au triomphe éternel, ỳ. 28-34; enfin l'amour de Jésus-Christ qui nous lie inséparablement à lui, en dépit des obstacles de tous genres, ỳ. 35-39.

E) A sa thèse principale, l'Apôtre ajoute une sorte de complément dogmatique pour expliquer le scandale de la réprobation des Juifs, ix-xi. C'était, au moment où Paul écrit son Épître, un fait indéniable que la masse des juifs était rebelle à l'Évangile, alors que les païens l'acceptaient en foule, douleur amère au cœur de l'Apôtre, énigme insondable pour son esprit! N'était-ce pas un démenti aux prophètes et aux promesses de l'Ancienne Loi? Est-il possible que Dieu ait voulu que son peuple élu fût privé d'un salut qui semblait préparé pour lui? Pour quel motif Dieu agit-il de la sorte? Quels sont, à ce sujet, les desseins de Dieu? Voilà les trois questions auxquelles saint Paul essaie de répondre dans trois chapitres.

a) Le ch. ix, 1-29, soutient que Dieu est juste et fidèle dans la réprobation des Juifs. Après avoir énuméré avec orgueil les prérogatives d'Israël, ỳ. 1-5, saint Paul montre que les prétentions de ses anciens coreligionnaires, au sens où ils les entendent la plupart, reposent sur un malentendu. Il y a deux Israëls; l'Israël selon la chair et l'Israël selon l'esprit : c'est au second seul qu'appartient la promesse, seul il hérite des bénédictions. A l'appui de cette distinction viennent des exemples tirés de l'Écriture Sainte; Isaac, fils du miracle et de la promesse, hérite seul des bénédictions promises à Abraham; Ismaël et les fils de Céthura n'y ont point de part; puis, dans la lignée même d'Isaac, une autre sélection. Jacob est préféré par Dieu à Esaü. Autre exemple pour prouver que Dieu est libre dans ses dons, Moïse et Pharaon. Les dons de Dieu sont entièrement gratuits. Toute cette doctrine est d'ailleurs conforme aux oracles d'Osée et d'Isaïe, ỳ. 25-29. Dieu n'a pas agi arbitrairement dans le rejet d'Israël, il n'a fait qu'établir sa justice. ix, 30-x, 21. En effet, Israël a méconnu la fin de l'économie mosaïque, dont la venue du Messie était le signal. Il n'a pas compris que la Loi devait le conduire à une justice supérieure, au salut gratuit par la foi. Il n'a pas compris davantage que ce nouveau salut était destiné à tous les hommes. Et cependant Moïse et Isaïe avaient parlé de cette conversion des païens.

b) Dans le ch. xi, l'Apôtre trace une sorte de philosophie de l'histoire d'après les plans divins. Il voit, dans le rejet actuel des Juifs, une occasion providentielle de la conversion des gentils : le rejet est, en somme, partiel et temporaire; il est destiné à ouvrir toute large aux païens la porte du salut et à dépouiller l'Évangile de l'enveloppe légale : après cela, les Juifs eux-mêmes l'accepteront, ỳ. 1-15. Le chapitre s'achève par un avis aux païens eux-mêmes afin qu'ils ne se livrent pas à l'égard des juifs à un orgueil semblable à celui qui a perdu ceux-ci, ỳ. 16-24, et par l'espoir que la conversion des gentils sera le moyen que Dieu emploiera pour ramener Israël, ỳ. 25-32. Une belle doxologie ỳ. 33-36 célèbre les secrets insondables de la Providence divine dont on vient d'esquisser les plans.

2° *Partie morale,* xii-xv, 13. — D'abord les principes généraux de la morale chrétienne : 1. le sacrifice vivant du fidèle est comme la base de sa vie, ỳ. 1-2, sacrifice réalisé principalement par les deux vertus d'humilité et de charité, l'humilité par laquelle chacun limite son activité d'après son don, ỳ. 3-8, la charité par laquelle il se donne tout entier à ses frères et même à ses ennemis, ỳ. 9-21. Les 7 premiers versets

du ch. XIII règlent les rapports de l'Église et de l'État: le chrétien est soumis aux puissances établies, il s'acquitte avec soin de ses dettes de justice, ℣. 7-10. La perspective du retour du Seigneur tient le fidèle dans une perpétuelle vigilance, ℣. 11.14. Après ces règles générales de vie chrétienne, des conseils de circonstance pour l'Église de Rome. Saint Paul recommande aux « forts » d'être charitables avec les « faibles », c'est-à-dire envers ceux qui avaient des scrupules au sujet des anciennes observances mosaïques. XIV, 1,23. Il revient encore, XV, 13, à la tolérance mutuelle et il invite juifs et païens à louer la bonté et la fidélité divine.

III. ÉPILOGUE. XV, 14-XVI, 27. — La lettre se termine par des communications personnelles, indique le but qu'elle s'est proposé, annonce la prochaine visite de l'Apôtre à Rome; XV, 14-33. Puis viennent les salutations à divers personnages, XVI, 1-15, un avertissement, XVI, 17-20, un post-scriptum des compagnons de l'Apôtre et du copiste qui a écrit la lettre, XVI, 21-23, une bénédiction et la doxologie finale. XVI, 24-27

VIII. LANGUE ET STYLE. — Comme toutes les autres Épitres de saint Paul, celle-ci est écrite en grec. Le latin paraîtrait tout désigné pour écrire aux chrétiens de la capitale de l'Empire, mais le grec fut la langue dominante de l'Église de Rome, durant les trois premiers siècles. Voir Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols,* Christiania, 1875. — Le style de cette Épître est si varié qu'on a sérieusement agité la question de savoir si le même auteur avait tenu la plume jusqu'au bout. Mais quand on considère l'étendue de la lettre, les amples développements théologiques, la diversité des sujets traités, on ne s'étonne plus de ces différences de vocabulaire, de syntaxe, d'images, et de sentiments exprimés. Ce qui caractérise surtout cette Épître, c'est une exposition magistrale, qui n'exclut pas une certaine vivacité et une admirable énergie; on y trouve des passages de la plus belle éloquence. La style est vif, élégant, parfois incisif, la dialectique serrée, les arguments généralement bien enchaînés, les périodes courtes mais d'une belle ordonnance. En résumé, l'Épître aux Romains semble être, dans l'ensemble, le meilleur morceau littéraire qui soit sorti de le plume de saint Paul.

IX. BIBLIOGRAPHIE. — Parmi les commentaires les plus remarquables, on doit citer, chez les anciens, Origène, *Comment. in Epist. S. Pauli ad Romanos,* t. XIV, col. 857-1292; S. Jean Chrysostome, *Homil. in Epist. ad Romanos,* prêchées à Antioche entre 387 et 397, t. LX, col. 391-632; Théodoret, saint Jean Damascène, Œcumenius, Théophylacte, Euthymius, l'Ambrosiaster, Pélage; au moyen âge, Hugues de Saint-Victor, Pierre Abélard, saint Thomas d'Aquin, dans son *Expositio in Epistolas omnes Divi Pauli Apostoli;* Cornelius a Lapide, *Commentarius in omnes D. Pauli Epistolas,* Anvers, 1614; Estius, *In omnes Pauli Epistolas commentarius,* Douai, 1614-16; *Grotius, dans ses *annotationes in N. T.,* Paris, 1644; *Hammond, *Paraphrase and annotations of the N. T.,* 1653; *Locke, *A paraphrase and notes to the Epistle of St. Paul,* 1759-1707; Bengel, *Gnomon Novi Testamenti,* 1742. Durant la période moderne, Tholuck dont les commentaires ont paru en 1824; *Fritzsche, 1836-1843; Meyer, 1832, un des meilleurs commentaires de l'Épitre aux Romains; réédité par B. Weiss en 1900; *L. de Wette, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament,* 1836-1848; *Alford, *Greek Testament,* 1849-1861; *Jowett, *St. Paul's Epistles to the Thessalonicians, Galatians and Romans,* 1855; *Godet, *Commentaire sur l'Épitre aux Romains,* Paris, 1879; *Oltramare, *Commentaire sur l'Épitre aux Romains,* 1881-1882; *Gifford, dans *The Speaker's commentary,* Genève, 1881; *Liddon, *Explanatory analysis of St. Paul's Epistle to the Romans,* 1893; *Lipsius, dans le *Handcommentar zum N. T.,* publié sous la direction de H. J. Holtzmann, 1891; *Sanday et Headlam, dans l'*International critical commentary,* 1902. Les catholiques, Klee, 1830; Reithmayer, 1845, Ad. Maier, 1847, Bisping, Schaefer, 1891; Drach; Maunoury, 1878; R. Cornely, dans le *Cursus Scripturæ Sacræ,* 1896.

C. TOUSSAINT.

ROMANCHES (VERSIONS) DE LA BIBLE. La langue romanche ou roumanche est un rameau des langues romanes, issues du latin, ou néo-latines. Elle embrasse une série d'idiomes romans, qui sont parlés le long des Alpes, des sources du Rhin antérieur à la mer Adriatique. La Bible a été totalememt ou partiellement traduite dans trois dialectes seulement de l'Engadine et du canton des Grisons à l'usage des protestants à partir du XVIe siècle. Les catholiques de langue romanche n'ont pas de version spéciale de la Bible dans aucun dialecte.

1° *Dialecte de la Haute-Engadine.* — Le Nouveau Testament a été traduit du latin et autres langues en haut engadinois par Jacques Bifrun ou Biveroni († 1572), de Sarmédan, jurisconsulte et théologien, réformateur et ami de Zwingle : *L'g nouf Testamaint,* in-8°, s. l., 1560. Il l'a publié à Bâle à ses frais. Cette première édition a une préface de Philippe Gallicius. En 1605, Lucius Papa en publia une nouvelle édition, et il en parut à Fuschläff une troisième, accompagnée de notes, en 1607. Voir Bœhmer, *Romantische Studien,* t. VI, à l'année 1560; Campell, *Zwei Bücher rätischer Geschichte,* t. I, p. 414. Comme Bifrun est l'écrivain classique du haut engadinois, M. J. Ulrich a réédité quatre livres de sa traduction du Nouveau Testament dans la *Revue des langues romanes* : l'Évangile selon saint Luc, 1897, t. XL, p. 65-83, 97-109, 265-279, 552-572; l'Évangile selon saint Jean, 1898, t. XLI, p. 239-271; 1899, t. XLII, p. 56-70, 301-304; les Actes des Apôtres, *ibid.*, p. 509-535; 1901, t. XLIV, p. 521-530; 1902, t. XLV, p. 357-369; 1903, t. XLVI, p. 75-93; et l'Apocalypse, 1905, t. XLVIII, p. 75-87, 306-323. Pour les Épitres de saint Paul et des autres apôtres, il n'a publié que les mots intéressants ou rares que fournit leur traduction. *Ibid.*, juillet et août 1906, janvier et février, mai et juin 1907. Une autre version du Nouveau Testament dans le même dialecte fut faite par Jean Gritti de Zuoz et parut, in-8°, Bâle, 1640. Les Psaumes furent traduits par Laurent Witzel, Bâle, 1661. Janev Menni rédigea une nouvelle traduction du Nouveau Testament à Coïre, en 1861.

2° *Dialecte de la Basse-Engadine.* — Les Psaumes et cantiques furent traduits dans ce dialecte par Ciampel pour l'usage liturgique et parurent avec notation musicale en 1562; 2e édit., in-8°, Bâle, 1606. Des parties détachées de l'Ancien Testament furent traduites par Jean Pitschen Saluz en 1657 et les années suivantes. Une Bible entière est due à la collaboration de Jacques Antoine Vulpi et de Jacques Dorta a Vulpera. Elle fut imprimée à Schuol, village de la Basse-Engadine, in-f°, 1657. La traduction avait été faite sur la version italienne de Diodati. Voir t. III, col. 1030-1031. Des rééditions complètes parurent à Bâle, en 1679 et en 1743. Le Nouveau Testament fut imprimé à part, Bâle, 1812, et l'Ancien, à Coire, en 1815, sous ce titre : *Biblia o vero la Soinchia Scritüra del Velg Testamaint.* La Bible entière a encore été rééditée à Cologne, 1867-1870. A Paris, en 1836, un in-12 est intitulé : *Il nouf Testamaint da nos Segner Jesu Christa, tradiit in rumansch d'Engadina bassa.*

3° *Dialecte réto-roman des Grisons.* — Le Psautier fut traduit en ce dialecte par Gabriel Sapharius, in-8°, Bâle, 1611. Lucius Papa traduisit la Sagesse de Siracide ou l'Ecclésiastique, in-12, Zurich. 1628. Lucius (Louis) Gabriel donna tout le Nouveau Testament : *Il n'ef Testamaint,* in-8°, Bâle, 1648. Les Psaumes furent traduits

par J. Grass, Zurich, 1683. Une Bible entière : *La S. Bibla,* contenant même les apocryphes, c'est-à-dire les deutérocanoniques, et due à la collaboration de la plupart des ministres de la région, parut in-f°, Coire, 1719. Une 2e édition en 2 vol. fut faite, 1818-1820. En 1870, cette version fut éditée à Francfort aux frais de la Société biblique d'Angleterre sous ce titre : *La Biblia u la Sontga Scartira dil Veder a Niev Testamaint.* Enfin Otto Carisch a publié : *Ilg niev Testamaint suenter ilg original grec,* Coire, 1856. Voir F. Rausch, *Geschichte der Literatur des Rhäto-Romans Volkes,* Francfort, 1870. On trouvera aussi la parabole de l'enfant prodigue en douze textes romanches, dans Coquebert de Montbret, *Mélanges sur les patois de France,* 1831. Cf. J. Le Long, *Bibliotheca sacra,* in-f°, Paris, 1723, t. I, p. 369-370 ; *Kirchenlexikon,* 2e édit., 1883, t. III, col. 742-743 ; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3e édit., 1897, t. III, p. 144.

E. MANGENOT.

ROMANES (VERSIONS) DES SAINTES ÉCRITURES. On désigne sous ce nom les traductions de la Bible en langues romanes, ou néo-latines, c'est-à-dire en français, t. II, col. 2346-2373 ; en italien, t. III, col. 1012-1038 ; en espagnol, t. II, col. 1952-1956 ; en catalan, t. II, col. 345 ; en portugais, col. 559, 569 ; en romanche, col. 1176. Voir aussi ROUMAINES (VERSIONS).

ROMATHITE (hébreu : *hâ-Râmâṭî ;* Septante : ἐκ Ῥαή λ ; *Alexandrinus :* ὁ Ῥαμαθαῖος ; Vulgate : *Romathites*), originaire de Rama de Benjamin. Ce qualificatif indique la patrie de Séméias, chargé de la culture des vignes royales du temps de David. I Par., XXVII, 27.

ROME (grec : Ῥώμη ; Talmud : רוֹמָא, רוֹמֵי), capitale de l'Empire romain, lors de la naissance de Notre-Seigneur, devenue depuis la capitale du monde catholique. — Les origines de la ville des Césars sont plus légendaires qu'historiques et ce n'est pas le lieu de s'en occuper ici. La tradition romaine la plus ancienne reconnaît l'existence de villages distincts sur les sept collines avant Romulus. Le Palatin semble avoir été le principal et c'est là que des bergers venus d'Albe pour chercher des pâturages auraient été les premiers fondateurs de Rome, ainsi nommée, d'après une des nombreuses étymologies qu'on en a données, de *rumon,* « fleuve », parce qu'elle était située près du fleuve (le Tibre). Guidi, *Bullettino archeol. com.,* 1881, p. 63. Romulus fit du Palatin une place fortifiée, qui fut ainsi le noyau de la capitale du monde. Elle eut pour limites un retranchement tracé autour de la colline et formant un carré d'environ 400 mètres de côté. La fondation de la *Roma quadrata* est fixée au 21 avril de l'an 752 (753) avant J.-C. Ce n'était qu'une sorte de camp où l'on habitait dans des chaumières. D'après la tradition romaine, le village de *Saturnia,* appelé depuis le Capitole, fut réuni de bonne heure au Palatin. Au dire de Denys d'Halicarnasse, Numa Pompilius y ajouta le Quirinal. Après lui, Tullus Hostilius l'agrandit du Cœlius, Ancus Martius de l'Aventin, Tarquin l'Ancien de l'Esquilin et du Viminal. Ainsi furent réunies les trois races principales : latine, sabine et étrusque, qui habitaient les sept collines et devinrent le peuple romain (fig. 239). La situation de la nouvelle capitale était extrêmement avantageuse et favorisa son rapide développement. Tite Live, V, 54, l'a très bien dit : *Flumen opportunum, quo ex mediterraneis locis fruges devehantur, quo maritimi commeatus accipiantur, mare vicinum ad commoditates, nec expositum nimia propinquitate ad pericula classium externarum, regionum Italiæ medium, ad incrementum urbis natum unice locum.* — Servius Tullius partagea Rome en quatre régions, Denys d'Halicarnasse, IV, 14 (fig. 240) ; Auguste divisa la ville agrandie en quatorze régions.

I. ROME DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Le prophète Daniel, XI, 30, parle des Romains, mais sans les nommer expressément. Leur nom apparaît pour la première fois dans les livres des Machabées. Ils nous apprennent qu'Antiochus IV Épiphane, dont Daniel avait prédit l'humiliation future par les Romains et par Popilius, voir t. I, col. 697, avait été otage à Rome, I Mach., I, 11 ; que Démétrius Ier Soter, fils de Séleucus, l'avait été aussi à son tour pour y remplacer comme tel son oncle Antiochus Épiphane, I Mach., VII, 1, voir t. II, col. 1358 ; ils nous racontent surtout l'alliance que contracta avec les Romains Judas Machabée afin d'obtenir leur appui contre les rois de Syrie (161 avant J.-C.). I Mach., VIII, 1-31 ; II Mach., IV, 11. Voir t. III, col. 1801. Le frère de Judas, Jonathas Machabée, renouvela l'alliance avec Rome (144 avant J.-C.). I Mach., XII, 1-4, 16. Voir t. III, col. 1623. Les Romains s'associèrent au deuil des Juifs à la mort de Jonathas et renouvelèrent l'alliance (139 avant J.-C.) avec Simon son frère, qui lui succéda, et envoya à Rome de riches présents. I Mach., XIV, 16-19, 24, 40 ; XV, 15-24. Une des causes pour lesquelles Antiochus Épiphane avait fait la guerre aux



239. — Rome assise sur les sept collines. Monnaie antique agrandie.

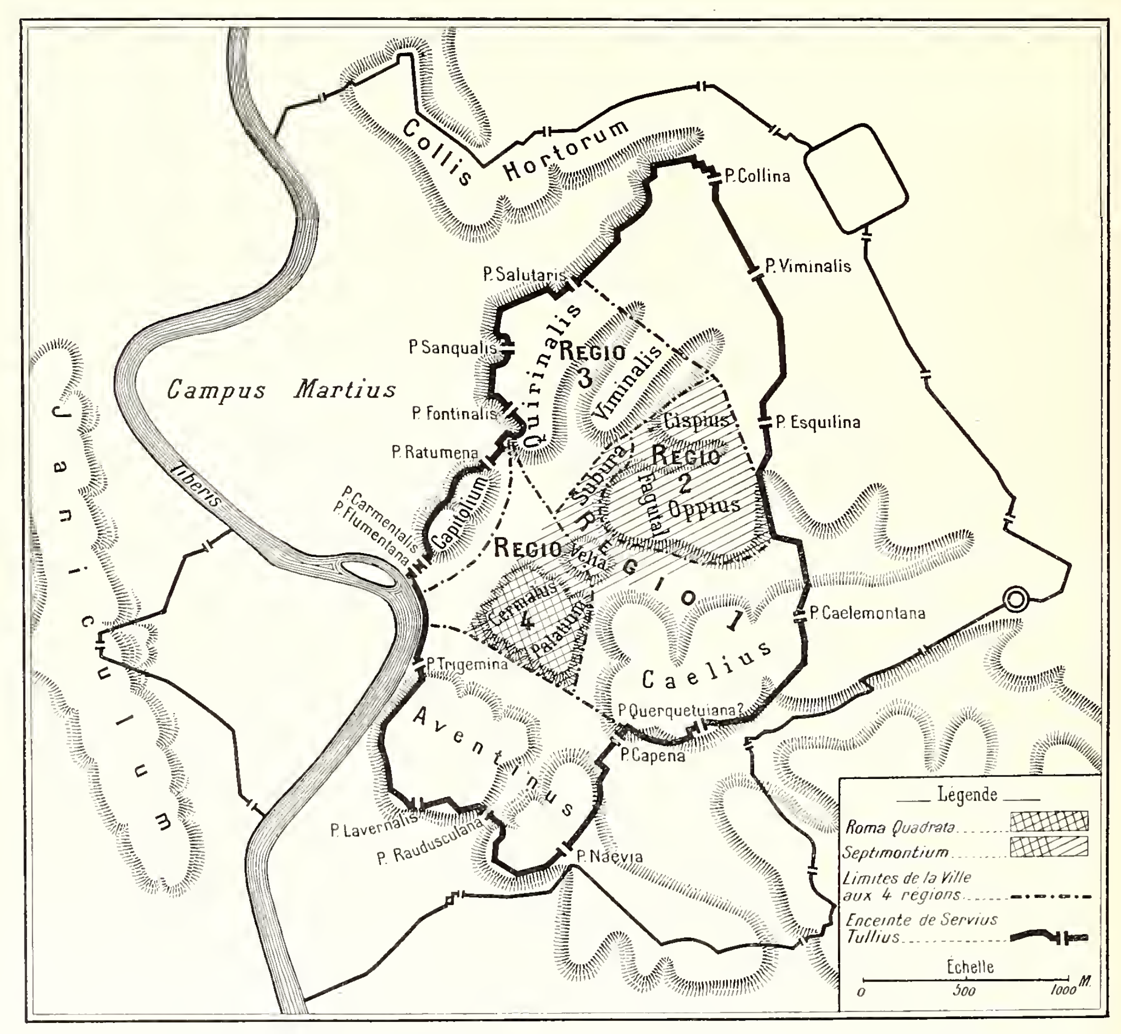
Juifs était de se procurer par la vente des esclaves dont il s'emparerait une partie de la somme qu'il devait payer aux Romains. II Mach., VIII, 10. L'alliance que les Machabées contractèrent avec Rome leur fut profitable dans leur lutte contre les Séleucides ; les légats romains Memmius et Manilius confirmèrent en particulier par une lettre les privilèges que Lysias avait accordés aux Juifs, au nom des rois de Syrie, II Mach., XI, 34-38 ; mais cette intervention dans les affaires de la Judée devait amener peu à peu la prise de possession du pays.

Pompée s'empara de Jérusalem l'an 63 avant J.-C. Tacite, *Hist.,* V, 9 ; Florus, III, 5, 30. Il emmena à Rome comme esclaves un certain nombre de Juifs qu'il avait fait prisonniers, mais la capitale du monde en avait déjà vus auparavant. Quelques-uns de ceux qui avaient accompagné Numénius, l'ambassadeur de Jonathas et de Simon Machabée, dans ses deux voyeges à Rome, cf. I Mach., XII, 16 ; XIV, 24 ; XV, 15 (voir NUMÉNIUS, t. IV, col. 1715), y avaient sans doute fait de la propagande religieuse, car c'est probablement à cette époque que se passa le fait rapporté par Valère Maxime, I, III, 2, et dont on admet généralement aujourd'hui l'authenticité. Il raconte que « Cornélius Hispalus força ceux qui avaient essayé de corrompre les mœurs romaines par le culte simulé de Sabazius Jupiter, de retourner chez eux. » Cf. J. Marquardt, *Le culte chez les Romains,* trad. M. Brissaud, t. I, Paris, 1889, p. 100, note 1. Ce Jupiter-Sabazius peut n'être que le nom altéré de Jéhovah Sabaoth (voir la note de l'édit. Lemaire, 1822, p. 30) et les expulsés sont vraisemblablement les Juifs. Reinach, *Textes relatifs au judaïsme,* p. 259. Quoi qu'il en soit, les Juifs désormais soumis aux Romains depuis Pompée, ne durent pas tarder à se rendre en assez grand nombre à Rome pour leurs affaires et pour leur commerce.

II. Rome dans le Nouveau Testament. — *I. Les juifs a Rome au commencement de l'ère chrétienne.* — Avec l'établissement de l'empire sous Auguste, Rome acquit un nouvel éclat et exerça sur les étrangers, en particulier sur les Juifs, une sorte de fascination. Comme l'a dit notre vieux poète J. du Bellay :

Rome fut tout le monde et tout le monde est Rome.

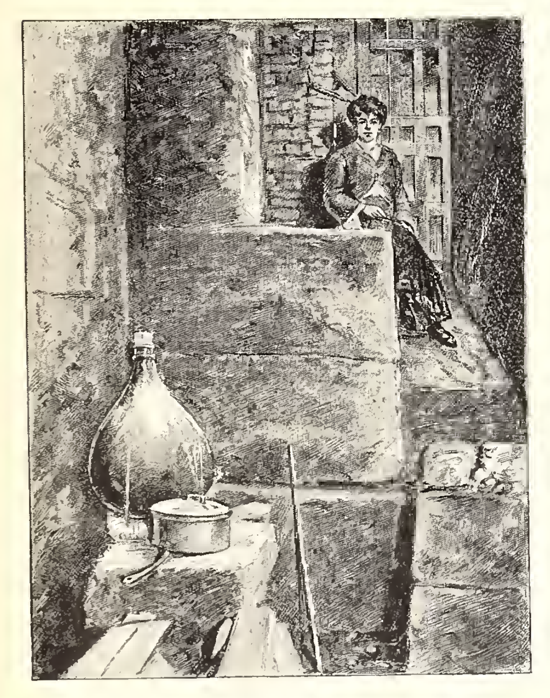
Le roi juif Aristobule avait été emmené à Rome avec ses enfants par Pompée, son vainqueur. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, iv, 5. Un quartier spécial fut bientôt attribué aux Juifs qui après la guerre y avaient été vendus comme esclaves et avaient été ensuite affranchis ou qui s'y étaient rendus volontairement, attirés par l'espoir de s'enrichir dans la grande ville. Ce quartier n'était pas le Ghetto moderne, entre le Capitole et l'île du Tibre, mais la rive du Tibre, dans la partie appelée aujourd'hui le Transtévère. Philon, *Legat. ad Caium*, édit. Mangey, p. 568. Cette situation était très favorable à leur commerce, rendu facile par le voisinage du fleuve. Aussi les Juifs acquirent-ils bientôt de l'importance à Rome. La manière dont en parle Cicéron dans son discours en faveur de Valérius Flaccus montre qu'on était déjà obligé de compter avec eux. *Pro Flacco*, 28, 69. Jules César les traita avec bienveillance, aussi pleurèrent-ils sa mort. Suétone, *Div. Julius*, 84. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, x, 8. Auguste et aussi Tibère, dans la seconde partie de son règne, leur furent également favorables. Il leur était permis de pratiquer leur religion et leurs coutumes. Philon, *loc. cit.* Leur nombre avait si rapidement augmenté que, lorsque les Juifs envoyés en ambassade de Palestine auprès d'Auguste pour faire entendre leurs plaintes contre Archélaüs arrivèrent dans la capitale, ils y furent appuyés par plus de huit mille de leurs coreligionnaires établis à Rome. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, xiii, 2; *Bell. jud.*, II, vi, 1 A l'époque où Tibère les bannit de la ville, à cause des crimes commis par quelques-uns d'entre eux, quatre mille furent enrôlés dans l'armée romaine et envoyés en Sardaigne. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, iii, 5; Tacite, *Ann.*, ii, 85; Suétone, *Tiber.*, 37, 66.



240. — Carte de *Roma quadrata*, du *Septimontium*, des quatre régions et de l'enceinte de Servius Tullius. D'après L. Homo.

Malgré tout, leur nombre augmentait toujours. Ils faisaient des prosélytes, surtout parmi les femmes des hautes classes. Horace, *Satir.*, i, 4, 114; Juvénal, *Satir.*, iii, 14; vi, 642; xiv, 96. On peut conclure des allusions de Juvénal, iii, 10, 15, de même que des catacombes exclusivement juives de Rome, qu'ils avaient débordé le quartier du Transtévère et s'étaient répandus un peu partout. Cf. O. Marucchi, *D'un antico cimitero giudaico*, dans les *Atti dell' Accad. rom.*, 1884. Les Actes,

xviii, 17, parlent de l'édit de l'empereur Claude, qui les chassa de Rome, l'an 9 de son règne (49 ou 50). Orose, vii, 6, t. xxxi, col. 1075. *Judæos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes Roma expulit,* dit Suétone, *Claud.,* 25, mais ils ne tardèrent pas à y rentrer, tant était considérable l'influence qu'ils y avaient déjà acquise. Sénèque (dans S. Augustin, *De civ. Dei,* vi, 11, t. xli, col. 192), en parle avec amertume : *Cum interim usque eo sceleratissimæ gentis consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit : victi victoribus leges dederunt.* — La Providence avait ainsi envoyé à Rome les descendants d'Abraham pour préparer les voies à l'établissement du christianisme dans la capitale de l'empire. Sans le vouloir et malgré eux, ils allaient faciliter à Pierre et à Paul leur



241. — Restes de la *Porta Capena.*
D'après une photographie de M. l'abbé Saint-Martin.

mission évangélique : les Apôtres n'avaient plus qu'à venir.

II. Saint Pierre et saint Paul à Rome. — 1° Les troubles dont parle Suétone et qui furent l'occasion de l'édit de Claude, doivent s'entendre sans doute des dissensions que provoqua parmi les Juifs la prédication de l'Évangile. Les chrétiens ne furent pas tout d'abord distingués des Juifs proprement dits, parce qu'ils étaient eux-mêmes la plupart d'origine juive. Nous ignorons par qui et quand la bonne nouvelle fut apportée pour la première fois dans la capitale du monde. Ce fut probablement peu après la Pentecôte par quelqu'un des Juifs de Rome qui se trouvaient alors présents à Jérusalem. Act., ii, 10. Parmi les trois mille convertis qui crurent alors à la parole de Pierre, ꝟ. 41, il devait se rencontrer vraisemblablement quelque *advena Romanus.* Quand le prince des Apôtres arriva un peu plus tard dans la capitale de l'empire, voir Pierre, col. 373, le nom du Christ Jésus y était donc sans doute déjà honoré par un groupe de fidèles. Ce qui est certain, c'est que, avant l'arrivée de saint Paul à Rome, cette ville comptait des chrétiens dans ses murs, parmi lesquels Andronique et Junie s'étaient convertis avant l'Apôtre lui-même. Rom., xvi, 7. L'Épître aux Romains, xvi, énumère dans les salutations vingt-quatre chrétiens de marque qui habitaient la cité des Césars, et tout son contenu suppose qu'ils étaient assez nombreux. Rom., i, 8. Plusieurs des Juifs qui avaient été chassés de Rome par l'édit de Claude étaient devenus disciples de saint Paul, et étant retournés dans cette ville, ils avaient grossi le nombre des fidèles et des prédicateurs. Act., xviii, 2, 3, 18; Rom., xvi, 3, 7, 9, 12. Voir Romains (Épître aux), col. 1165.

2° Depuis plusieurs années, l'Apôtre des gentils caressait le désir d'aller prêcher dans la capitale de la gentilité. Il regardait ce voyage comme un devoir : Δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν. *Oportet me et Romam videre.* Act., xix, 21. Les circonstances seules l'avaient forcé de retarder l'accomplissement de son projet. Rom., i, 13. Nous ignorons comment se fit le premier voyage de saint Pierre à Rome, mais nous savons comment s'y rendit saint Paul. A Césarée de Palestine, accusé par les Juifs devant le procurateur Festus, il fit appel à César et en conséquence, il fut conduit comme prisonnier au siège de l'empire. Act., xxv, 11-12, 25. Saint Paul débarqua à Pouzzoles. Des chrétiens de Rome, informés de son arrivée, allèrent à sa rencontre jusqu'à Forum Appii et par la via Appia, ils vinrent à Rome où ils entrèrent par la porte Capène, qui s'ouvrait dans cette partie de l'enceinte de Servius Tullius, dont on peut voir encore des restes dans la cave de l'*Antica Osteria di Porta Capena* (fig. 241). C'est donc chargé de chaînes et cependant entouré de fidèles qui le vénéraient plus qu'un César, que l'Apôtre des gentils mit pour la première fois le pied sur le sol de cette capitale que sa parole, avec celle de saint Pierre, allait transfigurer et rendre encore plus glorieuse et plus illustre :

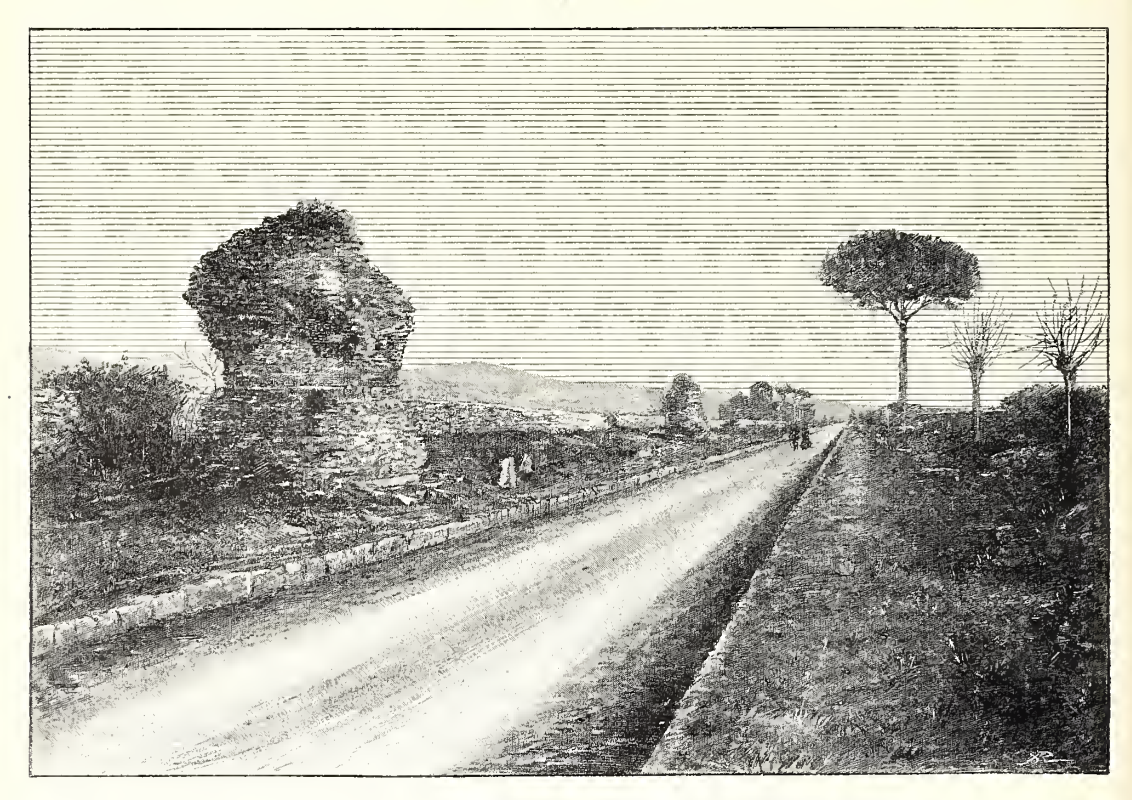
Di quella Roma onde Christo è romano.
Dante, *Purgat.,* xxxii, 102.

3° Saint Paul entra dans Rome l'an 61, la septième année du règne de Néron, sous le consulat de Cæsennius Pætus et de Petronius Sabinius Turpilianus. Quels durent être ses sentiments à la vue de cette reine du monde, qui tenait l'univers sous sa domination et était le siège de l'idolâtrie? Celui dont l'auteur des Actes nous dit qu'à la vue d'Athènes, *incitabatur spiritus ejus in ipso videns idololatriæ deditam civitatem,* Act., xvii, 16, ne dut pas être moins ému en contemplant tant de signes de superstition et tant de monuments du paganisme au milieu de cette immense cité. Qu'était Jérusalem, qu'était Athènes auprès de cette capitale! Elle avait grandi depuis Servius Tullius et débordé de son enceinte trop étroite. Elle comptait maintenant, avec ses faubourgs, une population que les uns estiment à un million (O. Marucchi, *Excursioni archeol. in Roma,* p. 25), d'autres à un million et demi d'habitants. Fr. de Champagny, *Les Césars,* t. iv, p. 347-353. Elle se composait de représentants de toutes les parties du monde, attirés par l'ambition, l'amour du luxe, la soif des jouissances et des plaisirs, les besoins de l'administration et les affaires. Le philosophe grec y coudoyait le rhéteur d'Asie, l'astrologue de Chaldée, le magicien d'Égypte, le prêtre d'Isis, parmi les Latins et les Juifs. L'Apôtre des Gentils allait avoir un vaste champ pour exercer son zèle, mais qui, parmi ceux qui le virent entrer dans Rome et le remarquèrent à peine au milieu de ceux qui lui faisaient escorte, aurait pu s'imaginer qu'un grand événement s'accomplissait à cette heure et que c'était l'envoyé d'un conquérant plus grand que les Césars qui venait préparer la prise de possession de son Maître?

4° La capitale de l'empire n'avait pas encore tout l'éclat qui la rendit si belle et si somptueuse dans la suite sous le gouvernement des empereurs, après l'incendie de Néron. Les superbes monuments dont les ruines

nous remplissent aujourd'hui d'admiration n'étaient pas alors élevés. La ville n'était pas bâtie d'après un plan régulier. Les rues étaient étroites, tortueuses, non pavées, malpropres, boueuses ou poussiéreuses, *angusti et flexi vici,* dit Suétone; *arcta itinera,* dit Tacite, *Ann.*, xv, 38; *Romam in montibus positam et convallibus, cænaculis sublatam atque suspensam, non optimis viis, angustissimis semitis,* dit Cicéron, II, *De lege agraria,* 35. Les maisons étaient trop hautes, *cœnacula excelsa,* dit Pline, *H. N.*, XXXVI, XIII, 88; Auguste interdit de les élever de plus de 70 pieds (environ 21 mètres). Strabon, V, 7. Souvent mal bâties, elles manquaient de solidité; la fièvre y exerçait fréquemment ses ravages. Comme beaucoup d'habitations étaient en bois, les incendies n'y étaient pas rares. Voir Attilio Profumo, *Le Fonti ed i tempi dello incendio Neroniano,* in-4°, Rome, 1905, p. 405-407. La moitié de la population de Rome était esclave. La plus grande partie du reste des habitants était pauvre et vivait des largesses des empereurs. L'industrie était inconnue. Le nombre des familles riches était restreint. Il n'y avait pas de classe moyenne. Pauvres et esclaves étaient entassés dans d'étroits espaces. Une des choses qui étonnent le plus les visiteurs de la maison dite de Livie au Palatin et des maisons conservées à Pompéi par les cendres du Vésuve, c'est la petitesse et l'exiguité des appartements, où l'on a été parfois obligé d'échancrer le mur pour y faire tenir le lit.

5° C'est dans quelque réduit analogue que dut résider saint Paul, pendant les deux ans qu'il attendit sa sentence, Act., XXVIII, 16, 30, et pendant son dernier séjour à Rome. Lors de sa première captivité, il habita, soit auprès du camp des prétoriens, établi hors des murs par Tibère au nord-est de la ville, Tacite, *Ann.*, IV, 2; Suétone, *Tiber.*, 37; soit près de la caserne attachée à la résidence impériale sur le Palatin. Ce qui est certain, c'est que, malgré sa captivité, il put jouir d'une liberté relative. Il fut autorisé à demeurer dans une maison qu'il loua, ἐν ἰδίῳ μισθώματι, *in suo conductu,* avec le soldat qui le gardait, Act., XXVIII, 16, 20. Il était enchaîné, Eph., VI, 20; Phil., I, 13; mais sa parole ne l'était pas. *Laboro usque ad vincula,* comme il l'écrivait plus tard à Timothée, *sed verbum Dei non est alligatum.* II Tim., II, 9. Saint Luc nous dit expressément, Act., XXVIII, 30-31, qu'il recevait tous ceux qui voulaient le visiter et qu'il leur prêchait le royaume de Dieu. Il fit entendre sa voix même à quelques-uns de ceux qui appartenaient à la maison de César. Phil., I, 13; IV, 22. Et comme il avait toujours la sollicitude des Églises qu'il avait fondées, pendant cette première captivité, il écrivit alors outre son Épître à Philémon, ses Épîtres aux Philippiens, aux Colossiens et aux Éphésiens. C'est aussi de Rome que fut écrite, un peu avant son martyre, sa seconde Épître à Timothée. Voir PAUL, t. IV, col. 2226-2228. L'emprisonnement de l'Apôtre se termina par un acquittement. *Ibid.*, col. 228. Cf. II Tim., IV, 17. Mais le livre des Actes ne nous fournit plus de renseignements sur sa délivrance ni sur ses dernières années. Il revint à Rome, fut jeté une seconde fois en prison et, cette fois, il n'en sortit que pour subir le martyre, en 67. Voir t. IV, col. 2230.

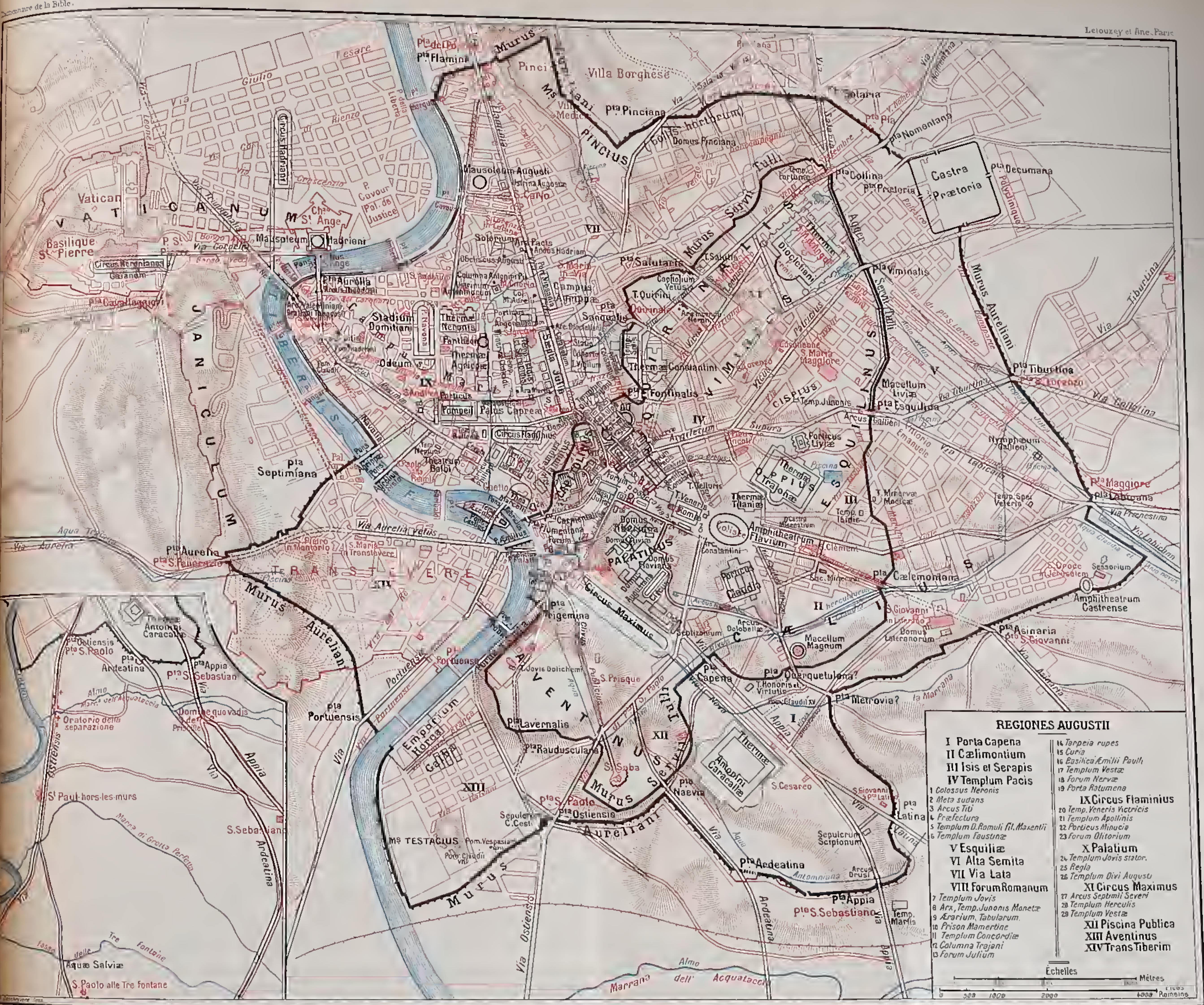


242. — Via Appia, entre le cinquième et le sixième milles. D'après une photographie.

6° Sur le séjour de saint Pierre à Rome nous avons encore moins de détails que pour saint Paul, mais il est démontré, malgré tous les efforts des ennemis de l'Église catholique en sens contraires, qu'il établit sa chaire à Rome, qu'il y vécut de longues années, vingt-cinq ans, d'après le *Liber pontificalis,* et qu'il y mourut martyr sur une croix (an 67). Voir PIERRE, col. 373-376. Saint Paul eut la tête tranchée aux Trois-Fontaines; saint Pierre fut crucifié au Vatican, comme nous le dirons plus loin.

III. SAINT JEAN L'ÉVANGÉLISTE A ROME. — Sous Ves-

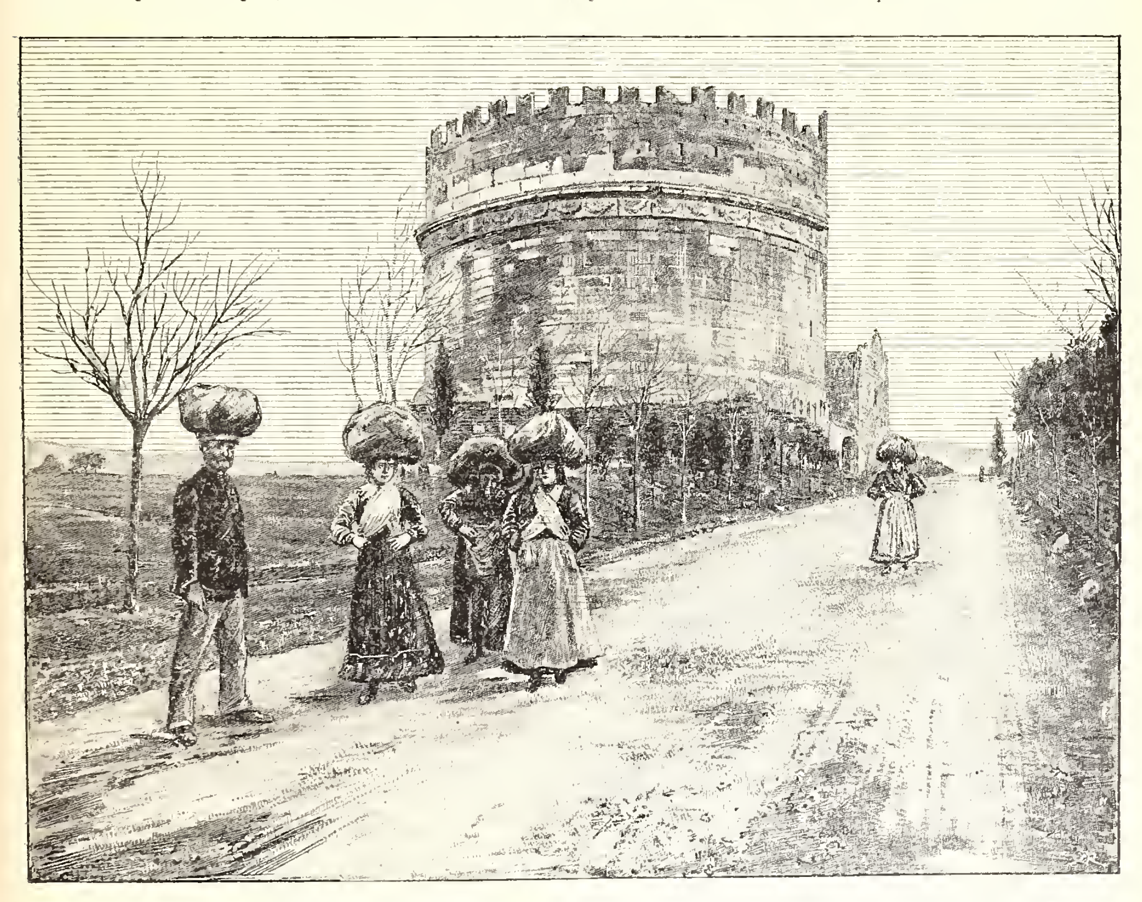
Letouzey et Ané, Paris



Imp. Dufrénoy, Paris.

PLAN COMPARÉ DE ROME ANCIENNE ET MODERNE.

pasien et sous Titus, les Juifs furent bien traités à Rome et les chrétiens, qu'on confondait encore souvent avec eux, à cause de leur genre de vie, bénéficièrent de la large tolérance qui leur était accordée. Mais sous Domitien, la persécution recommença. La rapacité de cet empereur en fut la cause première. Il voulut obliger les chrétiens, *qui judaicam viverent vitam*, Suétone, *Domit.*, 12, à payer le tribut du didrachme, autrefois destiné à l'entretien du temple de Jérusalem, et, depuis sa destruction, consacré soi-disant aux édifices du Capitole. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, VI, 6; Dion Cassius, LXVI, 7. Les chrétiens, considérant comme une sorte d'apostasie la soumission à cet impôt, qui les confondait avec les Juifs, refusèrent la plupart de l'acquitter et on les poursuivit devant les tribunaux comme athées. Suétone, *Domit.*, 12; Dion Cassius, LXVII, 14. La persécution contre les chrétiens s'étendit de proche en proche et fit des victimes en Asie Mineure, à Smyrne, Apoc., II, 10; à Pergame, II, 13; et ailleurs, V, 6; VI, 9, 10; XX, 1. Saint Jean résidait alors à Éphèse; il en fut lui-même victime. Domitien avait donné l'ordre d'arrêter et d'amener à Rome les descendants des rois de Juda, ce qui fut fait. Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.*, III, 19, 20, t. XX, col. 252-256. Saint Jean, si renommé pour avoir vécu dans l'intimité du Sauveur, fut peut-être arrêté au même titre. On l'amena à Rome et il fut condamné à périr dans une chaudière d'huile bouillante. « Le lieu traditionnel de son exécution est la Porte Latine, ou, pour mieux dire, l'espace, libre alors, qu'occupa plus tard cette barrière de Rome. Cette porte donnant accès à la voie Latine ne fut ouverte qu'aux jours où Aurélien recula l'enceinte de la ville... Jean sortit intact et sain du bain de feu... Domitien rassuré sur le compte des chrétiens commençait à relâcher ses poursuites. Ce souffle de clémence détourna les magistrats de s'acharner contre un vieillard; ils se contentèrent de le reléguer dans l'île de Patmos. » C. Fouard, *Saint Jean*, Paris, 1904, p. 99-100. Voir JEAN 7, t. IV, col. 1165. On peut dire que le souvenir du voyage de saint Jean à Rome et de ce qu'il y avait souffert est resté marqué en traits de feu dans l'Apocalypse. Saint Pierre avait déjà désigné Rome sous le nom de Babylone. 1 Pet., V, 13. C'est sous ce titre qu'elle apparait, Apoc., XIV, 8; XVI, 19; XVII, 5; XVIII 2. Dans le livre du prophète de Patmos, l'*urbs septicollis*, Apoc., XVII, 9, opposée à Jérusalem, Rome qui siège *super aquas multas*, XVII, 1, comme une reine vêtue de pourpre et d'or, est « la grande Babylone, mère des abominations de la terre, ivre du sang des martyrs, la grande ville qui a l'empire sur les rois de la terre. » XVII, 4, 5, 6, 18. Le quatrième livre d'Esdras, III, 1, 2; XV, 43, et l'Apocalypse de Baruch appellent également Rome Babylone. Saint Jean la décrit aussi, Apoc., XIII, sous l'emblème d'une bête monstrueuse, dont la bouche profère des blasphèmes et qui exerce sa fureur contre les saints. L'heure de la justice et de la vengeance viendra : *Cecidit, cecidit Babylon illa magna, quæ a vino iræ fornicationis suæ potavit omnes gentes.* Apoc., XIV, 8. Mais le sang des martyrs, qui lui a mérité le châtiment annoncé par le prophète, donnera à Rome



243. — Le tombeau de Cæcilia Métella sur la Voie appienne. Il avait été construit avant l'arrivée de saint Paul, entre 686 et 700, de Rome. Nibby, *Roma antica*, Rome, 1839, t. II, p. 559. Les créneaux ont été ajoutés en 1299 de notre ère. D'après une photographie de M. H. Saint-Martin.

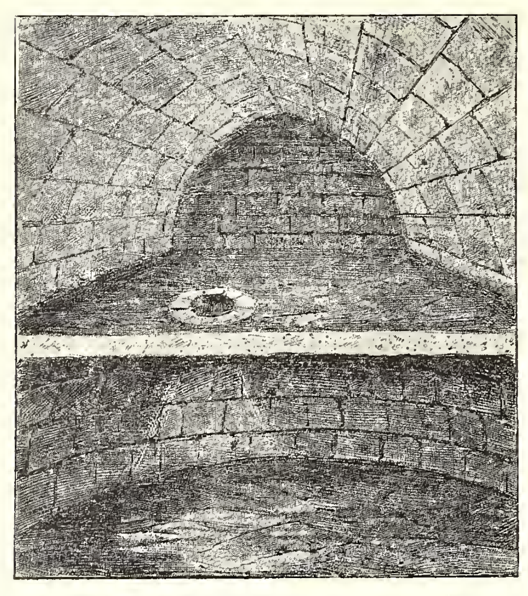
une vie et une gloire nouvelles. C'est l'Église elle-même, l'Église qui a été d'abord victime de ses persécutions, qui chantera un jour dans l'hymne de la fête des apôtres Pierre et Paul :

O Roma felix, quæ duorum principum
Es consecrata glorioso sanguine :
Horum cruore purpurata cæteras
Excellis orbis una pulchritudines.

Ses empereurs et ses grands hommes n'avaient pu lui conserver sa splendeur; deux Juifs, un pêcheur du lac de Génésareth, un fabricant de tentes de Tarse, l'ont rendu plus glorieuse que jamais. C'est à eux qu'elle doit d'avoir survécu à tous les désastres et à toutes les ruines, et d'être encore *Urbs Roma*. Un poète anonyme disait avec raison, lorsque Constantinople lui eut ravi son titre de capitale de l'empire (Marucchi, *Excursioni archeol. in Roma,* parte II, p. 47) :

Constantinopolis florens nova Roma vocatur,
Mœnibus et muris Roma vetusta cadis.
Non si te Petri meritum Paulique foveret,
Tempore jam longo misella fores.

III. Souvenirs apostoliques a Rome. — La Rome chrétienne a conservé et honoré le souvenir de ses



245. — La prison Mamertine.

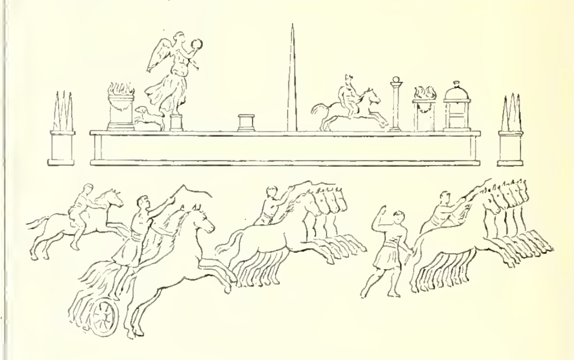
Apôtres et l'on peut suivre encore aujourd'hui leurs traces dans la ville éternelle. — 1° C'est par la *via Appia* que saint Paul arriva dans la capitale de l'empire. Cette voie, restaurée par Pie IX, en 1850-1853, jusqu'à la onzième pierre milliaire, se présente encore à nous, en partie, avec l'aspect qu'elle offrit aux yeux de l'Apôtre des Gentils (fig. 242 et 243).

2° Nous avons vu plus haut, col. 1182, qu'il reste encore quelques débris de l'ancienne porte de Capoue, *porta Capena,* par laquelle saint Paul fit son entrée dans la ville.

3° Les *Castra prætoriana.* — Une caserne marque encore aujourd'hui l'emplacement où se trouvait le camp des Prétoriens (fig. 244), et où saint Paul dut être conduit par les soldats qui l'avaient amené prisonnier. Cf. Phil., I, 13. Le *textus receptus* grec, Act., XXVIII, 16, contient, d'après quelques manuscrits du VIIIe au Xe siècle, ces mots, qui ne sont ni dans les plus anciens manuscrits grecs (ni dans la Vulgate) : ὁ ἑκατόνταρχος παρέδωκε τοὺς δεσμίους τῷ στρατοπεδάρχῃ, « le centurion remit le prisonnier au préfet du camp ». Si l'on peut ajouter foi à cette addition, comme le *præfectus castrorum* devait avoir son habitation dans le quartier même des prétoriens, l'Apôtre demeura probablement dans le voisinage et opéra sans doute la conversion de quelques soldats. O. Marucchi, *S. Pietro e S. Paolo in Roma,* 1900, p. 23-25. Quelques savants croient cependant plus probable qu'il résida près du Palatin où se trouvait une caserne pour la garde impériale. L'opinion qui fixe le séjour de l'Apôtre à l'endroit où s'élève aujourd'hui *Santa Maria in via Lata,* à la jonction de l'ancienne *via Lata* et de la *via Flaminia* (le Corso actuel) ne s'appuie pas sur des documents dignes de foi. Marucchi, *S. Pietro e S. Paolo in Roma,* p. 157-159. Il n'y avait pas là de maison privée, mais le portique qui entourait les *Septa Julia,* mentionnés sur le plan capitolin de Rome. Ce sont des restes de ce portique qu'on voit dans le souterrain de l'église. Marucchi, *Basiliques de Rome,* 1902, p. 393.

4° *L'église de San Paolo alla Regola* (ainsi appelée du mot *arenula,* à cause du sable déposé là par le Tibre), près du Ghetto. Elle était nommée primitivement *Scuola di SanPaolo,* parce qu'il y a en cet endroit une chambre souterraine fort ancienne, où l'Apôtre, disait-on, avait instruit ses premiers convertis, mais on n'a du fait aucune preuve. Voir Bartolomei, *Sulla Chiesa di San Paolo alla Regola,* Rome, 1858; M. Armellini, *Le Chiese di Roma,* 1887, p. 499.

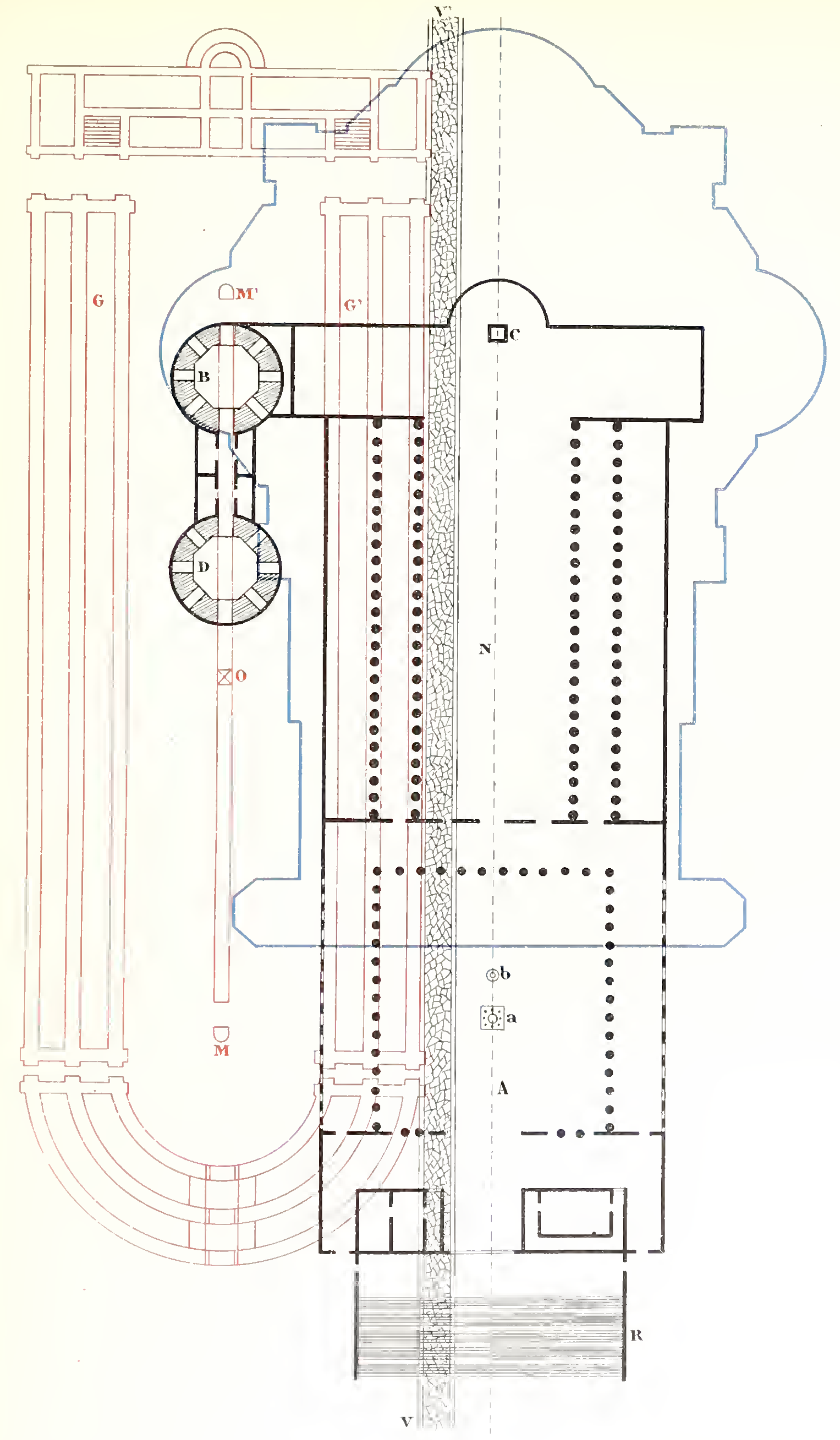
5° *Deux chapelles* rappellent le martyre de saint



246. — Cirque, avec la *spina,* l'obélisque et les *duæ metæ ;* au-dessous un côté de l'arène et les chars. D'après une pierre gravée. Rich, *Dictionnaire des antiquités,* 1873, p. 596.

Pierre et de saint Paul. L'une est l'*oratorio della separazione,* sur la voie d'Ostie. Marucchi, *S. Pietro e S. Paolo in Roma,* p. 155-156. Il a remplacé un oratoire du moyen âge et marque le lieu non authentique où l'on raconte que saint Pierre et saint Paul se séparèrent en allant au martyre. L'autre chapelle, sur la *via Appia,* à dix minutes de la porte de Saint-Sébastien, bien connue sous le nom de *Domine, quo vadis,* est ainsi nommée parce que saint Pierre, fuyant la persécution, y aurait rencontré Notre-Seigneur et lui aurait adressé ces paroles. Jésus-Christ lui aurait répondu : *Redeo Romam ut iterum crucifigar,* ce qui aurait fait revenir sur ses pas le prince des Apôtres pour aller subir le martyre. Ce récit se lit dans les actes des martyrs saints Processus et Martinien, qui ne sont pas antérieurs au Ve siècle. Les deux chapelles sont modernes; la seconde a succédé à une autre plus ancienne. Il y avait là au XIIIe siècle une *Ecclesia ubi Dominus apparuit.* Marucchi, *S. Pietro e S. Paolo,* p. 150-153.

6° *Maison de Pudens.* — Saint Pierre et saint Paul, d'après une ancienne tradition consignée dans le *Liber pontificalis* (par interpolation), et dans d'autres documents, *Acta sanctorum,* t. IV maii, p. 295; J.-B. De Rossi,



Plans du Cirque de Néron et des deux Basiliques de Saint-Pierre (ancienne et nouvelle)

Le plan de la Basilique Constantinienne d'après celui de Tibério Alfarano *(1590) expliqué dans* De Rossi, **Inscriptiones christianæ urbis Romæ**, *t. II, Rome, 1888, page 229.*

Le rapport établi entre les deux basiliques et le Cirque de Néron d'après la **Forma urbis Romæ** *de* R. Lanciani, *in-folio, Milan, 1893-1901, pl. XIII.*

En rouge	Cirque de Néron.
En noir	Basilique Constantinienne.
En bleu	Basilique actuelle.
O.	Obélisque.
M.M'	Metae (Bornes du Cirque).
G.G'	Gradins du cirque dont une partie sert de soubassement aux colonnes de gauche de l'ancienne basilique.
C.	Confession (Tombeau de saint Pierre).
N.	Nef.
A.	Atrium.
a.	Pinea.
b.	Fontaine.
B.	Sainte-Pétronille. (Mausolée de Valentinien II).
D.	Saint-André (Mausolée de la famille théodosienne)
V.V'	Via Cornélia.
R.	Degrés de l'ancienne basilique.

Ces 2 mausolées B et D ont été incorporés à la basilique constantinienne et transformés en églises.

Bullettino di archeologia cristiana, 1867, p. 43-44, réunirent plusieurs fois les premiers chrétiens sur le Viminal, dans la maison de Pudens, nommé II Tim., IV, 21. Elle était située à l'endroit où s'est élevée depuis l'église Sainte-Pudentienne (voir PUDENS, col. 862), d'après l'opinion commune.

7° *L'église de San Pietro in Vincoli,* non loin du Colisée, où l'on révère les chaînes de saint Pierre, est attribuée par le *Martyrologe hyéronymien* à l'apôtre lui-même, au 1er août : *Romæ dedicatio Ecclesiæ a B. Petro constructæ et ædificatæ,* ce qu'on pourrait peut-être entendre en ce sens que saint Pierre a réuni quelquefois les fidèles en cet endroit. Marucchi, *Basiliques de Rome,* p. 316.

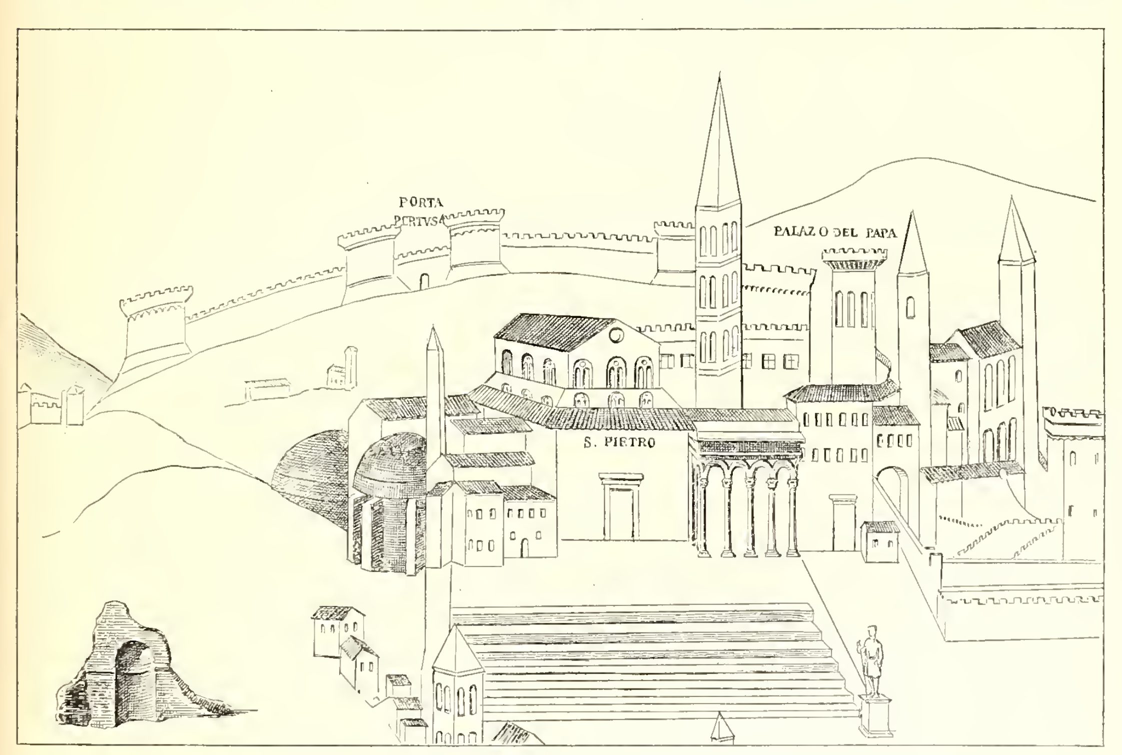
8° *Maison de Prisque et d'Aquila.* — Saint Paul dit en termes formels qu'il y avait dans la maison de Prisque et d'Aquila « une église domestique » où se réunissaient les fidèles et il la salue. Rom., XVI, 3-5. On place généralement cette maison à l'emplacement où est aujourd'hui l'église de Sainte-Prisque. Une inscription en vers que fit apposer le pape Calliste III (1455-1458), quand il restaura l'église et qui est à gauche du grand autel :

> ...*Petrus id docuit populus dum sæpe doceret,*
> *Dum faceret magno sacraque sæpe Deo*
> *Dum quos Faunorum factis deceperat error,*
> *Hic melius sacra purificaret aqua...*

M. Armellini, *Le chiese di Roma,* p. 561. Cette tradition remonte au moins au VIIIe siècle. Voir Mai, *Script. vet.,* t. V, p. 148; J.-B. De Rossi, *Bull. di archeol. crist.,* 1887, p. 45; V. Carini, *Sul titolo presbiterale di santa Prisca,* Rome, 1895.

9° On peut admettre comme très vraisemblable que saint Pierre et saint Paul ont réuni aussi quelquefois les premiers chrétiens dans la maison de saint Clément, dans la région du Cœlius, à la rue actuelle de S. Giovanni in Laterano, au-dessus de laquelle s'éleva dès les premiers siècles de l'ère chrétienne une église qui fut consacrée à la mémoire du saint. Voir Mullooly, *St. Clement pope and martyr and his basilica in Roma,* 2e édit., 1873.

10° Une autre tradition ancienne fait conférer le baptême par le prince des Apôtres dans le cimetière ostrien, ainsi appelé des Ostorii qui en furent les fondateurs : *Cœmeterium ostrianum ubi Petrus apostolus baptizavit,* portent les Actes du pape Libère, qui sont apocryphes, il est vrai, mais remontent au moins au Ve siècle. Mansi, *Concil.,* t. I, p. 222. Ce cimetière a été d'abord identifié avec celui qui fut découvert en 1873 dans sa propriété par Mgr Crostarosa. Voir Marucchi, *S. Pietro e S. Paolo in Roma,* p. 100-107. Aujourd'hui M. Marucchi l'identifie avec le cimetière de Priscille. Voir PUDENS, col. 864.



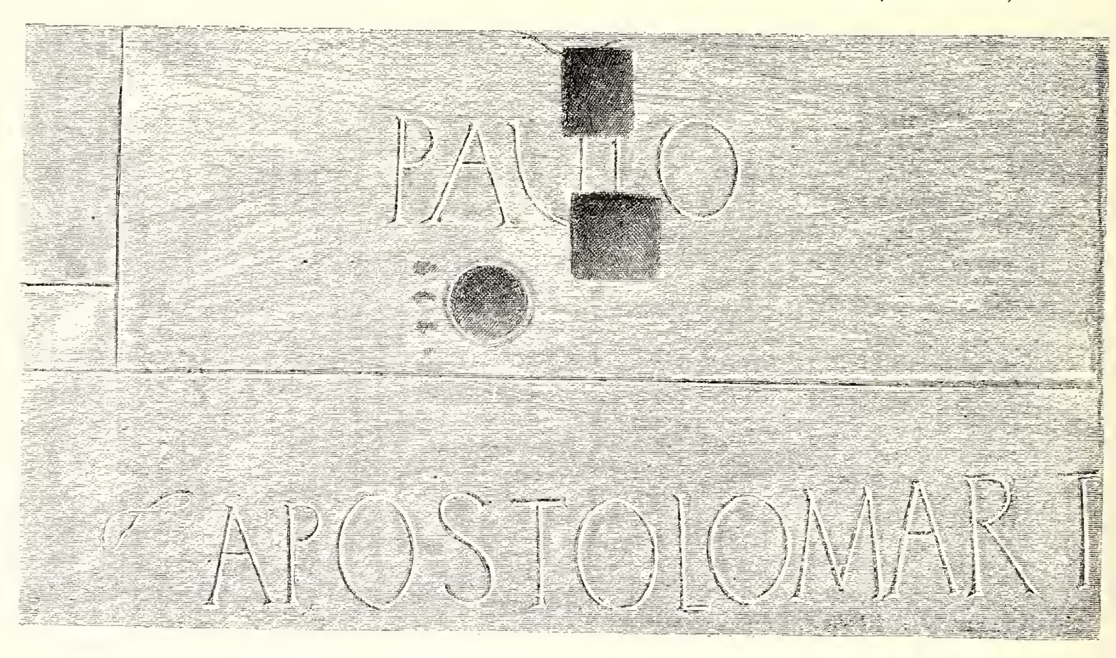
247. — La basilique de Saint-Pierre et le Vatican au moyen âge.
D'après un ancien dessin. Marucchi, *Basiliques et Églises de Rome,* t. III, p. 113.

11° *La prison Mamertine.* — D'après une tradition ancienne, les apôtres Pierre et Paul furent enfermés avant leur martyre dans la prison Mamertine, près du Forum. Ce nom de Mamertine ne date que du moyen âge, mais la prison, Tite Live, I, 33, remonte jusqu'à Ancus Martius, le quatrième roi de Rome (641-617 avant J.-C.), qui la fit construire. Elle s'appela d'abord simplement *Carcer.* Sa partie inférieure reçut le nom de *Tullianum ideo quod additum a Tullio rege,* dit Varron, L. L., V, 32. Cf. Salluste, *Cat.,* 55. Saglio et Daremberg, *Dict. des antiq.,* t. II, p. 917-918, au mot *Carcer.* Les Actes des saints Processus et Martinien, qui sont du Ve ou du VIe siècle, racontent que ces deux martyrs furent baptisés par saint Pierre dans cette prison où il attendait le supplice. Cette tradition, dit M. Marucchi, « ne contredit d'une manière absolue, ni l'histoire ni l'archéologie, puisque la prison Mamertine avec le Tullianum placé au-dessous était certainement la prison publique de la ville, même à l'époque impériale. » *S. Pietro e S. Paolo in Roma,* p. 148 (fig. 245).

12° *Lieu du martyre de saint Pierre et de saint Paul.* — *a*) La tradition est constante et uniforme sur le lieu du martyre de saint Paul, mais il n'en est pas de même pour saint Pierre, l'une le plaçant au Vatican, l'autre sur le Janicule. La tradition la plus ancienne est en faveur du Vatican. Le *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, p. 52, dit que son corps fut déposé *via Aurelia in templo Apollinis* (*apud templum Apollinis*) *juxta locum ubi crucifixus est juxta palatium neronianum in Vaticanum in territorium triumphale.* Les *Actes* apocryphes, il est vrai, mais fort anciens, déterminent exactement le lieu du martyre, *apud palatium neronianum juxta obeliscum.* Une tradition postérieure le place *inter duas metas* (du cirque). Ces indications désignent le cirque vatican qui se trouvait dans la villa de Néron, le *palatium neronianum.* Le cirque avait son axe parallèle à celui de la basilique actuelle de Saint-Pierre; les *duæ metæ* (bornes) correspondaient à l'obélisque, qui s'élevait sur la *spina* du cirque, et elles étaient placées à peu de distance des deux extrémités de la *spina* (voir fig. 246), mur bas et étendu qui coupait l'arène en long en deux portions distinctes. Cet obélisque, apporté d'Héliopolis peu de temps auparavant, sous Caligula, resta à sa place primitive jusqu'au pontificat de Sixte-Quint qui le fit transporter sur la grande place de Saint-Pierre à l'endroit où on le voit aujourd'hui. Il était situé près de la sacristie de la basilique actuelle. Voir Marucchi, *Gli obelischi egiziani di Roma,* in-4°, Rome, 1898, p. 149-151. C'est dans les mêmes lieux que les premiers martyrs chrétiens avaient subi les cruels supplices décrits par Tacite, *Ann.,* XV, 44. L'opinion d'après laquelle saint Pierre aurait été crucifié sur le Janicule, à l'endroit où s'élève aujourd'hui *San Pietro in Montorio,* ne s'appuie sur aucun document antique.

Saint Pierre fut enseveli près du lieu de son supplice. Plus tard, l'empereur Constantin, comme l'atteste le *Liber pontificalis,* p. 176, dans la biographie du pape saint Silvestre, fit élever, en 306, sur l'humble tombe primitive, la basilique de saint Pierre (fig. 247), où le prince des Apôtres n'a jamais cessé d'être honoré depuis. *Sepultus in Vaticano juxta viam triumphalem totius orbis veneratione celebratur,* dit saint Jérôme. *De vir. ill.,* 1, t. XXIII, col. 609. Cf. le témoignage de Caius, dans Eusèbe, *H. E.,* II, 25, t. XX, col. 209. On accédait autrefois à la Confession de Saint-Pierre et auprès des reliques du saint Apôtre. Elles furent soigneusement fermées en 846 à l'époque où Rome fut assiégée par les Sarrasins et depuis ce temps elles sont restées invisibles. L'autel papal s'élève au-dessus du tombeau apostolique dans la basilique actuelle (fig. 248).

b) *Le lieu du martyre de saint Paul* est ainsi indiqué dans les Actes apocryphes des Apôtres : *Εἰς μασσὰν καλουμένην Ἀκκούαι σαλβίας πλησί τοῦ δένδρου τοῦ στροβίλου.* Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha,* p. 35. Cette notice est confirmée par le *Liber pontificalis* et par les anciens pélerins qui placent le martyre de l'apôtre des Gentils *ad aquas Salvias,* J.-B. De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 182. Les *aquæ Salviæ* portent aujourd'hui le nom des *Tre Fontane,* situées à un peu plus de trois milles de Rome en passant par la voie Ardéatine moderne, à gauche de la *via Ostiensis.* Sur le lieu du martyre s'élève l'église de *San Paolo alle Tre Fontane,* dans l'intérieur de laquelle sont, en effet, trois fontaines qui jaillirent, d'après la croyance populaire, aux trois endroits où bondit la tête du martyr décapité. L'édifice actuel est de 1599, mais on y avait élevé d'assez bonne heure une église sur le même emplacement.



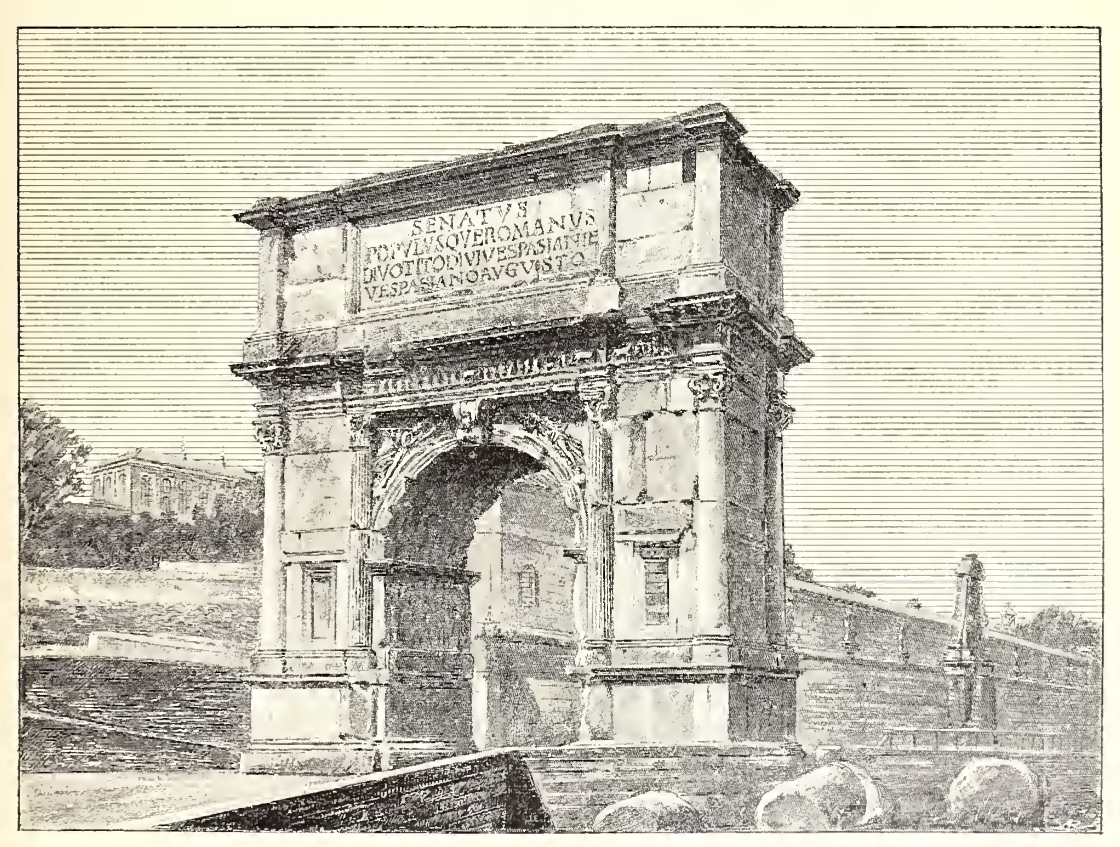
249. — Inscription du tombeau de saint Paul à la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs.

Le corps de l'apôtre saint Paul ne fut pas enseveli à l'endroit même où il avait subi le supplice. Il fut déposé à une demi-heure de distance, par une matrone chrétienne, nommée Lucine, dans le *prædium* qu'elle possédait sur la *via Ostiensis,* à l'endroit où s'élève aujourd'hui la basilique de Saint-Paul-hors-les-murs. Le cimetière de Lucine ne parait pas avoir été souterrain, mais en plein air. D'après le *Liber pontificalis* (*Vita Sylvestri*), p. 118, l'empereur Constantin édifia une basilique au-dessus du tombeau du grand Apôtre, mais il n'en reste plus rien que le revêtement du sarcophage placé aujourd'hui sous l'autel papal et où l'on peut lire encore l'inscription qu'y fit graver probablement l'empereur et qui est surtout remarquable par sa simplicité : PAULO APOSTOL. MART. (fig. 249). J.-B. De Rossi,

Bullettino di archeol. crist., 1883, p. 153. L'empereur Valentinien II, en 386, fit démolir la basilique constantinienne pour en construire une plus grande, qui fut continuée par Théodose et achevée par Honorius. Souvent restaurée depuis, elle fut détruite par un incendie pendant la nuit du 15 au 16 juillet 1823. On doit la basilique actuelle à Léon XII, à Grégoire XVI et à Pie IX qui la consacra en 1854. Malgré toutes ces démolitions et toutes ces restaurations, la Confession où repose le corps de l'Apôtre n'a jamais changé de place. Son tombeau, comme celui de saint Pierre au Vatican, fut visible jusqu'au IXe siècle. Obstrué alors, il n'a été dégagé que dans la reconstruction actuelle. On peut voir maintenant par la *fenestrella* la plaque de marbre qui recouvre le sarcophage.

Les reliques de saint Pierre et de saint Paul se trouvent ainsi aujourd'hui, celles du prince des Apôtres à la basilique de Saint-Pierre, celles de saint Paul, à la basilique de Saint-Paul, à l'endroit même où elles furent primitivement déposées. Quelque temps après leur martyre d'après les uns, ou vers le milieu du IIIe siècle d'après les autres, si ce n'est deux fois, pour les mettre sans doute plus en sûreté, elles furent transportées dans un souterrain de la voie Appienne, appelé *Platonia*, mais elles y restèrent peu de temps. On peut visiter encore ce souterrain derrière l'abside de la basilique de Saint-Sébastien. Marucchi, *Le catacombe ossia il sepolcro apostolico dell' Appia*, Rome, 1892; Id., *San Pietro e San Paolo*, p. 75-92. C'est par leur supplice que les deux apôtres ont pris ainsi possession de Rome. Aujourd'hui, la statue de saint Pierre se dresse au sommet de la colonne Trajane et celle de saint Paul au sommet de la colonne de Marc-Aurèle.

IV. L'ARC DE TRIOMPHE DE TITUS. — Trois ans après le martyre de saint Pierre et de saint Paul, en 70, Titus réalisait à Jérusalem, par la prise de la ville et la destruction du Temple, les prophéties de Notre-Seigneur contre la ville déicide. Matth., XXIV, 2; Marc., XIII, 2; Luc., XIX, 43-44; XXI, 6. L'abomination de la désolation était entrée dans le Temple avec les aigles des légions romaines et la Judée avait été rayée du nombre des royaumes. L'arc de Titus (fig. 250) est toujours là, près du Colisée, à l'extrémité du Forum, sur la voie Sacrée triomphale, pour rendre témoignage à la véracité des prophéties du divin Maître. Il fut construit en



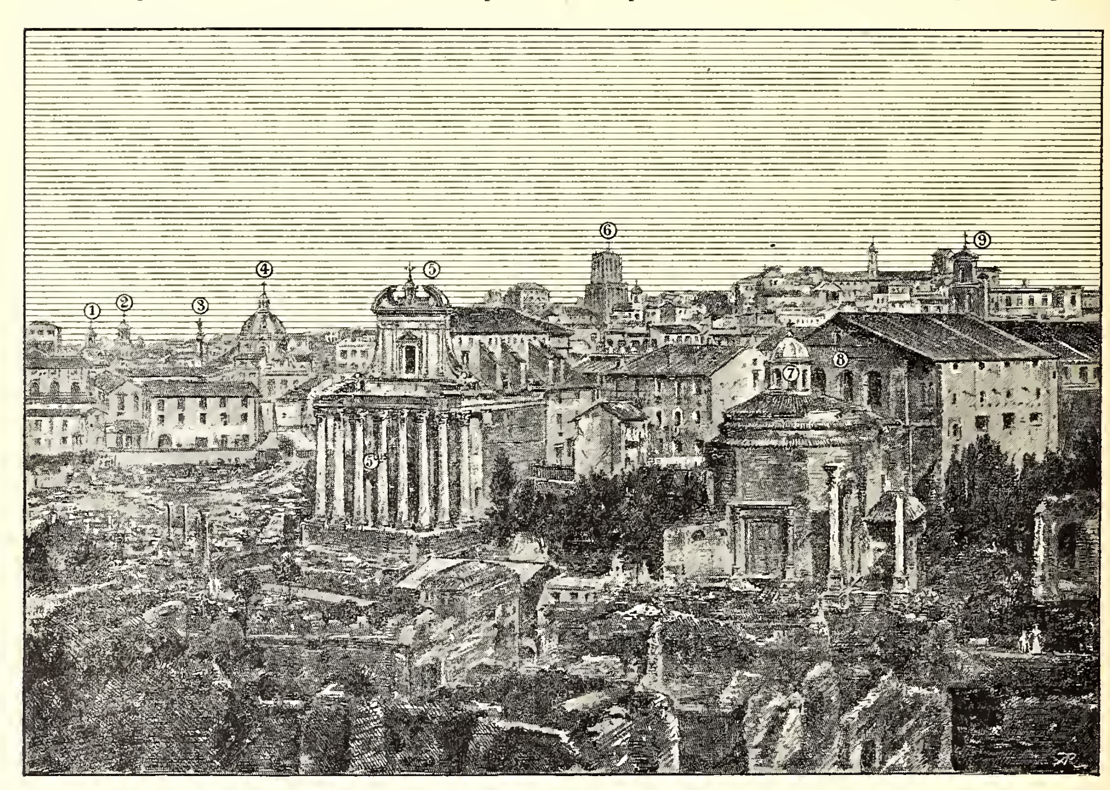
250. — Arc de triomphe de Titus.

mémoire des victoires de Titus et inauguré sous Domitien en l'an 81. *Senatus populusque Romanus divo Tito, divi Vespasiani filio, Vespasiano Augusto.* A l'extérieur, du côté de l'inscription, une frise représente le cortège d'un sacrifice. A l'intérieur de l'arcade unique, un bas-relief représente Titus sur un quadrige que conduit Rome; vis-à-vis, un autre bas-relief montre le cortège triomphal qui était passé là avec des Juifs prisonniers, le chandelier à sept branches et la table des pains de proposition avec les trompettes sacrées. Voir CHANDELIER, t. II, fig. 184, col. 544. Le sénat et le peuple romain, en élevant ce monument en l'honneur de Titus, étaient bien loin de se douter de son importance et de sa signification future. Leurs troupes venaient de ruiner Jérusalem : c'était pour préparer la ruine de l'empire romain lui-même et pour faire grandir à sa place l'empire spirituel destiné à le supplanter.

V. LA ROME CHRÉTIENNE S'ÉLEVANT SUR LES RUINES DE LA ROME PAÏENNE. — Si, quand on vient de visiter l'Arc de Titus, on veut se rendre compte de la révolution qu'a produite dans l'empire romain la prédication

des Apôtres et l'accomplissement des prophéties de saint Jean dans l'Apocalypse, il suffit de faire quelques pas et de monter au Palatin qui l'avoisine. De là, au nord, de la terrasse des *Orti Farnesiani,* on a le Forum à ses pieds et l'on peut embrasser d'un coup d'œil en raccourci l'histoire de l'ancienne Rome. Aucun autre coin de terre n'a été témoin de tant et de si grands événements. La colline qui a été le berceau de la Rome des Césars en est aujourd'hui le tombeau. Les empereurs ont commandé de là en maîtres à toute la terre. Aujourd'hui une épaisse couche de terre, accumulée par les siècles, recouvre leurs maisons fastueuses : l'herbe et les arbres y poussent en abondance et le promeneur y foule littéralement aux pieds les palais de Tibère et de Caligula. Elle est tombée, la Rome impériale : *cecidit, cecidit Babylon magna.* Apoc., XIV, 8; XVIII, 2. Et le Forum, qui est là sous nos yeux, il est mort également. Il était comme le cœur de la Rome républicaine et de la Rome impériale, et il a cessé de battre. Autrefois, on y affluait de toutes les parties de la terre et de là partaient dans toutes les directions les ordres qui réglaient les destinées du monde. Maintenant, là aussi, ce ne sont que des ruines et des souvenirs. Les temples où l'on honorait les dieux de la cité sont renversés; plus de consuls, plus de tribuns, plus de licteurs, plus d'*imperatores* et de centurions; le peuple n'y tient plus ses comices; le sénat ne reçoit plus dans la Curie voisine (église Saint-Adrien) les ambassadeurs qu'y envoyaient les Machabées et tous les pays de la terre; la tribune aux harangues est muette; les vestales ont cessé d'entretenir le feu sacré dans l'atrium de Vesta; le Capitole est toujours là, à gauche, mais il n'y monte aucun triomphateur; la voie Sacrée est déserte; on n'aperçoit que quelques curieux, des touristes et des archéologues qui cherchent à reconstituer le passé, dans ce cimetière de la grandeur païenne, au milieu de cet entassement de pierres, de briques, de marbres brisés. A droite se dresse encore la grande masse du Colisée, mais en lambeaux, et, tout auprès, une maison des Petites sœurs des pauvres s'élève là où fut l'emplacement de la maison dorée de Néron, qui s'est effondrée avec la Rome persécutrice des saints. La prophétie de l'Apocalypse est accomplie.

Cependant sur les débris de la Rome païenne a grandi la Rome chrétienne. Si du Palatin on lève les yeux au-dessus du Forum et qu'on contemple la ville moderne qui s'étend au loin, quel changement profond, quel spectacle saisissant! Regardez aux quatre vents du ciel : partout vous voyez un instrument de supplice, autrefois réservé aux esclaves et ignominieux entre tous, la croix, qui se dresse triomphante sur d'innombrables églises (fig. 251), qui domine, de haut, tous les quartiers de la cité, la croix, sur laquelle est mort le fils de Dieu à Jérusalem, la croix sur laquelle saint Pierre est mort dans le cirque de Néron! Ceci, cette croix rédemptrice, a tué cela, le paganisme avec ses hontes, le pouvoir oppresseur des tyrans. Un jour, là, au bas du Capitole, saint Pierre est sorti, dit la tradition, de la prison Mamertine, condamné par le César persécuteur, pour marcher au supplice de la croix. Il est allé prendre ainsi possession du Vatican. Si de la partie septentrionale de la terrasse du Palatin, nous allons à quelques pas vers le couchant, nous apercevons dans le lointain la coupole calme et majestueuse de la basilique de Saint-Pierre, portant dans les airs la croix triomphante. A son ombre habite un



251. — Rome dominée par la croix, vue du Palatin. D'après une photographie de M. l'abbé H. Saint-Martin.

1. Église Saint-Adrien. — **2.** Église Sainte-Marie de Lorette. — **3.** Colonne Trajanne surmontée de la statue de saint Pierre. — **4.** Église du Saint-Nom de Marie. — **5.** Temple de Faustine, devenu église Saint-Laurent in Miranda. — **6.** Tour des Milices, dite tour de Néron. A côté, à droite, Église Sainte-Catherine de Sienne. — **7. 8. 9.** Église Saints Cosme-et-Damien du VIe siècle. — Plusieurs autres églises qu'on voit avec leur croix de la terrasse du Palatin, à droite et à gauche, n'ont pu être reproduites sur cette vue photographique, à cause de ses dimensions restreintes.

vieillard, aujourd'hui prisonnier, le successeur du prince des Apôtres. En lui s'incarne, si l'on peut ainsi dire, la puissance spirituelle. Les Césars commandaient aux corps; il commande aux âmes; leur domination ne s'étendait pas au delà des limites du monde ancien; la sienne s'étend à toutes les parties de la terre; bien plus, elle ouvre les portes du purgatoire et les portes du ciel; en lui se réalisent les promesses que le Sauveur avait faites à Pierre; il est le vicaire du Christ et le représentant de Dieu sur la terre.

VI. Bibliographie. — Outre les ouvrages déjà cités, voir H. Kiepert et Th. Huelsen, *Formæ urbis Romæ antiquæ, accedit nomenclator typographicus,* in-4°, Berlin, 1896; H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Alterthum,* 2 in-8°, Berlin, 3e édit., 1871-1885; Ch. Dezobry, *Rome au siècle d'Auguste,* 4 in-8°, Paris, 1870; F. Reber, *Die Ruinen Roms,* 2e édit., Leipzig, 1879; O. Gilbert, *Geschichte und Topographie der Stadt Rom im Altertum,* 3 in-8°, Leipzig, 1883-1890; J. H. Middleton, *The Remains of ancient Rome,* 2 in-8°, Londres, 1892; R. Lanciani, *Ancient Rome in the light of modern Discoveries,* Londres, 1888; Id., *Pagan and christian Rome,* Londres, 1892; *The Ruins and excavations of ancient Rome,* Londres, 1897; R. Garruci, *Cimiterio degli antichi Ebrei in Vigna Randinini,* in-8°, Rome, 1862; E. Schürer, *Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom,* 1879; Berliner, *Geschichte der Juden in Rom,* 1893; Holtzmann, *Ansiedelung des Christenthums in Rom,* 1874; Huidekoper, *Judaism at Rome,* 1876; Hild, *Les Juifs à Rome,* dans la *Revue des études juives,* 1884; Ph. Gerbet, *Esquisse de Rome chrétienne,* 8e édit., 2 in-12, Paris, 1875; O. Marucchi, *Le memorie dei SS. Apostoli Pietro e Paolo nella Città di Roma,* in-8°, Rome, 1894.

F. Vigouroux.

ROMÉLIE (hébreu : *Remalyâhû,* « celui que Jéhovah protège »; Septante : Ῥομελίας; Vulgate : *Romelias*), père de Phacée, roi d'Israël. IV Reg., xv, 25, 27, 30, 32, 37; xvi, 1, 5; II Par., xxviii, 6; Is., vii, 1, 4, 5, 9; viii, 6. On croit communément que Romélie était de basse condition et que c'est par mépris que son fils Phacée, usurpateur du royaume d'Israël, est appelé « fils de Romélie » tout court. Is., vii, 4; viii, 6.

ROMENTHIÉZER (hébreu : *Rômamṭî 'Ézer;* Septante : Ῥωμεττιέζερ), le dixième des quatorze fils d'Héman. Il fut le chef de la vingt-quatrième section des musiciens du temps de David, laquelle se composait de douze personnes, ses fils et ses frères. I Par., xxv, 4, 31. Quelques critiques ont supposé que le nom de Romenthiézer et de quatre de ceux qui sont nommés avec lui, ỳ. 4, était, à cause de leur forme insolite un fragment d'hymne ou de prière, et non une liste de personnes réelles. La répétition de ces noms dans l'énumération des classes de musiciens démontre la fausseté de cette hypothèse.

RONCE (hébreu: *barqânîm;* Septante : βαρκηνίμ, βάτος; Vulgate : *tribuli, rubus*), plante épineuse.

I. Description. — Les ronces, comme les rosiers, sont des arbrisseaux à feuilles composées, munis d'aiguillons sur leurs rameaux ainsi qu'à la face inférieure des pétioles. Elles en diffèrent surtout par les fruits formés de carpelles charnus disposés au pourtour d'un réceptacle saillant, et qui sont en réalité de petites drupes, chacune avec un noyau central recouvert par le péricarpe succulent. Les fleurs, comme dans la généralité des Rosacées, sont régulières, hermaphrodites, avec les pétales et de nombreuses étamines sur le bord interne du tube du calice. Les *Rubus* de Palestine appartiennent tous à la série des *Rubus homalacanthi,* ayant leurs tiges marquées de cinq faces planes ou canaliculées, et portant leurs aiguillons sur les angles saillants. Ils correspondent à l'ancien *Rubus fruticosus* L. démembré depuis en de nombreuses espèces ou formes dont les plus tranchées sont *R. discolor* (fig. 252) à folioles blanchâtres en dessous, *R. tomentosus* à feuilles veloutées au moins sur la face inférieure, et celle que de Candolle nommait *R. collinus,* intermédiaire entre les précédentes, dont elle n'est peut-être qu'un hybride.

F. Hy.

II. Exégèse. — Les mots par lesquels la Bible désigne d'une façon générale les épines ou plantes épineuses sont assez nombreux. Voir Épines, t. ii, col. 1895. Mais il est un certain nombre de noms, souvent mal rendus par les versions, qui ont un sens précis de plante déterminée. Tel est entre autres, semble-t-il, le mot *barqânîm,* qui se rencontre en un seul passage. Jud., viii, 7, 16. « Lorsque Jéhovah aura livré entre mes



252. — *Rubus discolor.*

mains Zébée et Salmana, dit Gédéon aux gens de Soccoth, je déchirerai votre chair avec des épines du désert et des *barqânîm* », Jud., viii, 7; et c'est ce qu'il fit, comme il est dit plus loin au ỳ. 16. Plusieurs exégètes avec Gesenius, *Thesaurus,* p. 244, font de ces *barqânîm* des espèces de herses armées de pointes aiguës. Mais on ne s'explique pas bien, dans cette hypothèse, ce que viennent faire les « épines du désert » qui précèdent immédiatement les *barqânîm.* Il semble plutôt que les deux expressions sont unies comme dans notre locution « les épines et les ronces ». Aussi est-ce dans ce dernier sens que de nombreux exégètes entendent le mot *barqânîm.* On ne peut appuyer ce sens sans doute sur les Septante qui ont simplement transcrit le mot hébreu, ἐν ταῖς βαρκηνίμ (ce qu'Eusèbe, *Onomasticon,* édit. P. de Lagarde, 1887, p. 140, a pris pour un nom de lieu, mais Aquila traduit par ἀκάνθαις, « épines »). La Vulgate met *tribulis, tribulos* (qui ne saurait être la herse, en latin *tribula* ou *tribulum*) plante épineuse. « *Barqânîm,* dit le rabbin Kimchi dans son commentaire des Juges, est une espèce d'épines. » Mais quelle épine? Le texte demande une épine rampante, flexible, dont on puisse au besoin se servir comme d'un fouet. Le châtiment infligé par Gédéon ne consistait pas à coucher les habitants de Soccoth sur des épines et des ronces, et à faire passer sur eux ainsi étendus des chariots ou des rouleaux. Ce châtiment rappellerait, disent certains exégètes, celui de II Reg., xii, 31, et I Par., xx, 3, mais ces passages n'ont pas ce sens. Cf. *Revue biblique,* 1898, p. 253. Il consistait plutôt, dans ce passage des Juges, viii,

7, 16, en des fouets d'épines et de ronces qui auraient servi à fustiger et à châtier les habitants de Soccoth.

La ronce (βάτος, *rubus*) est expressément marquée dans un texte de saint Luc, VII, 44, où elle vient dans une sorte de proverbe : « Chaque arbre se reconnaît à son fruit, on ne cueille pas de figues sur les épines, on ne récolte pas de raisins sur la ronce. » — C'est à tort que les Septante, suivis par la Vulgate, ont rendu par Βάτος (*rubus*) le mot hébreu *seneh* qui désigne le buisson enflammé de l'Horeb du milieu duquel Dieu se manifesta à Moïse. Exod., III, 2-4; Deut., XXXIII, 16; Act., VII, 30-35. Voir t. I, col. 1967. Ce passage de l'Exode est cité par saint Luc, XX, 37 et saint Marc, XII, 26, sous un titre ou expression reçue chez les rabbins pour indiquer cet endroit de la Bible : ἐπὶ τοῦ βάτου, *super rubum*.

RONDET (Laurent-Étienne, fécond écrivain français, né à Paris le 6 mai 1717, mort dans cette ville le 1er avril 1785. Son père était imprimeur à Paris. Rondet fut très attaché au jansénisme. Il est surtout connu par son édition de la *Sainte Bible, en latin et en français, avec des notes, des préfaces et des dissertations*, 14 in-4°, Paris, 1748-1750; 2e édit., 17 in-4°, Avignon, 1767-1774. Cette Bible est connue sous le nom de Bible de l'abbé de Vence, quoique ce dernier n'y ait eu aucune part et que Rondet lui ait emprunté seulement quelques dissertations. La plus grande partie des préfaces et des dissertations sont prises dans dom Calmet, avec des corrections et des additions. La traduction avec paraphrase n'est guère que la reproduction de celle de Carrières. La Bible de Vence a été plusieurs fois réimprimée, en particulier à Paris en 1828, 25 in-8° avec atlas in-4°. Parmi les autres publications de Rondet, on peut citer *Isaïe vengé*, in-12, Paris, 1762 (critique de la *Traduction d'Isaïe* de Deschamps); *Figures de la Bible en 150 tableaux, avec des explications*, in-4°, Paris, 1767; *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament*, avec figures, in-8°, Paris, 1771; *Dictionnaire historique et critique de la Bible*, in-4°, Paris, 1776-1784; cet ouvrage, qui devait servir de supplément à la Bible de Vence, est resté inachevé et s'arrête à la lettre E; *Dissertation sur l'Apocalypse*, in-4°, et in-12, Paris, 1776; *Dissertation sur la version des Septante*, in-4° et in-12, Paris, 1783; etc.; *Verba Christi*, en grec et en latin, in-4°, Paris, 1784; la seconde édition de la *Sainte Bible* de l'abbé Legros, traduite sur les textes originaux, avec un *Discours sur les prophètes* et des notes (édition modifiée sans en prévenir), 5 in-12, Paris, 1756; une édition du Nouveau Testament traduit par Mésenguy; deux éditions de la Bible de Sacy, in-f°, Paris, 1759, 1776; etc.

ROS (hébreu : *Ro'š*, « tête, chef »; Septante : Ῥώς), le septième fils de Benjamin. Gen., XLVI, 21. Ce nom ne se lit point dans la généalogie de Benjamin reproduite dans I Par., VII, 6 (abrégée), ni VIII, 2. Cette dernière, quoique plus détaillée que VII, 6, contient seulement cinq noms, au lieu des dix de la Genèse. Dans VIII, 2, le cinquième nom est Rapha (col. 974); c'est peut-être une lecture différente de Ros. La liste des fils de Benjamin, Num., XXVI, 38-39, contenant le second recensement des familles israélites fait dans le désert, à la veille de l'entrée dans la Terre Promise, ne renferme aussi que cinq noms. Les cinq autres fils de Benjamin énumérés dans la Genèse étaient apparemment morts sans postérité ou bien leurs descendants s'étaient fondus avec d'autres familles. Ros ne figure pas non plus dans les Nombres. On a émis l'hypothèse, qui n'est pas sans quelque vraisemblance, que le nom d'Ahiram mentionné le troisième parmi les fils de Benjamin, Num., XXVI, 38, et qui est appelé expressément père de la famille des Ahiramites (ce qui est un argument en faveur de la conservation exacte de ce nom), peut bien être la dénomination véritable d'un seul fils de Benjamin lequel, par une mauvaise coupure de lecture, aurait été divisé en deux; le mot אחירם, *'Aḥîrâm*, des Nombres, serait la véritable leçon et les deux noms אחי, *Êḥi* de Genèse, et ראש, *Rôš*, seraient le dédoublement de *'Aḥîrâm*, avec la transformation du *mem* final en *schin*, à cause de la ressemblance de ces deux lettres dans l'ancienne écriture hébraïque. Voir ALPHABET, t. I, col. 407. *'Aḥîrâm* paraît être devenu aussi *'Aḥiraḥ*. I Par., VIII, 1. Voir t. I, col. 290.

ROSCH (hébreu : ראש, *Rôš*; Septante, Symmaque, Théodotion : Ῥώς), contrée nommée dans Ézéchiel, XXXVIII, 2, 3; XXXIX. — 1. La Vulgate a pris *Rôš* pour un nom commun; elle a traduit *Gog*, [*princeps*] *capitis* [*Mosoch et Thubal*]; mais Mosoch et Thubal étant des noms propres, il est plus naturel de voir aussi dans *Rôš* un nom propre, comme l'ont fait les Septante et comme le font aujourd'hui la plupart des interprètes. Il faut donc traduire « Gog » (t. III, col. 265), prince de Rosch, de Mosoch (t. IV, col. 1319) et de Thubal. Saint Jérôme dit, *In Ezech.*, XXXVIII, 2, t. XXV, col. 357 : *Primam gentem Ros, Aquila interpretatur « caput », quem et nos secuti sumus, ut sit sensus : Principem capitis Mosoch et Thubal. Et revera, nec in Genesi, nec in alio Scripturæ loco, nec in Josepho quidem, hanc gentem potuimus invenire. Ex quo manifestum est « Ros » non gentem significare, sed « caput »*. L'argument n'est pas concluant : Ézéchiel a dans ses prophéties plusieurs noms géographiques incontestables qui ne se lisent dans aucun autre livre de la Bible.

2° L'identification de Rosch est fort controversée. Bochart, *Phaleg.*, III, 13, *Opera*, Leyde, 1692, col. 186, 188, voit dans Rosch et Mosoch les ancêtres des Russes et des Moscovites. *A Rhos et Mesech*, dit-il, col. 186, *id est, Rhossis et Moschis, descendisse « Russos » et « Moscovitas ». Rhos appellari Tauricam Chersonesum*. Cette opinion, adoptée par Gesenius, *Thesaurus*, p. 1253, qui l'appuie sur les dires des écrivains byzantins du Xe siècle, a compté un certain nombre de partisans, mais elle est sujette à bien des difficultés. Le nom des Russes n'a pris naissance qu'au IXe siècle (A. Rambaud, *Histoire de la Russie*, p. 37-42), et le rapprochement si tardif établi par les auteurs byzantins entre les Russes et le Rosch d'Ézéchiel (cf. Socrate, *H. E.*, VII, 43, t. LXVII, col. 833), est loin d'être justifié. — Les textes cunéiformes du VIIIe et du VIIe siècle avant notre ère fournissent une explication plus naturelle et plus vraisemblable. Ils mentionnent un pays de *Rašu* ou *Raši*, dont le nom correspond bien au Rosch d'Ézéchiel; il touchait à Élam et était situé à l'ouest de ce dernier pays. G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 218; Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 110, 112; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 322; Id., dans *Calwer Bibellexicon*, 1885, p. 774; Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, p. 456.

ROSE (grec : ῥόδον; Vulgate : *rosa*), la reine des fleurs.

I. DESCRIPTION. — Ce genre est le type de la famille des Rosacées, dialypétales caliciflores régulières, dont une série est constituée par le seul genre *Rosa*, très nettement caractérisé par son fruit, le *Cynorrhodon* des anciens. C'est un réceptacle creux, resserré à son orifice et charnu à la maturité, renfermant dans sa cavité plusieurs carpelles secs et entremêlés de poils rigides. Les feuilles sont imparipennées, avec stipules soudées au pétiole.

Le *Rosa phœnicia* Boissier (fig. 253), qui habite la région littorale, se reconnaît à ses fleurs blanches, ses sépales caducs, ses longues tiges sarmenteuses, et surtout à ses styles soudés en colonne saillante. Dans les

parties montueuses on trouve diverses formes comprises dans l'ancien *Rosa canina* de Linné. Une des plus remarquables est le *Rosa glutinosa* Sibthorp (fig. 253), sous-arbrisseau tout couvert d'aiguillons inégaux, les uns sétiformes, les autres recourbés à base dilatée. Les fleurs sont petites et roses, les fruits précoces couronnés par les sépales entiers et persistants. Enfin sur les escarpements rocheux du désert de Sinaï croît le *Rosa arabica* Crépin, simple variété du vulgaire *Rosa rubiginosa* qui diffère du type par les soies du fruit, la plupart dépourvues de glandes. F. Hy.

II. Exégèse. — Le nom de la rose ne se rencontre pas dans les textes hébreux de l'Ancien Testament; il ne paraît que dans les livres composés en grec, dans la Sagesse, II, 8, et selon quelques auteurs dans l'Ecclésiastique. Cette fleur originaire de la région du Caucase ne paraît avoir été cultivée dans les jardins syriens qu'à partir de l'époque des Séleucides. Ch. Joret, *La rose dans l'antiquité et au moyen âge*, in-8°, Paris, 1892, p. 124-125; *Les plantes dans l'antiquité*, 1re partie,



253. — *Rosa phœnicia.*

dans *L'Orient classique*, in-8°, Paris, 1897, p. 399. D'après le IIIe livre des Machabées, VII, 17, Acco ou Ptolémaïde tirait de la culture abondante de cette fleur le surnom de ῥοδοφόρος, « rosifère ». Le traité *Maaseroth*, II, 5 (Surenhusius, *Mischna*, t. I, p. 251), fait allusion à un jardin de roses situé près de Jérusalem. Le rosier était assez répandu dans la Palestine au commencement de l'ère chrétienne : nous voyons par les Actes, XII, 13, que le mot Ῥόδη, « Rosier », était usité comme nom de personne; il était porté par une servante. Actuellement la culture de la rose est très intense en plusieurs régions de Palestine et des pays syriens, spécialement à Damas où l'on fabrique de l'essence de rose et des pâtes et des sirops aromatisés de cette essence.

Dans le milieu où vécut l'auteur de la Sagesse, l'Égypte, la rose ne pénétra aussi qu'assez tard, c'est-à-dire à l'époque des Ptolémées. Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité*, p. 156. C'est ce qui explique que le nom n'en paraisse pas dans les anciens textes. On ne le trouve qu'en démotique. La rose se nommait *ûart, ûarta,* en copte, ογερτ, d'où est venu le nom arabe ورد, *ûard, ouarda,* et le nom araméen de la Mischna et des Talmud וַרְדָא, *varda', uarda'*. C'est le même nom dans les pays grecs où la plante est plus anciennement connue, ῥόδον, primitivement βρόδον, Ϝρόδον. Le nom du pays d'origine a passé avec la fleur

dans toutes les régions où elle a été implantée. En Égypte, la rose paraît avoir été spécialement cultivée dans le nome d'Arsinoé. Fr. Crépin, *Sur les restes de roses découverts dans les tombeaux de la nécropole d'Arsinoé*, dans le *Bulletin de la Société royale de botanique de Belgique*, t. XXVIII, 1888, 2e partie, p. 184. Dans la nécropole gréco-romaine de Hawara au Fayoum, M. Flinders Petrie en a également trouvé des restes. *Hawara, Biahmu and Arsinoë*, 1887, p. 48; V. Loret, *La Flore pharaonique*, 2e édit., Paris, 1892, p. 82.

Rien ne s'oppose donc à ce que le ῥόδον de la Sagesse, II, 8, ne soit la rose. L'usage auquel l'auteur fait allusion confirme cette attribution. Il fait parler les impies qui dans leurs banquets veulent se donner toutes les jouissances : mets, vins, parfums exquis. « Couronnons-nous de roses (dans le grec : boutons ou pétales de roses) avant qu'elles se flétrissent. » On sait que dans leurs fêtes les anciens Grecs ou Romains aimaient à porter des couronnes de fleurs. Leurs belles couleurs et leur parfum faisaient souvent choisir la rose pour cet usage. Horace, *Ode*, I, XXXVI, 15; Pline, *H. N.*, XXI, 8; Ovide, *Fast.*, V, 335; Martial, V, 65. Dans les banquets on portait ces couronnes sur la tête, et autour du cou. Cicéron, *In Verr.*, II, 5, 11; Lucrèce, V, 1397; Athénée, *Deipn.*, XV, 674; Garcke, *De Horat. corollis convivalibus*, in-8°, Altenburg, 1860. — Il est



254. — *Rosa glutinosa.*

également fait allusion aux roses dans le texte grec d'Esther, I, 6, où sont décrites les décorations de la salle du festin royal. On y parle de tapisseries magnifiques parsemées de fleurs et ornées sur les bords de roses épanouies. — Rien n'est moins certain, au contraire, que l'identification faite par plusieurs exégètes de la rose avec le ῥόδον de deux passages de l'Ecclésiastique, XXIV, 13-14, et XXXIX, 13. Le premier de ces textes contient l'éloge de la Sagesse que l'on compare à des arbres remarquables par leur port et leur feuillage :

> Je me suis élevée comme le palmier à Engaddi
> Et comme les φυτὰ ῥόδου à Jéricho,
> Comme un bel olivier dans la plaine,
> Et j'ai grandi comme un platane (XXIV, 13-14).

Le second texte nous montre le ῥόδον croissant sur le bord des eaux courantes (XXXIX, 13). Or le rosier peut difficilement être mis en parallèle avec l'olivier, le platane et le palmier; et il ne croît pas d'ordinaire au bord des eaux. Le laurier-rose remplit mieux les conditions et il porte dans les textes des auteurs anciens les noms de ῥοδοδάφνη, laurier-rose, ῥοδόδενδρον, arbre à rose. Dans les écrivains arabes sur la médecine on remarque que le nom reçu en Syrie pour le laurier rose est *rodyon*. Voir le Laurier-rose ou *Nerium oleander*, t. IV, col. 130.

Malheureusement l'original hébreu de ces deux passages de l'Ecclésiastique, XXIV, 14 (Vulgate, 18) et XXXIX, 13 (Vulgate, 17) n'a pas été retrouvé. Quant au ỳ. 8 du chapitre L, où Simon est comparé, dans le grec et le latin, à la fleur des rosiers aux jours du printemps, le mot hébreu découvert donne un autre sens : « Comme la fleur בענפי, *be'anfê, aux branches,* aux jours du printemps ». Il faut avouer que la leçon déchiffrée sur les manuscrits, בענפי (pluriel irrégulier), n'est pas très satisfaisante : On s'attendait à trouver ici un nom de plante particulier et non pas un nom vague et général comme celui de *branches*. Le traducteur grec n'a certainement pas lu בענפי pour traduire par ῥοδιῶν. N'aurait-il pas trouvé dans l'original hébreu le mot ורדים, *uardîm,* pluriel de ורדא, *uarda'*, « rose »? Et ce mot ורדים, mal lu dans l'écriture carrée ou dans l'ancienne écriture par un copiste du texte hébreu, n'aurait-il pas été confondu avec בענפי?

Quant au Cant., II, 1, et Is., XXXV, 1, où quelques versions modernes à la suite de Kimchi et d'Abenesra ont cru trouver la rose, la rose de Saron, le mot hébreu *ḥăbaṣṣélét,* n'a certainement pas ce sens. Il désigne le colchique, ou plutôt le narcisse. Voir t. II, col. 831, et t. IV, col. 1477. — Ce qu'on a l'habitude d'appeler rose de Jéricho n'a rien de commun avec les roses proprement dites : c'est l'*Anastatica hierochuntina,* qui a la propriété, dès qu'elle est plongée dans l'eau, de s'ouvrir peu à peu, et d'étaler ses branches et ses feuilles. Voir t. III, col. 1291, fig. 227 et 228.

E. LEVESQUE.


255. — *Arundo donax.*

ROSEAU (hébreu : *qânéh;* Septante : καλάμος; Vulgate : *arundo, calamus*), plante aquatique.

I. DESCRIPTION. — Ce nom vulgaire a été appliqué à plusieurs genres de graminées à chaume robuste et vivace, tels que les *Phalaris, Calamagrostis,* etc. Mais il convient surtout aux espèces de la tribu des Arondinées, très répandues aux bords des eaux dans toute la région méditerranéenne et caractérisées par leurs épillets pourvus de longs poils à la base; ainsi que par leurs glumelles portant ordinairement 2 ou 3 dents au sommet. Le principal genre *Arundo* a ses épillets velus sur la glumelle même et comprend comme principale espèce *Arundo Donax* (fig. 255), vulgairement la Canne de Provence. D'un puissant rhizôme tubérisé s'élancent des tiges ligneuses, hautes de plusieurs mètres, à nœuds rapprochés et abondamment ramifiées à la partie supérieure. Les feuilles distiques, planes, largement lancéolées à pointe aiguë, ont une très courte ligule garnie de cils. La panicule terminale dense et dressée en quenouille porte au sommet de ses nombreuses branches des épillets à 3 ou 4 fleurs. Les glumes scabres sur la carène dorsale égalent presque les glumelles à sommet bifide et munies d'une arête courte dans l'échancrure.

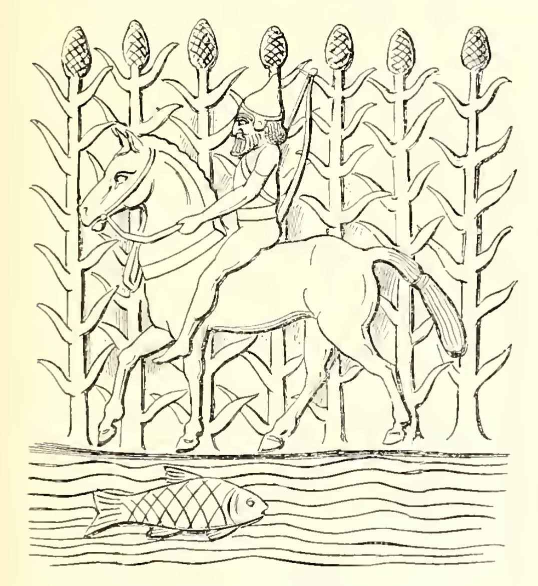
Les *Phragmites* ont leurs poils portés par le rachis, au-dessous des épillets, tandis que les glumes et glumelles sont glabres. Le *Phragmites communis* (fig. 256)


256. — *Phragmites communis.*

un des roseaux les plus répandus, présente dans la région chaude, principalement en Syrie, en Galilée et en Égypte, une variété plus robuste atteignant 15 à 20 pieds (2 mètres 10) qui rivalise pour ses dimensions avec l'*Arundo,* mais en diffère par sa panicule de fleurs diffuse et un peu penchée. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le *qânéh* est une plante d'eau mise en parallèle avec le jonc, *sûf,* III Reg., XIV, 15; Is., XIX, 6, avec le papyrus, *gômé',* Is., XXXV, 7; croissant en épais fourré et pouvant fournir une retraite assurée au crocodile, Ps. LXVIII (Vulgate, LXVII), 31, à l'hippopotame, Job, XL, 21 (Vulgate, 16), dont la tige droite peut servir de baton, de canne. IV Reg., XVIII, 21; Ezech., XXXIX, 6. Tous ces caractères conviennent au roseau, à l'*Arundo Donax,* et aux espèces voisines comme le *Phragmites communis.* On trouve d'ailleurs le même nom pour désigner cette plante en assyrien : *qânû,* en syriaque et chaldéen : *qanyâ',* et même en grec : κάννα et en latin *canna.* I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 341. — Cette plante était ré-

pandue sur les bords du Tigre et de l'Euphrate, en Égypte et en Palestine. Les monuments assyriens représentent souvent le roseau dans des cours d'eaux. E. Bonavia, *The Flora of the Assyrian Monuments*, in-8°, Londres, 1894, p. 30-31 (fig. 257). Le roseau était plus abondant sur les bords du Nil et est souvent représenté dans les peintures des tombeaux. C'est la panicule du roseau (fig. 258) qui sert de signe hiéroglyphique pour la lettre *a*, [hiéroglyphe]. On utilisait la tige pour fabriquer des flûtes, des flèches, etc., les feuilles pour tresser des nattes, etc. On lui donnait le nom de [hiéroglyphe], *nabî*. Voir Loret, *La Flore pharaonique*, in-8°, Paris, 1892, p. 19. En Palestine on trouve l'*Arundo Donax* et le *Phragmites communis*, un peu partout et particulièrement au lac Houléh, sur les bords de la mer de Tibériade, sur les rives du Jourdain, dans la vallée de Cana ou des roseaux. Jos., XVI, 8; XVII, 9. Voir t. II, col. 105. Si le feu s'y met en temps de sécheresse, la



257. — Roseaux sur les bords d'un marais.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, 2e série, pl. 27.

flamme court avec rapidité et jette un éclat splendide, auquel l'auteur de la Sagesse, III, 7, compare la récompense des justes. Le roseau qui plie à tous les vents est le symbole de la faiblesse de caractère qui cède à toutes les impulsions. Ce n'est pas ainsi qu'était Jean-Baptiste. Matth., II, 7; Luc. VII, 24. La tige droite du roseau, coupée à la mesure voulue, sert de bâton, de canne, appui souvent fragile. « L'Égypte a été un appui de roseau pour la maison d'Israël », dit le prophète, Ezech., XXIX, 6. « En qui as-tu placé ta confiance pour te révolter contre moi », dit à Ézéchias l'officier envoyé par le roi d'Assyrie? C'est dans l'Égypte que tu l'as mise, prenant pour soutien ce roseau cassé qui pénètre et perce la main de quiconque s'appuie dessus. » IV Reg., XVIII, 21; Is., XXXVI, 6. — Voulant peindre la douceur du serviteur de Jéhovah, le Messie, Isaïe, XLII, 3, se sert de cette image proverbiale : « Il ne brisera pas le roseau fendu ». S. Matthieu, XII, 20, applique à Jésus-Christ ce passage du prophète.

Le roseau, formant une tige droite, et atteignant trois mètres et plus de hauteur, a servi de mesure de longueur : *qenêh ham-middâh*, « canne à mesurer, » c'est le nom donné par Ézéchiel, XL, 5. Elle sert à évaluer les mesures du temple, XL, 3; XLII, 8; XLII, 16-19 : elle avait six coudées et six palmes, 3m675. Voir t. IV, col. 1042. Dans sa vision de la fondation du nouveau temple, Ézéchiel, XL, 3, nous montre d'abord « un homme ayant à la main un cordeau de lin et une canne à mesurer. » Faut-il voir quelque rapprochement avec ce qui est dit souvent dans les cérémonies de fondation de temples en Égypte? « La canne de roseau est dans sa main, (du pharaon), il fait la cérémonie de la fondation. » *Recueil de travaux relatifs à la philologie et archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, Paris, 1870, p. 176. Il est vrai que dans la cérémonie de fondation des temples égyptiens, la canne de roseau sert à retenir le cordeau destiné à marquer les limites des fondations à faire. N'en serait-il pas de même pour le prophète?

Le roseau taillé servait à écrire : c'est le calame. III Joa., 13. Le « roseau, *qanêh*, pour faire le calame à écrire, » dit la Mischna, *Schabbat*, VIII, 5. Voir CALAME, t. II, col. 50. Par analogie on appela *qânêh*, la tige du blé ou chaume, Gen., XLI, 5, 22; les sept branches de chandelier d'or, Exod., XXV, 33;



258. — Panicule du roseau.
D'après F. Woenig, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, 1886, p. 131.

XXXVIII, 19, etc. — Voir Pline, *H. N.*, XVI, 66; O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 312-325; Gr. Wœnig. *Die Pflanzen im alten Aegypten*, in-12, Leipzig, 1886, p. 131.

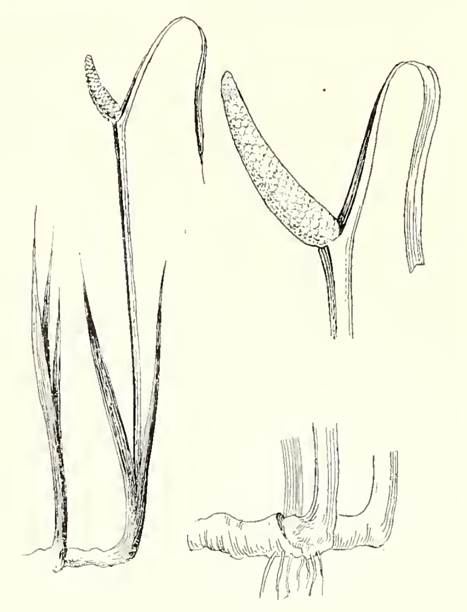
E. LEVESQUE.

ROSEAU AROMATIQUE (hébreu : *qenêh bôśem*, « roseau odorant », Exod., XXX, 23; Septante : καλάμου εὐώδους; Vulgate : *calamus*. Il est encore appelé en hébreu : *qâneh hattob*, « le bon roseau », Jer., VI, 20; Septante : κινάμωμον; Vulgate : *calamum suave olentem*; et plus fréquemment *qânêh*, « roseau », Cant., V, 14; Is., XLIII, 24; Ezech., XXVII, 19; Septante : κάλαμος Cant., V, 14; θυσίασμα, Is., XLIII, 24, et τροχιάς, Ezech., XXVII, 19; Vulgate : *fistula*, Cant., IV, 14; *calamus*, Is., XLIII, 24; Ezech., XXVII, 19), plante aromatique.

1. DESCRIPTION. — Sous ce nom les anciens désignaient une aroïdée qui habite le bord des eaux dans toute la région froide ou tempérée de l'Ancien Monde. L'*Acorus calamus* (fig. 259) de Linné est une herbe ayant le port des iris, avec des feuilles ensiformes et engainantes à la base, qui occupent sur 2 rangs toute la face dorsale d'un rhizôme rampant à fleur du sol. La gaine est longuement dépassée par un limbe linéaire, à côte

proéminente, et légèrement crispé aux bords près du sommet. Le pédoncule floral, presque semblable, mais plus franchement triquètre, se termine par une spathe foliacée à la base de laquelle est inséré latéralement un spadice épais, obtus, cylindracé, tout recouvert de petites fleurs sessiles et sans éclat. Leur périanthe rudimentaire a néanmoins 6 pièces bien constituées, tronquées au sommet et formant voûte pour l'ovaire central entouré de 6 étamines, et qui devient à maturité un fruit bacciforme en pyramide renversée. F. Hy.

II. Exégèse. — Des exégètes ont identifié le *qânéh* odorant avec l'*Andropogon schœnanthus* ou jonc odorant. Voir t. III, col. 1630. D'après les textes bibliques le *qânéh odorant* est une plante aromatique, mise en parallèle avec l'encens de Saba et venant aussi des terres lointaines, c'est-à-dire de l'Arabie ou des régions voi-



259. — *Acorus calamus.*

sines. Jer., VI, 20. Des tribus arabes du Yémen l'apportaient sur les marchés de Tyr. Ezech., XXVII, 19. Il entrait dans la composition aromatique brûlée sur l'autel des parfums, Is., XLIII, 24; Jer., VI, 20, et dans la composition de l'huile d'onction, huile sacrée qui ne pouvait être reproduite par les particuliers. Exod., XXX, 23. Ces raisons ont paru suffisantes à ces exégètes pour voir dans le *qânéh odorant*, l'*Andropogon schœnanthus* ou jonc odorant, dont le plus estimé est celui des Nabuthéens, et qui est mentionné parmi les ingrédients du fameux parfum sacré des Égyptiens, le *kyphi*. Cependant le *qânéh* n'est pas un jonc, mais bien un roseau. Or, chez les Égyptiens, une autre plante, qui entrait également dans la composition du *kyphi*, portait le nom de roseau de Phénicie, *Nabi-nt-Djahi*, et n'était autre que l'*Acorus calamus* ordinairement appelé au moyen âge *Calamus aromaticus*. De plus dans une recette pour faire le *kyphi* donnée par un texte d'Edfou, Brugsch et Dümichen, *Rec.*, IV, pl. 83, col. 1-2, on lit, *kanen djot-r seb nédjem*, « kanen, autrement dit, *roseau odorant*, ; *kanen* », écrit aussi , *qenna*, n'est qu'un mot étranger, le *qânéh* hébreu, le κάννα grec, *canna* latin. Cf. قناة, qui a le sens de *canna*, calamus. C'est le nom asiatique qu'on explique par l'expression proprement dite égyptienne : autrement dit *seb nedjem*, roseau aromatique. V. Loret, *Varia*, dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et l'archéol. égypt.*, Paris, 1870, t. I, p. 190; t. IV, p. 156. Les auteurs grecs rangent *l'Acorus calamus*, sous le nom de κάλαμος, au nombre des ingrédients du *kyphi*. L'*Acorus aromaticus* ne poussait pas en Égypte, mais il y était apporté par les marchands phéniciens qui le recevaient de l'Asie orientale. C'est pour cela qu'il était connu en Égypte sous le nom de roseau de Phénicie. V. Loret, *La flore pharaonique*, 2e édit., Paris, 1892, p. 31; *Le kyphi, parfum sacré des anciens Egyptiens*, dans le *Journal asiatique*, Paris, juillet-août 1887. Cf. O. Celsius, *Hierobotanicon*, t. II, p. 326.

E. Levesque.

ROSEAUX (VALLÉE DES), vallée ou torrent de Cana, dont le nom a été ainsi traduit dans la Vulgate (*Vallis arundineti*). Voir Cana 1, t. II, col. 104.

ROSÉE (hébreu : *tal*; Septante : δρόσος; Vulgate : *ros*), dépôt de gouttelettes d'eau qu'on remarque le matin sur beaucoup d'objets exposés à l'air libre, quand la nuit a été sereine. Pendant les nuits claires, les objets qui sont dehors rayonnent leur chaleur vers les espaces célestes et se refroidissent très vite. L'air chauffé pendant le jour se refroidit aussi à leur contact et dépose sur eux la vapeur d'eau qu'il contenait. Les premières gouttelettes s'accroissent peu à peu par l'adjonction des dépôts successifs de vapeur. La rosée est d'autant plus abondante que l'écart est plus considérable entre la température de la nuit et celle du jour, et que les corps exposés à l'air sont moins bons conducteurs de la chaleur. La rosée ne se produit pas quand le rayonnement vers les espaces célestes est empêché par un obstacle, nuages, arbres, etc. Quand la température nocturne descend au-dessous de 0°, la rosée se congèle et donne le givre. Voir Givre, t. III, col. 247. — En Palestine la température de la nuit descend ordinairement de 15° à 25° degrés au-dessous de celle du jour. Jacob se plaignait à Laban d'être « dévoré le jour par la chaleur et la nuit par le froid, » pendant qu'il gardait les troupeaux en Mésopotamie. Gen., XXXI, 40. « Il tombe à Jérusalem, la nuit surtout, une rosée très pénétrante. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 257. Il en est de même dans la plus grande partie du pays. Il n'est pas rare de la voir dégoutter en abondance, par exemple de la toiture des tentes. Cette rosée supplée à la pluie qui ne tombe pas pendant plus de la moitié de l'année; elle fournit aux plantes l'humidité dont elles ont besoin et ainsi atténue, dans la mesure nécessaire à la végétation locale, les effets désastreux de la chaleur et de la sécheresse prolongée.

1° *Sens propre*. — L'explication théorique de la rosée n'a été trouvée qu'en 1810. Les anciens n'ont donc pas l'idée exacte de l'origine du phénomène. Ils l'assimilent à celui de la pluie.

> La pluie a-t-elle un père?
> Qui engendre les gouttes de la rosée? Job, XXXVIII, 28.
> C'est par la science (de Jéhovah) que les abîmes se sont ouverts,
> Et que les nuages distillent la rosée. Prov., III, 20.

Israël est établi dans un pays fertile « et son ciel distille la rosée. » Deut., XXXIII, 28. C'est « la rosée de l'Hermon qui descend sur les sommets de Sion. » Ps. CXXXIII (CXXXII), 3. Au désert, la manne apparaissait le matin en même temps que la rosée et les Israélites considéraient l'une et l'autre comme tombant du ciel. Exod., XVI, 13, 14; Num., XI, 9. — La rosée constitue pour les habitants de la Palestine un bienfait très apprécié. Isaac souhaite que « Dieu donne à Jacob la rosée du ciel, » tandis que la demeure d'Ésaü sera « privée de la rosée qui descend du ciel. » Gen., XXVII, 28, 39.

Moïse prédit à la tribu de Joseph « le précieux don du ciel, la rosée. » Deut., XXXIII, 13. Après le retour des Juifs exilés en Palestine, « la terre donnera ses produits, les cieux donneront leur rosée, » Zach, VIII, 12; les deux bienfaits sont solidaires. La rosée rafraichit les ardeurs du vent d'Orient, qui est sec et brûlant, Eccli., XVIII, 16; après la chaleur, elle ramène la fraîcheur et la joie. Eccli., XLIII, 24. Un vent de rosée rafraîchissait les jeunes Hébreux au milieu de la fournaise. Dan., III, 50. Aussi l'invitent-ils à bénir Dieu, en l'associant tantôt à la pluie et tantôt au givre. Dan., III, 64, 68. — La privation de rosée devenait une calamité et une malédiction. David souhaite que les monts de Gelboé, qui ont vu périr Saül et Jonathas, ne reçoivent désormais ni rosée ni pluie. II Reg., I, 21. Au roi Achab, Élie annonce qu'il n'y aura ni rosée ni pluie durant plusieurs années. III Reg., XVII, 1. La famine en résulta. Aggée, I, 10, dit aux Juifs que les cieux retiennent leur rosée parce qu'on ne s'occupe pas de rebâtir la maison du Seigneur. — Celui qui passe la nuit dehors est ensuite tout couvert de rosée. Cant., V, 2. Ce fut ce qui arriva à Nabuchodonosor pendant sa folie. Dan., IV, 12, 20, 22, 30. — Avant d'accepter la mission que Dieu veut lui confier, Gédéon demande un double signe auquel devait servir le phénomène de la rosée. Il prend une toison de laine, *gizzat haṣ-ṣémér,* « une tonte de laine », par conséquent la laine de la toison sans la peau, comme traduisent avec raison les Septante : πόκον τοῦ ἐρίου, et il la met sur l'aire exposée à tous les vents. Il désire, une première fois, que la toison soit imprégnée de rosée et que la terre reste sèche, une seconde fois que la rosée humecte la terre mais ne tombe pas sur la toison. Dieu condescendit au double désir de Gédéon. La terre qui devait rester sèche ou humide n'était pas seulement celle qui recouvrait la toison, mais *kol-ha'ârêṣ,* « toute la terre » de l'aire. Jud., VI, 36-40.

2° *Comparaisons.* — La rosée est l'image de la prospérité, à cause de la fécondité qu'elle assure à la terre. Job, XXIX, 19, pour marquer le bonheur qu'il imaginait, dit que la rosée passait la nuit dans son feuillage. Osée, XIV, 6, assure que Dieu sera la rosée pour Israël. Isaïe, XLV, 8, appelle le libérateur en ces termes :

> Cieux, répandez d'en haut votre rosée
> Et que les nuées fassent pleuvoir la justice.

Jacob, dispersé parmi les nations, sera comme la rosée venant de Jéhovah, Mich., V, 7, c'est-à-dire comme une source de grâces pour elles. La faveur du roi est comme la rosée sur l'herbe, Prov., XIX, 12, elle entretient la vie. Moïse dit, au début de son cantique : « Que ma parole tombe comme la rosée » douce et fécondante. Deut., XXXII, 2. Pour laisser grandir les ennemis de son peuple, Dieu se tient en repos.

> Comme une chaleur sereine par un brillant soleil,
> Comme un nuage de rosée dans la chaleur de la moisson.

Puis, quand la moisson est sur le point de mûrir, il coupe soudain tout ce qui a poussé, c'est-à-dire qu'il détruit les ennemis au moment où ils se croient sûrs du triomphe. Is., XVIII, 4. — La rosée figure aussi le réveil et la vie; la rosée du Seigneur est une « rosée de l'aurore », elle fait revivre les trépassés, elle ressuscite le peuple des justes. Is., XXVI, 19. Jéhovah dit au Messie :

> Du sein de l'aurore, à toi
> La rosée de ta jeunesse,

c'est-à-dire, dans le sens concret, tes enfants, tes sujets gardant une éternelle jeunesse, viennent à toi aussi nombreux que les gouttes de rosée qui découlent du sein de l'aurore. Ps. CX (CIX), 3. C'est l'annonce de l'empressement avec lequel une multitude d'âmes accourront pour se mettre à la suite du Messie. Aquila, Symmaque et saint Jérôme traduisent conformément à ce sens. Les Septante et la Vulgate ont lu un texte différent : « De mon sein avant l'aurore, je t'ai engendré. » Ces versions n'ont pas rendu les mots *lekâtal,* « à toi la rosée », également ignorés de Théodotion, et au lieu de יַלְדֻתֶךָ, *yaldutêka,* « ta jeunesse », elles ont lu יְלִדְתִּיךָ, *yelidtîka,* « je t'ai engendré », comme Ps. II, 7. — La rosée couvre la terre doucement et sans qu'on s'en aperçoive. Chusaï conseille à Absalom de s'entourer d'une multitude et, avec elle, de tomber sur David et ses partisans « comme la rosée tombe sur la terre, » de manière à les atteindre tous sans qu'aucun n'échappe. II Reg., XVII, 12. — La rosée s'évapore rapidement aux premiers rayons du soleil. La piété des Israélites ressemble à la rosée, elle ne dure guère, Ose., VI, 4; Éphraïm passera lui-même comme se dissipe la rosée du matin. Ose., XIII, 3. La petite gouttelette de rosée n'est rien; le monde est devant Dieu « comme la goutte de rosée matinale qui tombe sur la terre. » Sap., XI, 23.

H. LESÊTRE.

1. ROSENMÜLLER Ernst Friedrich Karl, fils de Jean-Georges Rosenmüller, orientaliste et théologien protestant allemand, né le 10 décembre 1768 à Hessberg, près d'Hildburghausen, où son père était alors pasteur, mort à Leipzig, le 17 septembre 1835. Il fit ses études d'abord dans sa famille, puis au collège de Giessen, et enfin, à partir de 1785, à Leipzig, où il fut reçu docteur en philosophie en 1788. A cette même université, il fut nommé professeur extraordinaire d'arabe en 1796, professeur ordinaire de langues orientales en 1813, et prit le grade de docteur en théologie en 1817. Aussi actif que savant, il a publié, soit seul, soit en collaboration avec d'autres, une grande quantité d'ouvrages se rapportant aux études bibliques, écrits originaux, éditions annotées, traductions, revues; parmi ces ouvrages nous devons citer : *Scholia in Vetus Testamentum,* grand ouvrage qui parut par parties à Leipzig, depuis 1788 jusqu'à 1832 (la *Genèse* et l'*Exode* en 1788; 3e édit. en 1821; le *Lévitique,* les *Nombres* et le *Deutéronome* en 1790; 3e édit. en 1824; *Isaïe* en 1791-93; 3e édit. en 1829-33; les *Psaumes* en 1798-1804; 2e édit. 1821-1822; *Job* en 1806; 2e édit. en 1824; ainsi qu'*Ézéchiel;* 2e édit. en 1826; les *Petits prophètes* en 1815; 2e édit. en 1827-28; *Jérémie* en 1826-27; les *Livres de Salomon* en 1829-30, *Daniel* en 1832; *Josué* en 1833; les *Juges, Ruth* en 1835). A la mort de l'auteur, l'ouvrage était donc encore incomplet. Un abrégé en avait été publié sous le titre de *Scholia in Vetus Testamentum in compendium redacta,* 5 in-8°, 1828-1832. On a aussi de lui : *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese,* 4 in-8°, Gœttingue, 1797-1800; *Das alte und neue Morgenland oder Erläuterungen der heiligen Schrift aus der natürlichen Beschaffenheit, den Sagen, Sitten und Gebräuchen des Morgenlandes,* 6 in-8°, Leipzig, 1818-1820; *Biblisch-exeget. Repertorium,* 2 in-8°, Leipzig, 1822-1824; *Handbuch der biblischen Alterthumskunde,* 3 in-8°, Leipzig, 1823-1831; *Commentatio de Pentateuchi versione persica,* in-4°, Leipzig, 1813.

A. REGNIER.

2. ROSENMÜLLER Johann Georg, théologien protestant allemand, né le 18 décembre 1736 à Ummerstadt, dans la principauté de Hildburghausen, mort le 14 mars 1815. Il fit ses études à la Lorenzschule de Nuremberg, puis à Altdorf où il resta jusqu'en 1760. En 1768, il fut nommé ministre à Hessberg, puis, en 1772, à Kœnigsberg en Franconie; en 1773, professeur de théologie et pasteur à Erlangen. De 1783 à 1785, il fut successivement professeur et surintendant à Giessen, puis professeur à l'université de Leipzig et pasteur à l'église Saint-Thomas de la même ville. Il avait

acquis une certaine renommée comme prédicateur, et il a laissé de nombreux ouvrages, parmi lesquels : *Scholia in Novum Testamentum,* 6 in-8°, Nuremberg, 1777-1782. Quatre autres éditions parurent de son vivant, dont la dernière fut terminée en 1808. De la sixième édition il ne put publier que le premier volume, en 1815; les autres ne virent le jour qu'après sa mort, de 1827 à 1831. Un supplément à cet ouvrage avait paru sous le titre de : *Emendationes et supplementa,* 5 in-8°, 1789-90. On a aussi de lui : *De fatis interpretationis sacrarum litterarum in Ecclesia christiana,* 1789 et suivantes, constituant divers articles recueillis et complétés plus tard sous ce titre : *Historia interpretationis librorum sacrorum in Ecclesia christiana, inde ab apostolorum ætate ad Origenem,* 5 parties, Leipzig, 1795-1815. A. Regnier.

ROSSANENSIS CODEX, évangéliaire grec, découvert en 1879 par Oscar von Gebhardt et Adolf Harnack, à Rossano, siège archiépiscopal de la Calabre. Il est désigné sous le nom de Codex Σ. Il est la propriété du chapitre de la cathédrale de Rossano. Il est écrit en lettres d'argent sur parchemin pourpre en belles onciales, sans accents et sans séparation de mots, avec de belles miniatures en couleurs. Plus de la moitié du manuscrit original semble perdu. Il reste 188 feuilles à deux colonnes, de vingt lignes chacune, contenant saint Matthieu en entier et saint Marc jusqu'au milieu du ℣. 14 du dernier chapitre. Le texte suit de près A, Δ, Π, au lieu des manuscrits plus anciens B et א, mais quand l'un des trois premiers manuscrits, par exemple Δ, s'accorde avec B et א, Σ le suit ordinairement. Il est généralement d'accord avec le *Codex purpureus* N, du VIe siècle, dont les fragments sont dispersés à Saint-Pétersbourg, Paris, Rome, Patmos, Londres et Vienne. Les éditeurs, Gebhardt et Harnack, le rapportent au VIe siècle. *Evangeliorum Codex Græcus Purpureus Rossanensis, litteris argenteis sexto ut videtur sæculo scriptus picturisque ornatus,* Leipzig, 1880. Les miniatures sont remarquables par le dessin et par le coloris et d'autant plus importantes que, si les manuscrits latins à miniatures sont relativement nombreux, les manuscrits grecs ainsi ornés, antérieurs au VIIe siècle, sont très rares. A. Hasseloff, *Die Miniaturen des Codex purpureus Rossanensis,* in-4°, Berlin, 1898.

1. ROSSI (Azariah de) Ben-Moses, savant juif de la célèbre famille appelée en hébreu *Min ha-Adummim,* né à Mantoue, en 1513, mort dans cette ville en novembre 1577. Il étudia à Mantoue, Ferrare, Ancone, Bologne, et se voua à l'étude de la langue hébraïque et des Saintes Écritures. Il est l'auteur d'un ouvrage de grande réputation parmi les Israélites, מְאוֹר עֵינַיִם, *Me'ôr 'ênayim,* « La lumière des yeux », Mantoue, 1574-1575. Il se divise en trois parties, dont les deux premières ont été réimprimées à Vienne en 1829. Dans la première partie, il s'occupe surtout du tremblement de terre du 18 novembre 1570 à Ferrare, dont il avait été témoin, et de ce que disent l'Écriture, les rabbins, etc., sur ces commotions de la nature. La seconde a pour sujet principal la version des Septante; la troisième traite entre autres des sectes juives, en particulier des Esséniens, des versions araméennes, des juifs d'Alexandrie et de Cyrène, des dix tribus, de l'exégèse midraschique et hagadique, de la chronologie juive, de l'antiquité des lettres et des points-voyelles, de la poésie hébraïque, etc. De nombreux fragments de cette œuvre bigarrée et assez souvent incorrecte ont été traduits en latin par divers écrivains. Voir la biographie d'A. de Rossi par M. Zunz, dans *Kerem Ḥĕmĕd,* Prague, 1841-1842, V, p. 131-138, 159-162; VII, p. 119-124.

2. ROSSI (Giovanni Bernardo De), orientaliste italien, né le 25 octobre 1742 à Castelnuovo, petit village du Piémont, mort à Parme en mars 1831. Il fut reçu docteur en théologie à Turin en 1762 et reçut le sacerdoce la même année. Il se livra alors avec passion à l'étude de l'hébreu et des langues orientales et européennes. Il obtint en 1769 un emploi à la Bibliothèque de Turin et devint peu après professeur de langues orientales à Parme où il enseigna jusqu'en 1821. Il employa exclusivement les dernières années de sa vie à la composition et à la publication d'œuvres philologiques et bibliographiques, mais il était déjà depuis longtemps célèbre par la publication de travaux remarquables. En 1776 avait paru à Oxford le premier volume des variantes de l'Ancien Testament hébreu de Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus.* Voir t. III, col. 1888. J.-B. De Rossi ne fut point satisfait de cette publication, à cause de sa critique défectueuse et de ses lacunes, et comme il possédait d'anciens manuscrits hébreux inconnus au savant anglais, il résolut de faire une œuvre plus exacte et plus complète. Ce fut l'origine de ses *Variæ lectiones Veteris Testamenti ex immensa manuscriptorum editorumque codicum congerie haustæ et ad Samaritanum textum, ad vetustissimas versiones, ad accuratiores sacræ criticæ fontes ac leges examinatæ,* 4 in-4°, Parme, 1784-1788; *Scholia critica in Veteris Testamenti Libros seu Supplementa ad variantes sacri textus Lectiones,* Parme, 1798. Pour ce travail colossal, il avait rassemblé 710 manuscrits hébreux avec 336 éditions anciennes de la Bible. A l'exemple de Kennicott, il avait collationné avec l'édition de la Bible de van der Hooght 691 manuscrits et 333 éditions imprimées et, continuant infatigablement son œuvre, il avait dépouillé un total de 1793 exemplaires des textes hébreux, sans compter de nombreuses traductions anciennes et commentaires. Le résultat de cet immense labeur ne donna pas un très grand nombre de variantes, mais il n'en fut que plus important et il permit de constater que tous les manuscrits étudiés provenaient d'une même recension. De Rossi enrichit sa collection d'année en année, et, afin qu'elle ne fût point dispersée et pût être mise au service des savants, il la vendit en 1816 à l'archiduchesse Marie-Louise pour la somme de 100 000 francs. Elle est conservée à la Bibliothèque de Parme. — On a aussi du même auteur : *De præcipuis caussis et momentis neglectæ a nonnullis hebraicarum litterarum disciplinæ disquisitio elenchtica,* Turin, 1769; *Della lingua propria di Cristo e degli Ebrei della Palestina da' tempi de' Maccabei,* in-4°, Parme, 1772; *Della vana aspettazione degli Ebrei del loro re Messia dal compimento di tutte le epoche,* in-4°, Parme, 1773; *De hebraicæ typographiæ origine ac primitiis,* Parme, 1776; *Specimen ineditæ Bibliorum versionis syro-estranghelæ,* in-4°, Parme, 1778; in-8°, Leipzig, 1778; *Annales hebraico-typographici sæculi XV,* in-4°, Parme, 1795; *Bibliotheca judaica antichristiana,* in-8°, Parme, 1800; *Dizionario storico degli autori Ebrei e delle loro opere,* 2 in-8°, Parme, 1802: *Manuscripti codices hebraici bibliothecæ J. B. De Rossi accurate descripti et illustrati. Accedit Appendix qua continentur manuscripti codices reliqui aliarum linguarum,* 3 in-8°, Parme, 1803; *Introduzione alla Sacra Scrittura,* Parme, 1817; *Sinopsi della ermeneutica sacra,* Parme, 1819. — Voir *Memorie storiche sugli studj e sulle produzioni del D. G. B. De Rossi da lui distese,* Parme, 1809.

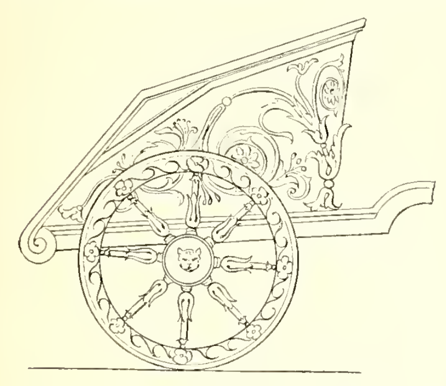
ROUE (hébreu : *'obén, 'ôfân, galgal, gilgâl*; Septante : τροχός, ἄξων, « essieu de roue »; Vulgate : *rota*), appareil circulaire pouvant tourner autour d'un axe (fig. 260). Il est question, dans la Sainte Écriture, de différentes espèces de roues.

1° La roue des chars, montée verticalement sur un

essieu horizontal, s'appuie sur le sol, porte le poids du véhicule et tourne en avançant ou en reculant, selon le mouvement imprimé à ce dernier. Pendant qu'ils poursuivaient les Hébreux à travers la mer Rouge, les Égyptiens virent les roues de leurs chars tomber de leurs essieux, sous l'effort d'une traction trop rude au milieu du sable et des pierres. Exod., XIV, 25. Les roues des chars de guerre faisaient grand bruit; Isaïe, V, 28, les compare à l'ouragan. Les roues des chars égyptiens firent trembler les Philistins, Jer., XLVII, 3, celles des chars chaldéens épouvantèrent les Israélites, Ezech., XXIII, 24, celles des chars de Babylone ébranlèrent les murs de Tyr, Ezech., XXVI, 10, et Ninive fut terrifiée par le même fracas. Nah., III, 2. Sur la forme de ces roues, voir CHAR, t. II, col. 565-578. — Les chariots d'airain qui transportaient l'eau dans le sanctuaire avaient des roues comme celles d'un char. III Reg., VII, 30-33. Voir MER D'AIRAIN, t. IV, col. 985, 986. — Pour marquer la mobilité d'esprit et l'instabilité des idées de l'insensé, l'Ecclésiastique, XXXIII, 5, dit de lui :

> L'intérieur de l'insensé est comme une roue de chariot,
> Et sa pensée comme un essieu qui tourne.

2° Isaïe, XXVIII, 27, 28, parle d'une roue de chariot qui servait à fouler le froment, mais qu'on n'em-



260. — Roue de char. Musée du Vatican.

ployait pas pour de menues graines comme le cumin. Saint Jérôme, *In Is.*, IX, 28, t. XXIV, col. 326, dit qu'en Palestine on foulait le blé avec des roues de fer; ces roues, pourvues d'espèces de dents, étaient promenées circulairement sur les gerbes, faisaient sortir les grains de l'épi et broyaient la paille. Ces roues n'ont pas cessé d'être en usage. Cf. Rosenmüller, *Jesaiæ vaticin.*, Leipzig, 1793, t. II, p. 632. Ce sont plutôt des rouleaux qui, montés sur une espèce de chassis, étaient traînés par des bœufs. On en peut voir la forme et la manœuvre t. I, fig. 73, 74, 75, col. 325-327. Il est dit qu'un roi sage fait passer la roue sur les méchants, c'est-à-dire qu'il les tient sous sa puissance, les châtie et les empêche de se relever pour mal faire. Prov., XX, 26. La roue à laquelle il est fait allusion ici, bien qu'appelée *'ôfân*, comme la roue des chars, ne diffère pas du rouleau qu'Isaïe appelle aussi bien *'ôfân* que *gilgâl*.

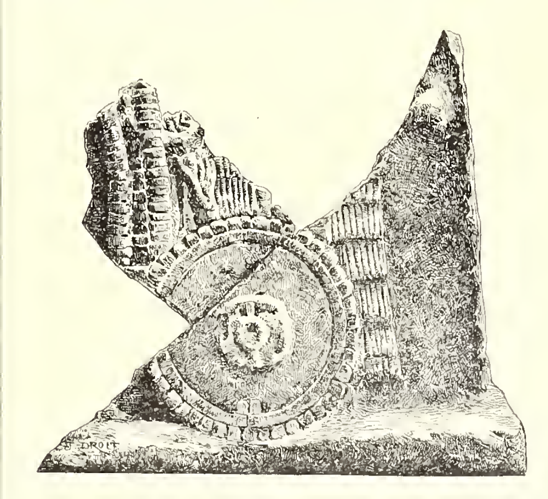
3° La roue du potier est une pièce cylindrique qui tourne horizontalement sur un axe vertical et entraîne, dans son mouvement giratoire, la masse d'argile à mouler. Jérémie, XVIII, 3, lui donne le nom de *'obnaïm*, « deux pierres », λίθοι, *rota*. Abulwalid explique ainsi la signification de ce nom : « L'instrument sur lequel le potier tourne ses vases d'argile est double. Il se compose de deux roues de bois, semblables à des meules à main; celle de dessous est plus grande et celle de dessus plus petite. L'instrument, bien qu'il ne soit pas de pierre, s'appelle *'obnaïm*, « paire de pierres », à cause de sa ressemblance avec la meule à main qui d'ordinaire est en pierre. Cet instrument ne se trouve pas dans nos pays (la Mauritanie), mais chez les potiers orientaux. Je l'ai vu cependant dans ce pays même chez un des potiers orientaux qui y résident. » Dans Gesenius, *Thesaurus*, p. 16. Voir POTIER, col. 578. Le potier fait tourner cette roue avec les pieds, Eccli., XXXVIII, 32, pendant que ses mains façonnent l'argile.

4° La poulie de la citerne ou de la fontaine est appelée *galgal* dans ce passage de l'Ecclésiaste, XII, 6 :

> Avant que la cruche se brise à la fontaine,
> Que la poulie se casse à la citerne.

Ces deux accidents, qui empêchent de puiser l'eau, figurent la fin de la vie. La poulie est une roue ou un rouleau, tournant autour d'un axe horizontal et facilitant le va-et-vient de la corde qui soutient la cruche.

5° La roue figure souvent dans les visions prophétiques. Ézéchiel, I, 15-21, voit avec les quatre chérubins des roues qui ressemblent à la pierre de Tharsis, c'est-à-dire à la chrysolithe. Voir CHRYSOLITHE, t. II col. 740. Chacune d'elles est comme traversée par une autre roue; elles avancent sur leurs quatre cotés sans se re-



261. — Roue assyrienne. D'après Meyer, *Sumerier und Semiten in Babylonien*, dans les *Abhandlungen der k. pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Ph. hist. K. Abh. 111, pl. VIII.

tourner, et peuvent s'élever de terre comme les chérubins. Leurs jantes sont d'énorme hauteur et remplies d'yeux, c'est-à-dire de facettes brillantes. Elles font grand bruit en se mouvant. Ezech., III, 13; X, 2, 6, 19; XI, 22. On ne saurait dire si ces roues avaient des formes purement idéales ou si elles présentaient quelque analogie avec des objets assyriens, comme on l'a reconnu pour les chérubins. Voir (fig. 2) un fragment d'un char divin en calcaire. — Daniel, VII, 9, décrivant le trône de Dieu, dit : « Son trône était de flammes de feu, les roues un feu ardent. » On a retrouvé un siège royal babylonien, monté sur roues, qui a pu servir de type à celui que décrit le prophète. Cf. de Longpérier, *Notice des antiquités assyriennes*, p. 37; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 221-223, 399.

6° Saint Jacques, III, 6, appelle « roue » le cours de la vie; celle-ci va en effet comme une roue qui tourne sans cesse. — Le mot *galgal* signifie à la fois « roue » et « tourbillon ». Les versions ont pris deux fois le premier sens là où convenait le second. Ps. LXXVII (LXXVI), 19; LXXXIII (LXXXII), 14. H. LESÊTRE.

ROUGE (COULEUR). Voir COULEURS, I, 3°, t. III, col. 1066.

ROUGE (MER) (hébreu : *yâm-sûf,* « mer des Roseaux », Exod., x, 19; xiii, 18; xv, 4, 22, etc.; parfois simplement *hay-yâm,* « la mer », Exod., xiv, 2, 9, 16, 21, 28, etc.; une fois *sûf,* Deut., i, 1; Septante : ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα, Exod., x, 19; xiii, 18, etc.; θάλασσα, Exod., xiv, 2, 9, 16, etc.; ἡ ἐσχάτη θάλασση, III Reg., ix, 26; θάλασση Σείφ, Jud., xi, 16 (*Codex Vaticanus*); les écrits grecs de l'Ancien et du Nouveau Testament ont ἐρυθρὰ θάλασση, Judith, v, 14; Sap., x, 18; xix, 7; I Mach., iv, 9; Act., vii, 36; Heb., xi, 29), grand golfe de l'extrémité nord-ouest de l'océan Indien, entre l'Asie sud-occidentale à l'est et l'Afrique nord-orientale à l'ouest. Célèbre par le passage miraculeux des Israélites à travers ses eaux, elle est connue dans la Bible surtout par ses deux pointes septentrionales, le golfe de Suez et le golfe d'Akabah.

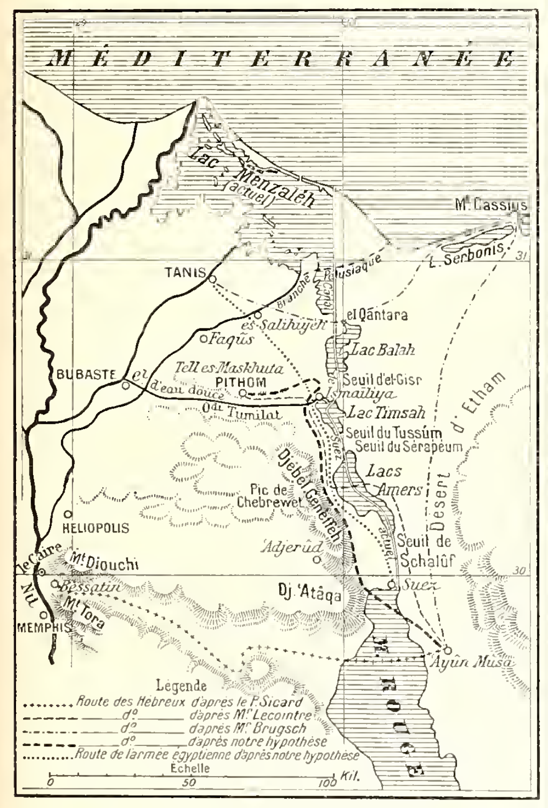
I. Noms. — 1° Le vrai nom de la mer Rouge en hébreu est *yâm sûf.* Mais le mot *sûf* n'a pas un sens très précis; tout en désignant des plantes aquatiques, il peut s'appliquer aux roseaux, aux joncs et aux algues. Voir Algues, t. i, col. 364. Nous croyons cependant que le sens qui prime est celui de « roseaux ». Cf. Exod., ii, 3, 5; Is., xix, 6. Le mot est transcrit en égyptien par , *tufi,* « papyrus »; mais, d'après W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 101, il ne se rencontre pas dans l'ancien empire et paraît un emprunt fait aux Sémites. Il se retrouve encore dans le copte sous la forme ϫⲟⲟⲩϥ, « jonc, papyrus ». Cependant la version copte, Exod., x, 19; xiii, 18, a traduit *yâm sûf* par ⲓⲟⲙ ⲛ̄ϣⲁⲣⲓ, *yom n-šari.* Mais la signification est la même, car *šari* représente l'ancien égyptien *sar,* plante aquatique dont il est question dans une inscription du temple d'Edfou, et dont on mâchait les tiges comme celles du papyrus. Cf. G. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* Leipzig, 1881, p. 532-533; Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité,* 1re partie, Paris, 1897, p. 174. On comprend d'ailleurs que le nom de « mer des Roseaux » ait quelque chose de spécifique, tandis que celui de « mer des Algues » ne convient pas d'une façon spéciale à la mer Rouge. Cependant, comme les roseaux n'existent aujourd'hui qu'en quelques endroits des bords de cette mer, notamment au sud du *djébel 'Atâqa,* à l'embouchure de l'*ouadi Ṭaouâriq,* et par groupes, mais en moins grande quantité, dans le golfe Élanitique ou d'Akabah, on a voulu rapporter le nom de *sûf* aux algues ou varechs (*fucus*) que la mer Rouge renferme, ainsi que la Méditerranée, et qui forment comme des prairies sous-marines, visibles par un temps calme jusqu'à une grande profondeur, ou bien encore aux bancs de coraux recouverts d'algues qu'on aperçoit près des côtes. Mais ces raisons ne peuvent infirmer celles que nous avons fait valoir; elles prouvent simplement que l'état de la mer Rouge, sous ce rapport, devait être autre à l'époque des Hébreux. Il fallait, en effet, que l'abondance des roseaux y fût remarquable pour qu'ils aient cherché dans ce fait une dénomination caractéristique. Or, cette plante et ses semblables croissent surtout au voisinage des eaux douces. Comme celles-ci sont rares sur les bords des deux golfes dont nous parlons, il est donc probable qu'il faut remonter à un état ancien où le golfe occidental s'avançait plus haut dans les terres, en s'unissant aux lacs Amers. C'est dans cette région septentrionale que les Israélites connurent surtout la mer Rouge, et nous verrons plus loin que cette hypothèse du prolongement a ses raisons et ses partisans. On comprend alors qu'ils aient été frappés par les fourrés de roseaux qui devaient occuper les bords plus ou moins marécageux de cette partie, où venaient aboutir certains canaux du Nil.

2° Les Septante traduisent régulièrement par ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα, « la mer Rouge ». C'est le nom qu'on trouve dans les écrits grecs de l'Ancien et du Nouveau Testament, Judith, v, 14; Sap., x, 18; xix, 7; I Mach., iv, 9; Act., vii, 36; Heb., xi, 29. C'est celui qui est usité chez les historiens et géographes grecs, Hérodote, Strabon, etc.; les Latins ont de même *Mare Erythræum, Mare Rubrum.* Mais ces auteurs lui donnent une bien plus grande extension, en l'appliquant à l'océan Indien lui-même et au golfe Persique; ils réservent à la mer Rouge proprement dite et à son bras oriental les appellations spéciales de *golfe Arabique* et *golfe Elanitique,* comme nous le verrons tout à l'heure. Pour le moment, demandons-nous d'où est venu ce nom de « mer Rouge ». Il n'est pas facile de le savoir. Il va sans dire, selon la remarque de Niebuhr, *Beschreibung von Arabien,* Copenhague, 1772, p. 417, que l'eau de cette mer n'est pas plus rouge que celle de la mer Noire n'est noire, que celle de la mer Blanche des Turcs (Archipel) n'est blanche. C'est donc à quelques circonstances particulières qu'est due cette appellation. Dans certains cas et sous certains aspects, les herbes flottantes sous-marines peuvent produire des reflets donnant une teinte rougeâtre à la surface. C'est ce qu'a constaté en 1843, sur une longueur de 475 kilomètres, le Dr Montagne, qui attribue cette couleur écarlate principalement à des *Erythronema* ou algues de la tribu des Oscillatoriées. Cf. Montagne, dans le *Bulletin de la Société de géographie,* Paris, 1844, p. 151; et *Mémoire sur la coloration de la mer Rouge,* 1845. Quelques bancs de sable et de corail ont aussi cette nuance. On fait appel également à la rougeur du ciel qui se reflète dans la mer, à la lumière éblouissante des monts et des rochers environnants. Une autre hypothèse ferait de « rouge » le synonyme de « torride »; on sait, en effet, que la chaleur est suffoquante sur cette mer. Beaucoup enfin croient que l'étymologie vient plutôt du « Peuple rouge » qui habitait autrefois une bonne partie de ses rives. C'est la signification d'*Edom* en hébreu, de *Himyar* (dérivé de *Ahmar*) en arabe, de *Pount* en égyptien. Ce dernier nom désignait une grande tribu chananéenne du golfe Persique, qui fonda des colonies sur les bords de la mer Rouge, du golfe d'Aden, puis de là en Afrique; d'où il fut appliqué par les Égyptiens à l'Arabie et au pays de Somâl. Ces Chananéens, essaimant sur la Méditerranée, devinrent les Φοίνικες des Grecs ou les Phéniciens, les *Pœni* ou *Puni* de Carthage pour les Romains. On pourrait trouver un appui à cette hypothèse dans le nom que les Égyptiens donnaient à la région déserte qui les environnait, par opposition à leur propre pays, c'est-à-dire les bords du Nil. Ils appelaient celui-ci *Kam, Kem* ou *Kemi,* « le Noir », sans doute en raison de la couleur du sol, tandis qu'ils nommaient celle-là *ta dešert,* « le [pays] Rouge », et le golfe Arabique « la mer du pays rouge ». C'est peut-être de là que les Grecs et les Romains auraient tiré le nom de « mer Érythrée » ou « Rouge ».

3° Nous avons dit que les historiens et géographes classiques appelaient la mer Rouge proprement dite « le golfe Arabique », ὁ Ἀράβιος ou Ἀραβικὸς κόλπος, *Arabicus sinus.* Cf. Hérodote, ii, 11, 159, etc.; Strabon, xvii, 798, 803; Pline, *H. N.,* vi, 28, etc. Mais le bras occidental portait aussi le nom de « golfe Héroopolite », Ἡρωοπολίτης κόλπος ou μύχος, Ἥρωος κόλπος, Théophraste, *Hist. Pl.,* iv, 8, dénomination tirée d'une ville qui se trouvait près du lac Timsah, l'ancienne Pithom, ce qui tend à prouver, nous le verrons, que la mer Rouge, dans les temps anciens, remontait beaucoup plus au nord que maintenant. Le bras oriental était appelé « golfe Élanitique », Αἰλανίτης, Ἐλανίτης, Ἐλανιτικὸς κόλπος ou μύχος, de la ville d'Élath, située à l'extrémité du golfe. Voir Élath, t. ii, col. 1643. On trouve dans Pline les formes *Ælaniticus, Aleniticus* et *Lænilicus sinus.*

4° Les Égyptiens donnaient différents noms à la mer Rouge : « la mer du pays de Punt », cf. H. Brugsch, *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler*, Leipzig, 1858, t. II, p. 16; « la grande mer de l'eau de Qat » ou « de l'eau du circuit », cf. P. Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, Paris, 1875, p. 487; « la Verte », cf. W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 42, etc. Les Arabes n'ont point d'appellation générale pour la désigner, mais ils emploient des noms locaux : *Bahr es-Sueiz*, *Bahr el-Akabah*, *Bahr el-Hedjaz*, etc.; au sud, le nom habituel est *Bahr Yémen*.

II. Description. — La mer Rouge forme entre les deux continents d'Asie et d'Afrique un sillon d'une régularité remarquable; creusé du sud-sud-est au nord-nord-ouest, il mesure 2325 ou 2350 kilomètres depuis



262. — Carte de la sortie des Hébreux d'Égypte.

le détroit de Bab-el-Mandeb jusqu'au port de Suez, son extrémité septentrionale. A la pointe du triangle sinaïtique, elle se bifurque en deux bras secondaires, symétriques : l'un qui s'en va au nord-ouest, sur 302 kilomètres, est le golfe de Suez; l'autre, moins long de presque moitié, est dirigé au nord-nord-est, sur 162 kilomètres, et s'appelle le golfe d'Akabah. Large seulement de 24 kilomètres à l'entrée, près du cap Bab-el-Mandeb, elle arrive progressivement à 345, 377 et 394 kilomètres, sa plus grande largeur, entre Kounfouda d'Asie et Souakim d'Afrique. Elle se resserre ensuite jusqu'à 195 kilomètres, se rélargit de nouveau jusqu'à 326 kilomètres sous le tropique, puis se resserre encore et diminue petit à petit jusqu'à 179 kilomètres sur le parallèle du Râs Mohammed de la péninsule du Sinaï. De là, le golfe de Suez, large à cette entrée de 71 kilomètres, perd bientôt de sa largeur et varie entre 40 et 20, puis 12 kilomètres à son extrémité. Le golfe d'Akabah varie entre 28 et 12 kilomètres. Le bassin de la mer Rouge est une sorte de cuvette profonde et allongée. L'axe des profondeurs court au milieu de la mer suivant les sinuosités du littoral; l'endroit le plus profond, mesuré jusqu'à présent, se trouve à une distance presque égale du Râs Mohammed et de la passe de Bab-el-Mandeb; la sonde y indique 2271 mètres. La profondeur moyenne est de 461m85. Mais on signale une grande différence bathymétrique entre les deux golfes de l'extrémité septentrionale. Le golfe de Suez n'a qu'une profondeur maxima de 50 mètres, tandis que le golfe d'Akabah s'unit avec la mer Rouge à une profondeur de 200 mètres et offre à son intérieur une profondeur de plus de 300 mètres; le premier n'est donc qu'un simple fossé d'érosion latérale, tandis que le second est le véritable prolongement de la mer. Pendant les mois d'été, quand l'atmosphère est calme, et plus encore quand souffle le vent du désert, la mer Rouge est une véritable fournaise; l'eau y est à la température de 30 à 32°.

Les marées sont peu marquées dans ce fond resserré de l'Océan; selon la position des ports, la montée varie de 0m75 à 1m25. A Suez, les grandes marées de printemps sont de 2 mètres, et les marées ordinaires de 1m50, chiffres qui peuvent être modifiés par l'action du vent. Dans le golfe d'Akabah, la marée est beaucoup plus basse que dans celui de Suez. Le golfe Arabique, ayant à peine quelques affluents qui durent toute l'année, ne reçoit qu'une très faible quantité d'eau; on peut donc le considérer comme un immense bassin d'évaporation. Les pluies étant également très rares, le niveau de la mer baisserait sensiblement, le bassin finirait même, au bout de quelques siècles, par se vider, si l'océan Indien n'envoyait un courant pour remplacer les eaux perdues. Depuis que le canal de Port-Saïd a mis la mer Rouge en communication avec la Méditerranée, des échanges se font aussi entre le golfe de Suez et le bassin des lacs Amers. « Peu de mers offrent un spectacle comparable à celui que l'on contemple sur les fonds de la mer Rouge, à travers l'eau transparente et cristalline, à 20, 25 et même 28 mètres au-dessous de la surface. Les « prairies » sous-marines des zoophytes apparaissent avec leurs milliards de rameaux, de lanières, de bourgeons et de fleurs, les unes irrégulières, les autres de formes géométriques, et toutes rayonnant du plus merveilleux éclat, comme diamants, rubis et saphirs : c'est un monde infini de formes et de couleurs. Au milieu des plantes animales se balancent les algues, et des centaines d'autres espèces végétales. Aucun brisant des lames n'indique la présence des récifs, à cause des mille cavernes de la masse coralline et des forêts d'herbes dans lesquelles se propage la vague en s'amortissant peu à peu et en perdant sa violence. » E. Reclus, *L'Asie antérieure*, Paris, 1884, p. 868. Voir aussi Vivien de Saint-Martin, *Nouveau Dictionnaire de géographie universelle*, Paris, 1879-1895, t. v, p. 241-245.

III. Histoire. Passage des Hébreux. — L'histoire de la mer Rouge, dans la Bible, consiste surtout dans le passage miraculeux des Israélites à travers ses flots. Il est raconté dans l'Exode, XIV, chanté par Moïse, Exod., XV, 1, 4, 8, 10, 19, 22; rappelé Deut., XI, 4; Jos., II, 10; IV, 23; Jos., XXIV, 6, 7; Jud., XI, 16; II Esd., IX, 9; Ps. CV (CVI), 7, 9, 22; CXXXV (CXXXVI), 13, 15; Judith, V, 14; Sap., X, 18; XIX, 7; I Mach., IV, 9; Act., VII, 36; Heb., XI, 29. En dehors de là, cette mer est assignée comme frontière méridionale à la Terre Promise, Exod., XXIII, 31. Les Nombres, XIV, 25; XXXIII, 10, nous apprennent que les Hébreux, dans la péninsule du Sinaï, campèrent sur ses bords. Élath était située sur son rivage. III Reg., IX, 26; II Par., VIII, 17; Jer., XLIX, 21. Mais à quel endroit les Hébreux la passèrent-ils? C'est un problème qui n'est pas encore résolu d'une façon certaine.

1° *Récit biblique.* — Pour le mieux comprendre,

examinons d'abord le récit biblique, qui fixe les principaux points de l'itinéraire. « Lorsque Pharaon eut laissé partir le peuple [d'Israël], Dieu ne le conduisit pas par la route du pays des Philistins, qui est la plus courte; car Dieu pensait que le peuple pourrait se repentir en voyant la guerre, et retourner en Égypte. Dieu fit donc tourner le peuple par le chemin du désert, vers la mer Rouge, et les enfants d'Israël en armes montèrent de la terre d'Égypte. » Exod, XIII, 17, 18. « Étant partis de *Sukkôṭ,* ils campèrent à *'Êṭâm*, à l'extrémité du désert. » Exod., XIII, 20. « Alors le Seigneur dit à Moïse : Parle aux fils d'Israël, afin qu'ils retournent et qu'ils campent devant *Pihaḥîrôṭ,* entre *Migdôl* et la mer, vis-à-vis de *Ba'al Ṣefôn;* c'est vis-à-vis de ce lieu que vous camperez sur la mer. Et Pharaon dira des enfants d'Israël : Ils sont égarés dans le pays, le désert les enferme. » Exod., XIV, 1-3. Pharaon fit atteler son char et prit ses troupes avec lui; et il prit six cents chars d'élite et tous les chars d'Égypte, avec les chefs de toute l'armée. » Exod., XIV, 7. « Les Égyptiens poursuivant donc [les Israélites], les atteignirent comme ils étaient campés sur le bord de la mer, toute la cavalerie et les chars de l'armée de Pharaon, devant *Pihaḥîrôṭ*, vis-à-vis de *Ba'al Ṣefôn.* A l'approche de Pharaon, les enfants d'Israël, levant les yeux et voyant les Égyptiens qui marchaient à leur poursuite, furent saisis d'une grande crainte et ils crièrent vers le Seigneur. » Exod., XIV, 9-10. Le Seigneur dit à Moïse : « Pourquoi cries-tu vers moi? Dis aux enfants d'Israël de se mettre en route. Et toi, élève ta verge et étends ta main sur la mer, et divise-la, afin que les fils d'Israël marchent à sec au milieu de la mer. » Exod., XIV, 15-16. « Moïse ayant étendu sa main sur la mer, le Seigneur refoula la mer par un vent d'est violent pendant toute la nuit, et il mit la mer à sec, et les eaux se divisèrent. Et les enfants d'Israël marchèrent à sec au milieu de la mer, les eaux formant un mur à droite et à gauche. » Exod., XIV, 21-22. L'armée égyptienne, en les poursuivant, fut engloutie dans les flots, qui reprirent leur cours sur un signe de Moïse. Exod., XIV, 23-28.

2° *Topographie.* — Ce récit et les hypothèses auxquelles il a donné naissance demandent une description au moins générale du théâtre des événements, c'est-à-dire de l'isthme de Suez. Voir carte, fig. 262. Cet isthme a une largeur totale de cent treize kilomètres. En partant de l'extrémité méridionale du lac Menzaléh et en allant vers le sud, on traverse une série de dunes de sable dont le point culminant est *el-Qantara* ou « le pont », ainsi appelé parce qu'il sert de lieu de passage entre l'Égypte et le désert qui la borde au nord-est. Après les dunes, on rencontre le lac *Balah,* puis un pli de terrain, nommé *el-Gisr,* qui, avec ses vingt mètres au-dessus du niveau de la mer, est l'endroit le plus élevé de l'isthme. Il forme un seuil qui, sans le travail de l'homme, aurait toujours empêché toute communication entre la Méditerranée et les lacs inférieurs. Au delà est le lac *Timsah,* puis viennent deux nouveaux plis de terrain, le seuil de *Tussûm* et celui du *Sérapéum.* A dix kilomètres plus au sud, sont les *lacs Amers,* formés d'un grand et d'un petit bassin, qui se dirigent du nord-ouest au sud-est, et dont la longueur totale est de quarante kilomètres environ, la plus grande largeur de dix à douze, et la plus grande profondeur de quinze mètres à peu près au-dessous du niveau de la mer. Avant le percement de l'isthme, ils étaient à sec depuis des siècles; des bancs de sel en formaient le fond. Ils sont séparés de la mer Rouge par le seuil de *Šalûf,* dont la hauteur est de près de sept mètres au-dessus du niveau de la mer. A partir de là, le terrain descend insensiblement jusqu'à l'extrémité de l'isthme; c'est une plaine sablonneuse, d'environ vingt kilomètres, et élevée d'un peu plus d'un mètre, en moyenne, qui va se perdre dans la mer Rouge. Elle est limitée à l'est par une suite de petites collines qui s'élèvent dans le désert, à l'ouest par une ondulation de terrain qui forme le dernier contre-fort du *Djébel Geneffèh.* A l'extrémité méridionale de la plaine est bâtie la ville de Suez. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6ᵉ édit., t. II, p. 385-389.

C'est donc par cette ligne que les Hébreux devaient nécessairement passer pour quitter l'Égypte. Le récit sacré nous dit que la route la plus naturelle et la plus courte était celle qui allait au pays des Philistins, c'est-à-dire au nord-est, vers Gaza. Mais sur ce chemin, les Israélites devaient rencontrer des postes égyptiens et tomber entre les mains de peuples alliés du pharaon. Dieu ne voulut pas les exposer à une lutte qui les aurait facilement découragés. Quelle voie donc suivirent-ils? Le problème est d'autant plus difficile qu'il ne se compose presque que d'inconnues. Le point de départ est incertain, et la plupart des noms de lieu indiqués par la Bible ne sont pas identifiés. Nous savons que les Hébreux partirent de Ramsès. Exod., XII, 37. Mais où se trouvait cette ville? Plusieurs égyptologues l'identifient avec Tanis (hébreu : *Ṣô'ân;* égyptien : *Than;* aujourd'hui : *Sân*), dont les ruines sont situées à environ 30 kilomètres de *Faqûs,* et qui fut une des résidences des pharaons. Il est certain que cette ville fut restaurée par Ramsès et qu'elle porte son nom dans les documents égyptiens. Mais cette raison ne suffit pas pour établir que la Ramessès biblique est la même cité que Tanis. Ramsès II, en effet, fonda une ville nouvelle, ou du moins une résidence royale de ce nom, et la Bible, qui connaît Tanis sous sa propre dénomination, a dû réserver pour un autre endroit le nom de Ramsès. Le Pentateuque d'ailleurs prouve clairement la distinction des deux. Ramessès était dans la terre de Gessen, à laquelle elle donnait son nom. Or, Tanis n'était pas dans la terre de Gessen, comme il résulte de l'histoire de Joseph, quittant la cour du pharaon pour aller voir son père fixé dans le pays de Gessen, cf. Gen., XLVI, 28, 31; XLVII, 1, 7, 10-11, et de l'histoire des dix plaies, puisque la terre de Gessen fut exempte des fléaux qui frappèrent la résidence du roi. Cf. Exod., VIII, 22; IX, 26. Ajoutons que, pour aller de Tanis au désert, il fallait franchir la branche pélusiaque du Nil, ce qui n'est mentionné nulle part. Les uns placent Ramessès près de Phithom, non loin du canal d'eau douce qui traverse l'*ouadi Tumilat.* Cf. Vigouroux, *La Bible et les déc. modernes,* t. II, p. 368. D'autres la chercheraient plus volontiers à *es-Salihiyéh,* point de jonction des deux routes d'Asie, l'un passant par *el-Qantara,* l'autre allant droit à *Ismailiya.* Cf. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 73. Voir RAMESSÈS, col. 954.

Sukkôṭ ou Soccoth est un nom de forme hébraïque, qui signifie « les tentes »; mais il correspond exactement à l'égyptien *Thkut* ou *Thukut* (*th* remplaçant le *samech* hébreu). Il désigne ici une région plutôt qu'une ville proprement dite, car une multitude comme celle des Hébreux ne pouvait s'arrêter dans une ville, en supposant même que les portes s'en fussent ouvertes devant elle. Or les monuments égyptiens nous montrent cette terre de *Thukut* près de *Pitum* ou Phithom, qui semble bien avoir avoir été retrouvé à *Tell el-Maskhuta,* dans l'*ouadi Tumilat,* entre *Tell el-Kébir* et *Ismaïliya.* La première station des Israélites dut donc être dans les environs, vers l'ouest ou le nord-ouest du lac *Timsah.* Voir PHITHOM, col. 321.

'Êṭâm ou Étham est à la fois le nom de la deuxième station et celui du désert que les Hébreux parcoururent après le passage de la mer Rouge. Num., XXXIII, 8. On l'a rapproché de l'égyptien *Khatem,* « muraille », ce qui nous ramènerait à la ligne de fortifications élevée par les pharaons contre les Arabes nomades à la frontière du désert. Si ce point n'est pas déterminé, il

est probable qu'il se trouvait à l'est d'*el-Gisr,* puisque c'est de là que, par un mouvement tournant, sur un ordre de Dieu, Moïse vint du côté de la mer Rouge, devant *Pihaḥirôṭ* ou Phihahiroth. Voir Étham, 1, t. ii, col. 2022. Ce dernier nom est l'égyptien *Pikeheret* rencontré par E. Naville, *The Store-City of Pithom,* Londres, 1885, p. 16, 17; pl. ix, ligne 7, dans ses fouilles de *Tell el-Maskhuta,* sur une stèle de Ptolémée Philadelphe. On en conclut que cet endroit devait être non loin de Phithom ce qui convient bien au mouvement des Israélites revenant sur leurs pas. Il faudrait alors le chercher sur les bords du lac *Timsah.* Mais comme la conséquence est que le passage de la mer Rouge aura eu lieu par les lacs Amers, les adversaires de cette opinion reculent Phihahiroth vers le sud jusqu'à *'Adjrûd,* qui se trouve à quatre heures au nord-ouest de Suez, et dont le nom renferme des consonnes semblables ou analogues. Voir Phihahiroth, col. 253. L'Écriture nous dit bien que Phihahiroth était entre *Migdol* ou Magdal et la mer, vis-à-vis de *Ba'al Ṣefôn* ou Béelséphon. Mais ces points de repère nous sont eux-mêmes inconnus. Le mot *Migdol,* qu'on retrouve dans les inscriptions égyptiennes sous la forme *Maktl,* signifie « tour, forteresse ». Il indique donc ici une de ces enceintes fortifiées qui défendaient la frontière de l'Égypte contre les invasions des tribus pillardes du désert. Mais comme il y en avait un certain nombre, le renseignement reste nul. Voir Magdal 1, t. iv, col. 538. Quant à *Ba'al Ṣefôn,* il indique un sanctuaire de « Baal du nord ». Comme le culte de Baal s'établissait surtout sur les hauts lieux, et que le Set égyptien assimilé à Baal était un dieu de la mer, on peut croire que le nom en question désigne une montagne qui domine la mer, le *Djébel Geneffêh* ou le *Djébel 'Ataqa.* Voir Béelséphon, t. i, col. 1545. Quelques-uns uns mettent Béelséphon à l'est sur la colline de *Tussum.* Cf. E. Naville, *The Store-City of Pithom,* p. 22 et carte.

3° *Hypothèses.* — C'est avec ces données incertaines qu'il nous faut retrouver le chemin des Hébreux. Elles suffisent cependant pour nous permettre de condamner certaines hypothèses et d'en établir de probables.

1. *Hypothèse du P. Sicard.* — Le P. Sicard, missionnaire jésuite, est le premier voyageur qui ait eu la gloire d'étudier scientifiquement la question. Il entreprit, en 1720, un voyage en Égypte, dont le principal motif était d'examiner de près la route des Israélites. Le résultat de ses recherches a été publié dans une *Lettre au P. Fleuriau sur le passage des Israélites à travers la mer Rouge,* dans les *Lettres édifiantes et curieuses,* édition de Toulouse, 1840, t. v, p. 211 sq. Il commence par établir que le pharaon de l'exode ne demeurait pas à Tanis, mais à Memphis. Ramsès est pour lui *Bessatin,* petit village à trois lieues du vieux Caire, à l'orient du Nil. De là, pour se rendre sur les bords de la mer Rouge, les Hébreux suivirent la vallée qui est entre le mont *Tora* et le mont *Diouchi,* et ils passèrent la mer à une certaine distance au-dessous de Suez, en face de *'Ayûn Mûsa.* Cette opinion eut un grand succès et compta un très grand nombre de partisans. Le P Pujol, de la Compagnie de Jésus, la défendait encore en novembre 1872, dans les *Études religieuses.* Elle a cependant pour défaut capital d'assigner aux Israélites un faux point de départ : le pharaon ne résidait pas à Memphis, et Ramsès n'est pas Bessatin. Si le livre de l'Exode ne nomme pas expressément la résidence du roi, le Psaume lxxvii (hébreu, lxxviii), 12, 43, dit formellement que les merveilles opérées par Moïse eurent lieu « dans les champs de Tanis ». C'est, du reste, une vérité généralement reconnue aujourd'hui. D'autre part, Ramsès était dans la terre de Gessen; or la terre de Gessen n'était pas sur le Nil, comme Bessatin, mais bien plus au nord de l'Égypte. Voir Gessen, t. iii, col. 218. Ce système est donc à rejeter, quel que soit le point d'arrivée qu'il fixe sur les bords de la mer Rouge.

2. *Hypothèse de H. Brugsch.* — Une nouvelle opinion, qui suscita quelque émoi dans le monde savant, fut soutenue en 1874 par un égyptologue bien connu, Henri Brugsch, d'abord dans une conférence faite à Alexandrie, puis, le 12 septembre de la même année, au congrès des orientalistes à Londres. Cf. H. Brugsch, *La sortie des Hébreux d'Égypte,* Alexandrie, 1874; *Report of the proceedings of the second international Congress of the Orientalists held in London, 1874,* Londres, 1874, p. 28; *L'Exode et les monuments égyptiens, discours prononcé à l'occasion du Congrès international d'orientalistes à Londres,* Leipzig, 1875. Disons tout de suite qu'elle est fausse dans le point de départ qu'elle assigne aux Hébreux et dans le point où elle les conduit. L'auteur prétend d'abord que Ramsès est la même ville que Tanis. Nous avons suffisamment réfuté cette idée. Voir Ramsès, Tanis. S'appuyant ensuite sur un document égyptien, dont il arrange la traduction pour les besoins de la cause, il place dans la direction de l'est les stations de Soccoth, Étham, Magdal et Phihahiroth. Arrivés à Etham, les Hébreux auraient tourné *vers le nord,* « pour entrer dans les basses du lac Serbonis, » le *Barduil* actuel. H. Brugsch, *L'Exode et les monuments égyptiens,* p. 28. Ils auraient ainsi passé sans traverser aucune mer, par l'étroite langue de terre qui séparait le lac Serbonis de la Méditerranée; les troupes égyptiennes, surprises par une haute marée, auraient été ensevelies dans les gouffres du lac, comme le furent plus tard les soldats d'Artaxercès. Diodore, xvi, 46. La géographie de H. Brugsch n'est pas moins singulière que son exégèse. La Bible, le seul texte autorisé dans la question, renverse de fond en comble le système du savant allemand, en nous parlant, non de la Méditerranée, mais de la mer Rouge. La tradition israélite n'a pu confondre deux mers si différentes. *Yâm Sûf* n'indique ni le lac Serbonis ni les autres lacs de la Basse-Égypte. Il désigne, nous l'avons vu, la mer qui baigne la péninsule sinaïtique, s'appliquant aussi bien au golfe Élanitique qu'au golfe de Suez.

3. *Hypothèse des lacs Amers.* — Les systèmes précédents ont marqué, au nord et au sud, deux lignes extrêmes qui se trouvent complètement en dehors de la route suivie par les Hébreux. Reste donc à chercher entre les deux. Quelques-uns des ingénieurs qui ont pris part au percement de l'isthme de Suez ont soutenu que les Israélites avaient passé à travers les lacs Amers, qui, à cette époque, n'auraient fait qu'un avec la mer Rouge. M. Lecointre surtout s'est fait le défenseur de cette hypothèse, *Du passage de la mer Rouge par les Hébreux,* avec deux cartes, dans les *Études religieuses,* octobre 1869, p. 557-582; réponse au P. Pujol, dans la même revue, juillet et août 1873. Il regarde comme incontestable et incontesté que les lacs Amers communiquaient avec la mer Rouge; que le soulèvement de Schalouf a interrompu la communication; que la salure de l'eau des lacs était supérieure à celle de la mer; ce qui amène forcément à conclure que la communication était intermittente; par conséquent, il existait à Schalouf, non pas un gué, mais un passage ordinairement à sec. Il place Étham au Sérapéum, à l'extrémité nord des lacs Amers; il prend Magdal pour une chaîne de montagnes, et l'identifie avec le *Djébel Geneffêh*; Béelséphon est Chebrewet, le seul pic remarquable de cette plaine; Phihahiroth est la plaine située entre le *Djébel Geneffêh* et la mer; le lieu de campement des Hébreux est la partie de cette plaine située au pied de Chebrewet. Moïse, en quittant Étham, suivit la rive occidentale des lacs Amers, alors remplis d'eau, dans l'intention d'aller rejoindre le passage de Schalouf et d'entrer dans le désert à l'est du golfe de Suez. Mais il ne put y réussir; les chars du pharaon, venant du sud-ouest, du côté de

Memphis, lui barrèrent le chemin, et il se trouva emprisonné entre l'armée égyptienne au midi, les lacs à l'est et le *Djébel Geneffèh* à l'ouest. Dieu délivra miraculeusement son peuple en lui ouvrant un chemin à travers les lacs Amers. — E. Naville, *The Store-City of Pithom*, p. 21, pense aussi que la mer Rouge communiquait avec les lacs Amers, qu'elle s'étendait même jusqu'au lac Timsah. Les Hébreux, en revenant sur leurs pas, au sortir d'Étham, passèrent entre Pithom et l'extrémité du golfe, c'est-à-dire du lac Timsah, à peu près vers *Maghfar*, puis ils s'acheminèrent vers le sud. Le cadre de leur campement fut alors celui-ci : au nord-ouest Phihahiroth-Pikehret, non loin de Pithom; au sud-est Migdol, à peu de distance du Sérapéum actuel; à l'est la mer et, au delà, sur la rive asiatique, Béelséphon, aujourd'hui la colline de Tussum. Là, dans l'espace compris entre le Sérapéum et le lac Timsah, la mer était étroite, l'eau n'était pas profonde, et le vent d'est put ouvrir un chemin aux Israélites. *The Store-City of Pithom*, p. 26. — Le P. de Hummelauer, *Comment. in Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 149, regarde également comme plus probable le passage de la mer entre le lac Timsah et les lacs Amers. — Enfin le P. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 80, dit de son côté : « La vraisemblance commande seulement de descendre jusqu'à un lieu où la mer sera assez peu profonde pour que l'action du vent d'est se fasse sentir. Ces conditions sont réalisées au Sérapéum, qui devait être peu submergé, de façon que les eaux poussées par un vent du sud-est fussent refoulées vers le lac Timsah, tandis qu'à Suez le vent du sud-est aurait rendu le passage plus difficile. Si les documents égyptiens fournisssent à Maspero la preuve que Migdol est au Sérapéum, la question est tout à fait tranchée. » Il s'agit donc en somme de savoir si réellement, à l'époque de l'exode, la mer Rouge remontait jusqu'au lac Timsah. Ceux qui sont pour l'affirmative apportent des arguments historiques, géographiques et géologiques, que combattent les défenseurs de l'opinion contraire. Voir PHIHAHIROTH, col. 253. Ces derniers ont donc une quatrième hypothèse, que nous allons exposer avant de juger la précédente.

4. *Hypothèse du golfe de Suez.* — Ce système a été surtout mis en lumière par F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 403-426. C'est, du reste, à cet ouvrage que nous renvoyons pour tous les détails des opinions qui viennent d'être exposées. En quittant Ramsès, les Israélites suivirent les bords du canal d'eau douce qui longeait l'*ouadi Tumilat;* le besoin d'eau les contraignait à s'en écarter le moins possible. La première étape fut courte, en raison de la multitude des émigrants et de la nécessité d'attendre ceux qui étaient éloignés de Ramessès. La halte de Soccoth eut lieu dans la région voisine de Pithom. Moïse en profita pour régler définitivement la marche. Afin de cacher à Ménephtah son véritable projet, il devait se rendre dans le désert le plus proche, à Étham; mais, parvenu en cet endroit, il devait aller dans la direction du Sinaï en marchant vers le sud. Sur l'ordre de Dieu, il quitta la route des Philistins, et, tournant brusquement, se rendit sur les bords de la mer Rouge. Combien de temps mit-il à faire ce voyage? Nous ne savons; le texte sacré ne nous donne aucun renseignement. A en juger d'après la distance, il est probable qu'il mit plus d'un jour pour aller d'Étham à l'extrémité du golfe de Suez. La Bible, il est vrai, ne mentionne pas de stations intermédiaires, mais station et jour de marche ne sont pas synonymes; sept stations seulement sont mentionnées pour le premier mois tout entier. Exod., XVI, 1; cf. Num., XXXIII, 3, 11. La suite du récit d'ailleurs confirme cette supposition. Moïse, en effet, ne dut guère séjourner à Phihahiroth que le temps de la nuit, parce qu'il devait lui tarder d'arriver aux fontaines appelées aujourd'hui de son nom, *'Ayûn Mûsa,* sur la rive orientale du golfe, pour y être à l'abri des Égyptiens. Or, d'après l'Exode, le soir qui précéda la traversée miraculeuse, les Hébreux virent les chars du pharaon qui les poursuivaient. Si le trajet d'Étham à Phihahiroth s'était effectué en un jour, il aurait fallu que, dans cette même et seule journée, les messagers partis d'Étham fussent allés à Tanis avertir le roi, que celui-ci eût donné à son armée les ordres nécessaires pour se mettre en mouvement et qu'elle eût parcouru la distance de Tanis à Phihahiroth. Tout cela n'a pu se faire en une douzaine d'heures, quelque célérité qu'on veuille bien supposer. *Ibid.*, p. 410. Le besoin d'eau pour eux-mêmes et de pâturages pour leurs troupeaux obligea donc vraisemblablement les Israélites à longer la rive occidentale des lacs Amers et à passer entre ces lacs et le mont Geneffèh; les canaux du Nil apportaient encore dans cette terre la vie et la fertilité. Arrivés à la pointe de la mer Rouge, ils campèrent sur ses bords, pour de là passer à l'est, dans le désert du Sinaï. Leur camp était dans le voisinage du *Djébel 'Atâqa,* qui doit être Béelséphon. C'est là que l'armée égyptienne les surprit. En venant de Tanis, elle avait suivi, à partir des environs du lac Timsah, la même route que les Hébreux. Elle allait les enfermer comme un oiseau dans une cage, selon le langage des conquérants assyriens, c'est-à-dire les mettre dans une impasse où ils étaient pris de tous côtés. Le *Djébel 'Atâqa,* qui s'avance tout près de la mer, leur fermait toute retraite à l'ouest et au sud; la mer les empêchait de se sauver au sud-est; les chariots du pharaon leur coupaient toute issue vers le nord et le nord-est. Israël ne pouvait être sauvé que par un miracle. Ce miracle fut fait. Quelle fut la distance parcourue dans le lit de la mer? Il est probable qu'elle ne fut pas très considérable, puisqu'elle fut franchie en une nuit, c'est-à-dire en six ou huit heures, par une immense multitude. On peut croire que, partis du nord-ouest sur le bord occidental du golfe, les Hébreux suivirent une ligne oblique et allèrent sortir plus bas sur l'autre rive, au sud-est. Quand, à l'aurore, les Égyptiens s'aperçurent que leurs esclaves leur échappaient, ils se mirent à leur poursuite. Mais les eaux qui avaient sauvé Israël engloutirent leurs persécuteurs. Le texte sacré cependant, remarquons-le, ne dit pas que le pharaon fut noyé avec son armée.

5. *Conclusion.* — Le choix reste donc entre les deux dernières hypothèses. Celle du golfe de Suez est exposée de la façon la plus séduisante, tant la route des Israélites y paraît naturelle. Elle souffre bien cependant quelques difficultés. Elle repose sur la supposition que la mer Rouge, à l'époque de l'exode, ne s'étendait pas jusqu'aux lacs Amers. Si le fait est vrai, il faut, en effet, amener le peuple d'Israël jusqu'au golfe de Suez. Mais s'il ne l'est pas, on se demande pourquoi Moïse a entraîné si loin, près de 80 kilomètres, tout son peuple d'émigrants, pour le faire prendre dans une vraie souricière. Or, les partisans de la quatrième hypothèse avouent eux-mêmes « que nous n'avons aucune preuve positive que, du temps de Moïse, les lacs Amers étaient séparés de la mer Rouge. De ce qu'ils ne lui étaient plus unis du temps d'Hérodote, il ne s'ensuit pas qu'ils ne le fussent point à l'époque de Sésostris. La preuve de leur antique séparation, tirée de la géologie, est contestée par plusieurs géologues. L'égyptologie seule peut nous apprendre, par de nouvelles découvertes, ce qui en est réellement. » F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 402, note 1. Les monuments égyptiens parlent d'un bassin d'eau salée, appelé *Kem-uer* ou *Kim-oiri,* « la très Noire », qui se trouvait précisément dans la ligne des lacs Amers. M. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 351, note 3; p. 471, note 3;

prétend que cette expression s'applique à la partie septentrionale de la mer Rouge, par parallélisme avec *Ouaz-oîrît, Ouazît-oîrît,* « la très Verte », la Méditerranée, et que le lac d'Ismaïliya formait autrefois, sous le premier empire thébain, le fond de la mer Rouge. D'autre part cependant la stèle de Pithom distingue ce bassin de la mer Rouge. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa,* p. 42; E. Naville, *The Store-City of Pithom,* p. 18. La troisième hypothèse s'appuie encore sur le nom de *golfe Héroopolite* donné à la mer Rouge. Comme il est prouvé qu'Héroopolis est la même ville que Pithom, il fallait donc que la mer s'étendît jusquelà. Dans ces conditions, le passage à travers les lacs Amers a aussi sa vraisemblance. La solution du problème exige de plus amples lumières; l'égyptologie nous les fournira peut-être un jour.

4° *Caractère historique et miraculeux du passage de la mer Rouge.* — On pourrait s'étonner du silence que les monuments égyptiens gardent d'événements aussi considérables que le départ des Hébreux, le passage et en même temps le désastre de la mer Rouge. Mais, dit M. E. de Rougé, « il n'est pas à penser que les Égyptiens aient jamais consigné ni le souvenir des plaies, ni celui de la catastrophe terrible de la mer Rouge, car leurs monuments ne consacrent que bien rarement le souvenir de leurs défaites. » *Moïse et les Hébreux,* dans l'*Annuaire de la Société française de numismatique et d'archéologie,* 1884, p. 213. Cependant Flinders Petrie a découvert en 1896 une stèle de Ménéphtah où il est question de plusieurs peuples de la Syrie méridionale, et en particulier d' « Israîlou [qui] est rasé et n'a plus de graine. » M. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. II, p. 443, parlant des récits de l'Exode, dit lui-même : « Un fait ressort incontestable de ces récits : les Hébreux ou, tout au moins, ceux d'entre eux qui habitaient le Delta, s'évadèrent un beau jour et se réfugièrent aux solitudes d'Arabie. L'opinion la plus accréditée place leur exode sous le règne de Ménephtah, et le témoignage d'une inscription triomphale semble la confirmer, où le souverain raconte que des gens d'Israîlou sont anéantis et n'ont plus de graine. Le contexte indique assez nettement que ces Israîlou si maltraités étaient alors au sud de la Syrie, peut-être au voisinage d'Ascalon et de Gézer. Si donc c'est bien l'Israël biblique qui se révèle pour la première fois sur un monument égyptien, on pourra supposer qu'il venait à peine de quitter la terre de servage et de commencer ses courses errantes. »

Le caractère surnaturel de l'événement ressort de tous les traits du récit, qui se présente, non sous forme poétique, mais historique, et a été entendu littéralement par toute la tradition. Sa fin providentielle fut, non seulement d'arracher à l'oppression le peuple choisi, mais d'affermir sa foi en ce Dieu tout-puissant, ce Jéhovah, qui s'était révélé à lui par Moïse. Il semble bien que Dieu lui-même ait amené les Israélites dans une impasse pour les en tirer miraculeusement. Si, en effet, ils avaient gagné le désert par le nord de la pointe maritime, les Égyptiens les y auraient facilement atteints. Dieu voulut donc frapper dès le début de leur histoire leur esprit et leur cœur. Et, en réalité, le passage de la mer Rouge fut regardé comme une merveille de premier ordre, dont le souvenir excita d'âge en âge l'admiration et la reconnaissance. Cf. Deut., XI, 4; Jos., II, 10; IV, 24, etc. L'incrédulité cependant n'a pas manqué de chercher une explication naturelle pour effacer le miracle; les Hébreux auraient profité du moment du reflux pour passer à gué, et une marée extraordinaire, survenue aussitôt après leur passage, aurait submergé les soldats du pharaon. Cf. du Bois-Aymé, *Notice sur le séjour des Hébreux en Égypte et sur leur fuite dans le désert,* dans la *Description de l'Égypte, Antiquités, Mémoires,* 1809, t. I, p. 309-310; J. Salvador, *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu,* 3e édit., 1862, p. 52-55. Il existe, en effet, deux gués à l'extrémité de la mer Rouge : l'un à une heure et demie environ au nord de Suez, qui était ordinairement praticable avant le percement du canal; l'autre au sud, placé vis-à-vis de Suez, et qui prend à peu près la direction du sud-est. Dans cette direction, celui-ci est recouvert à marée haute sur une étendue de plus d'une demi-lieue et n'est pas praticable; à marée basse, il est ou plutôt il était à sec avant l'ouverture du canal, laissant seulement un étroit chenal, serpentant comme une rivière. Même en tenant compte de l'état ancien des lieux, il est impossible d'expliquer naturellement le récit sacré, dont les expressions excluent formellement l'idée d'un gué. Comment d'ailleurs la multitude qui suivait Moïse aurait-elle pu passer la mer Rouge pendant le temps du reflux, en suivant le rivage, à plus forte raison par un gué? La marée basse ne dure pas assez longtemps et l'espace laissé à sec n'est point assez large. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. II, p. 427-439. D'autre part, croit-on que les Égyptiens, qui connaissaient mieux encore que Moïse le régime de la mer en cet endroit, se seraient laissés surprendre par le retour habituel de la marée? Sans doute, Dieu aurait pu, comme dans les plaies d'Égypte, se servir d'un phénomène naturel pour ses desseins miséricordieux, mais là encore on n'échappe pas au miracle, car il aurait fallu que sa Providence fît reculer la mer assez loin et assez longtemps pour permettre aux Israélites de passer et la fît revenir juste à temps pour engloutir l'armée égyptienne. C'est ainsi, d'après la Bible elle-même, Exod., XIV, 21, qu'il fit appel à un impétueux vent d'est pour refouler la mer. Mais il ne faudrait pas conclure de là que le vent seul sépara les eaux; il les aurait plutôt repoussées à l'ouest, précisément du côté des Hébreux. Il eut donc plutôt pour effet de sécher la route par laquelle ceux-ci devaient passer. Le miracle nous oblige-t-il cependant à prendre dans son sens strict l'expression de « mur » qu'emploie l'Écriture, Exod., XIV, 22, 29; XV, 8, pour montrer la position des eaux à droite et à gauche? Pas nécessairement. Il était sans doute facile à Dieu, par un nouveau miracle, de les maintenir dans un état absolument contraire aux lois de l'équilibre des liquides. Mais alors on ne comprend pas que les Égyptiens n'aient pas été frappés de ce phénomène, n'y aient pas vu la main d'une puissance divine et aient osé s'aventurer sur un chemin si extraordinairement tracé. L'auteur sacré a donc décrit les choses selon les apparences. Cf. F. de Hummelauer, *In Exod.,* p. 149. Enfin, même en n'admettant que des agents naturels dans l'événement qui nous occupe, on n'éviterait pas encore le surnaturel dans les circonstances. En effet, « étant donné qu'un retrait extraordinaire de la mer devait se produire à un endroit précis dans le cours de telle nuit déterminée, il fallait, pour aboutir au résultat indiqué, assurer toute une série d'actes ne dépendant d'aucune prévision possible, mais découlant d'événements imprévus et de volontés très diverses, à savoir : le départ des Hébreux en temps convenable, la durée ni trop longue ni trop courte de leur voyage, leur descente vers le sud malgré leur intention d'atteindre le désert oriental, leur arrivée à la mer au soir même qui précédait la nuit où allait se produire le séisme, leur station juste à portée du seuil qui allait être mis à sec, leur confiance dans la sécurité d'un passage qu'ils ne connaissaient pas, leur mise en mouvement à une heure telle qu'ils pussent atteindre l'autre rive avant le retour du flot, une chance très spéciale pour qu'un pareil cortège traversât assez rapidement et sans encombre; puis, d'autre part, la résolution prise par les Égyptiens de poursuivre

les fugitifs... Voilà une douzaine de conditions presque toutes essentielles pour que l'événement se produisit tel qu'il est raconté. Personne, pas même Moïse, ne les connaissait à l'avance, et, les eût-il connues, il n'eût pas été en son pouvoir de les assurer. La réalisation de ces conditions dans l'ordre et dans le temps voulu ne pouvait non plus arriver par hasard. Il a fallu de toute nécessité que Dieu réglât toutes choses, tant celles qui dépendaient en apparence de la volonté des hommes que celles qui tenaient aux forces de la nature... Pour nier cette intervention surnaturelle, il faut effacer le récit de l'Exode et renoncer à expliquer la suite de l'histoire d'Israël. » H. Lesêtre, *Le passage de la mer Rouge,* dans la *Revue pratique d'apologétique,* Paris, 1er février 1907, p. 534. — Voir, outre les auteurs cités dans cet article, Vivien de Saint-Martin, *Dictionnaire de géographie universelle,* t. v, p. 245.

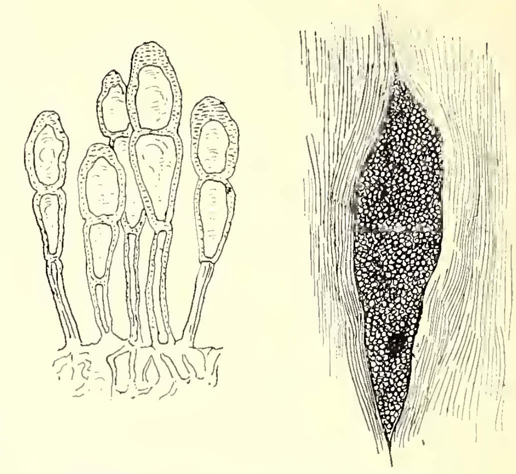
A. Legendre.

1. ROUILLE (hébreu : *ḥél'âh;* Septante : ἰός, βρῶσις; Vulgate : *ærugo, rubigo*), produit de l'altération d'un métal par l'oxygène de l'air. Ce produit est un oxyde du métal qui commence par se ternir, puis est attaqué de plus en plus profondément. La rouille du fer est rouge, mais les Livres Saints n'en parlent pas. Celle du cuivre est verte, c'est le vert-de-gris. Par extension, l'oxydation des autres métaux prend aussi le nom de rouille. — Ézéchiel, xxiv, 6, 11, 12, compare Jérusalem, ville de sang, à une chaudière de cuivre couverte de vert-de-gris. En vain la met-on sur des charbons ardents pour faire disparaître cette souillure; le vert-de-gris persiste malgré tout. C'est l'image de l'endurcissement de Jérusalem dans le mal, malgré les châtiments qui la frappent. On sait que les oxydes se réduisent par le feu; la chaudière aurait donc dû perdre sa rouille par la chaleur. — Les idoles d'or et d'argent ne peuvent se défendre de la rouille; si l'on n'enlève pas cette rouille, elles ne brillent pas. Bar., vi, 11, 23. — Notre-Seigneur dit qu'il faut amasser des trésors non sur la terre, où ils sont la proie de la rouille et des vers, mais dans le ciel, où ils n'ont pas à craindre ces inconvénients. Matth., vi, 19, 20. — Saint Jacques, v, 3, dit aux riches que leur or et leur argent se sont rouillés et que leur rouille rendra témoignage contre eux. — La Vulgate parle de la rouille de l'argent dans un texte, Prov., xxv, 4, où il est question d'argent de mauvais aloi, d'après les Septante, et de scories d'argent, dans l'hébreu. — Il est aussi question dans l'Écriture de ce qu'on appelle la rouille des blés. Voir l'article suivant; Blé, t. i, col. 1817; Charbon des blés, t. ii, col. 580.

2. ROUILLE DES BLÉS (hébreu : *yêrâqôn,* Deut., xxviii, 22; III Reg., viii, 37; II Par., vi, 28; Amos, iv, 9; Agg., ii, 17; Septante : ὤχρα, Deut., xxviii, 22; ἐρυσίβη, III Reg., viii, 37; ἴκτερος, II Par., vi, 28; Amos, iv, 9; ἀνεμοφθορία, Agg., ii, 18; Vulgate : *rubigo,* Deut., xxviii, 22; *ærugo* et *rubigo,* III Reg., viii, 37; *aurugo,* II Par., vi, 28; Amos iv, 9; Agg., ii, 18), champignon qui attaque les céréales et quelques autres espèces de plantes.

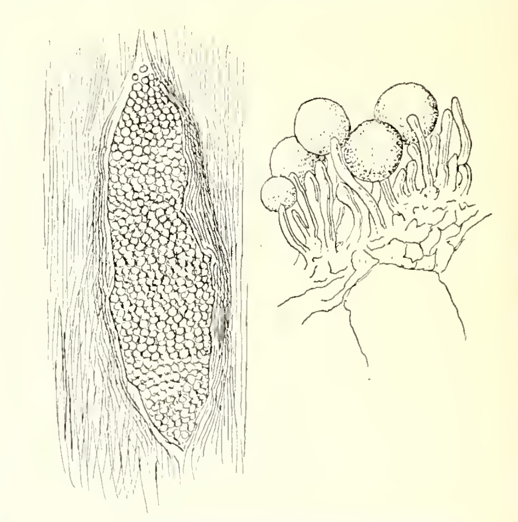
I. Description. — C'est le nom d'une maladie recouvrant les céréales d'une sorte de poussière brune ou rougeâtre qui simule la rouille du fer, et due au parasitisme d'un champignon de la famille des Urédinées. L'appareil végétatif se compose de filaments très ténus, cloisonnés et rameux qui s'insinuent dans les espaces intercellulaires de la plante infectée, puis percent l'épiderme à certaines places déterminées où les spores viennent se former à l'air libre sous forme de coussinets pulvérulents.

Aucun végétal ne possède un plus remarquable polymorphisme, au point que dans le cours de son évolution il revêt jusqu'à 4 ou 5 formes si différentes d'aspect et de coloris que longtemps on les a attribuées à autant de genres distincts. Ces variations se compliquent de phénomènes d'hétérœcie, consistant en ce



263. — *Puccinia graminis* (agrandi 100 fois).

que le parasite ne peut poursuivre le cycle complet de son développement qu'en attaquant l'une après l'autre deux plantes nourrices appartenant à des espèces différentes et nettement déterminées. Ainsi, la Rouille la plus commune, appelée *Rouille noire* et due au parasitisme du *Puccinia graminis* (fig. 263), vit au printemps sur les jeunes feuilles d'un arbrisseau, le *Berberis* (vulgairement Épine-Vinette). Or les spores ainsi



264. — *Puccinia straminis* (agrandi 100 fois).

produites ne peuvent germer en été que sur les chaumes de certaines graminées. Enfin, à leur tour, les spores de cette dernière sorte appelées téleutospores et constituant la vraie Rouille ne peuvent entrer en germination qu'après le repos hibernal. La formation indépendante à laquelle elles donnent naissance est éphémère et composée seulement de quelques cellules en filament, ou *promycelium,* d'où s'échappent des sporidies si légères que le moindre souffle du vent suffit à les porter sur l'épiderme des feuilles naissantes de l'Épine-Vinette, seul milieu favorable à leur développement. Et c'est ainsi que reprend de nouveau un cycle complet de l'évolution du parasite.

Outre le *Puccinia graminis*, on connaît encore le *P. straminis* (fig. 264) qui attaque aussi les diverses céréales, sous le nom de Rouille tachetée. Elle vit au printemps sur les feuilles de diverses Boraginées sauvages. Enfin le *Puccinia coronata* forme une rouille spéciale à l'avoine, tandis que sa forme alternante habite sur les Nerpruns. Elle n'a pas, du reste, la gravité des précédentes. F. Hy.

II. Exégèse. — Le *yêrâqôn* (de la racine ירק, *yâraq*, « verdir », cf. vert-de-gris), rouille, est constamment uni dans les textes au *šiddâfôn* qui est le charbon des blés ou nielle. Voir t. II, col. 582. La rouille des blés comme le charbon est un des fléaux dont Dieu menace son peuple infidèle, Deut., XXVIII, 22, qu'il détournera si le peuple se repent et vient prier dans son temple, III Reg., VIII, 37-40; II Par., VI, 28. Dans la traduction des Septante, de III Reg., XIII, 37, ἐρυσίβη, la rouille, au lieu d'être placée en second lieu, comme dans l'hébreu, a passé au troisième rang après βροῦχος, « la sauterelle ». Dans la Vulgate, III Reg., VIII, 37, *yêrâqôn* a été traduit à sa place régulière par *ærugo*, puis il est rendu une seconde fois par *rubigo*, après *locusta*, la sauterelle. Ce fléau comme le charbon a sévi souvent en Palestine. « Je vous ai frappés par la nielle et la rouille, » dit Dieu par la bouche de ses prophètes. Amos, IV, 9; Agg., II, 17 (Vulgate, 18).

E. Levesque.

ROULEAUX. Les livres anciens écrits sur papyrus ou sur parchemin étaient roulés en *volumina*. Voir Livre, III, t. IV, col. 305.

ROUMAINES (VERSIONS) DES SAINTES ÉCRITURES. Les Roumains sont les descendants des Daces et des colons romains qui s'établirent en Dacie après la conquête de ce pays par l'empereur Trajan. A cause de leur origine en partie romaine, les Valaques s'appellent eux-mêmes « Rumanje ». Leur langue contient un grand nombre de mots latins, mais près de la moitié de leur dictionnaire est tiré du grec, du turc et du slave. Il n'existe pas de traduction ancienne de la Bible en roumain. Le Nouveau Testament fut publié en 1648 à Belgrade. La Bible, traduite par le métropolitain Théodotius, fut imprimée en 1668 à Bucharest. On a publié depuis plusieurs éditions nouvelles du Nouveau Testament et la Société biblique de Londres a donné une édition complète revisée de la Bible. Voir *Bible of every Land*, p. 279.

ROUTES (hébreu : *dérêk, mesillâh, 'ôraḥ*; Septante : ὁδός). Les termes « route, voie, sentier, chemin » sont fréquemment employés dans l'Écriture, mais ils sont souvent pris dans un sens métaphorique, par exemple : pour la manière d'agir ou les desseins de Dieu, Exod., XXXIII, 13; Ps. LXVI (LXVII), 2; Ps. LXXVI (LXXVII), 14, etc.; pour la conduite morale de l'homme, IV Reg., II, 4; VIII, 25; Ps. CXVIII (CXIX), 1, 9, etc. Au sens propre, ils indiquent la direction vers un point, c'est-à-dire le chemin généralement suivi pour l'atteindre; c'est ainsi que sont mentionnés : « le chemin qui conduit à Éphrata », Gen., XXXV, 19; XLVIII, 7; « le chemin de la mer Rouge », Num., XIV, 25; « le chemin de Béthel à Sichem », Jud., XXI, 19; « le chemin de Bethsamès », I Reg., VI, 12, etc. Mais il ne faut pas s'attendre à trouver dans la Bible des renseignements bien précis sur l'ensemble des voies de communication qui reliaient entre elles les différentes parties de la Palestine, ou qui reliaient la Palestine aux pays voisins. Quand elle parle de « routes », il ne faut pas non plus s'imaginer des voies tracées avec art comme le furent plus tard les voies romaines. Souvent il ne s'agit que de simples sentiers destinés aux piétons, à quelque monture ou bête de somme. Cf. Jud., XIX, 10; I Reg., XXV, 20; IV Reg., IV, 24. Cependant, dès les temps les plus anciens, les chariots et les chars circulaient à travers la montagne. Cf. Gen., XLV, 27; I Reg., VI, 12; II Reg., VI, 6; XV, 1; III Reg., I, 5, etc. Si ce fait ne suppose nécessairement pas des routes que le travail de l'homme avait rendues praticables, on peut croire pourtant que les rois, surtout après que Salomon eut introduit en grand nombre les chevaux et les chars, s'appliquèrent à améliorer les principales voies. Le mot *mesillâh*, IV Reg., XVIII, 17; Is., VII, 3, etc., d'après son étymologie (*sâlal*, « combler » et « aplanir »), semble désigner une route travaillée, aplanie. La parole d'Isaïe, XL, 2 : *pannû dérêk*, « préparez la voie », *yaššerû mesillâh*, « rendez droit le chemin », fait également allusion à la manière dont on préparait dans certains cas la route que devaient suivre les souverains. Le livre des Nombres, XX, 17; XXI, 22, parlait déjà d'une « voie royale », hébreu : *dérêk ham-mélèk*; Vulgate : *via publica*, XX, 17; *via regia*, XXI, 22, que Moïse oppose aux chemins qui allaient à travers champs. Il s'agit sans doute d'une grande route, entretenue aux frais du roi, destinée à ses chars et à son armée, l'équivalent de ce qu'on appelle encore en Orient le *Derb es-Sultân*, « la route du Sultan ». Nous verrons tout à l'heure comment les Romains établirent en Palestine un admirable réseau de voies. Nous parlerons d'abord des voies militaires et commerciales qui traversaient le pays. Voir la carte, fig. 265.

1° *Voies militaires*. — La Palestine a été justement appelée le carrefour des nations ou, suivant une autre comparaison, le pont jeté entre l'Égypte et les grands empires du nord. C'est ce pays, en effet, que les armées ont nécessairement dû traverser pour aller de la vallée du Nil aux rives de l'Euphrate et vice versa. C'est dans la plaine d'Esdrelon, en particulier, qu'elles se sont souvent rencontrées en des chocs formidables. Quelles routes suivaient-elles? Elles n'avaient guère le choix, car toute la partie montagneuse leur offrait un obstacle sérieux. Elles devaient donc suivre principalement le chemin des grandes plaines. Chose remarquable, du reste, il suffit de jeter les yeux sur une carte de la Palestine ancienne pour voir comment leur voie est jalonnée par les noms égyptiens et assyriens attachés à certaines villes palestiniennes. Cf. A. Legendre, *Carte de la Palestine ancienne et moderne*, Paris, 1894 Partis de *Zalu*, à la frontière égyptienne, les pharaons s'avançaient dans la direction du nord-est, à travers l'immense plaine qui sépare leur pays de la Syrie. La première place syrienne qu'ils rencontraient comme une sentinelle avancée était *Raphia*, égyptien : *Rapihui*; assyrien : *Rapikhi*; aujourd'hui : *Bir Rafah*; puis ils faisaient halte à *Gaza*, égypt. : *Gazatu*; assyr. : *Khazzatu*. De là, ils suivaient la plaine de Séphélah, parsemée de villages et de forteresses, rencontrant *Iarza*, aujourd'hui *Khirbet Yarzéh*; *Magdilu*, auj. *El-Medjdel*, l'ancienne *Magdalgad*; *Asdudu*, auj. *Esdûd*, anc. *Azot*, pour arriver à *Iopu, Iappu, Jaffa*. De ce point, ils filaient en droite ligne vers le Carmel, à travers la plaine de Saron. Pour aller vers le nord, la route contourne bien la pointe du Carmel qui regarde la mer, mais ce passage, quoique pratiqué par quelques armées, est coupé par des rochers et est étroit, par là même difficile à forcer s'il est défendu. Ce n'est donc pas, on peut le dire, le passage historique pour sortir de la plaine de Saron ou y entrer. Trois routes se présentaient pour franchir la région montagneuse qui sépare cette plaine de celle d'Esdrelon. La première va de *Subbarin* vers l'extrémité sud-est du Carmel, là où le mont se détache par une coupure des collines samaritaines, puis elle atteint la plaine d'Esdrelon à *Tell Keimûn*; c'est celle que suivit Napoléon, dont l'objectif était Saint-Jean d'Acre; c'était la plus courte pour aller d'Égypte sur le littoral phénicien. La seconde quittait Saron à *Khirbet es-Sumra*, remontait au nord-est

l'*ouadi Arah,* franchissait le col actuel d'*Umm el-Fahm,* l'*Alûna* égyptien, et descendait à *Mageddo,* égypt. : *Magidi;* assyr. : *Magidu.* Mais elle avait le grave inconvénient de se resserrer à tel point qu'elle obligeait les troupes à s'allonger outre mesure. C'est pourtant celle que Thothmès III voulut suivre, malgré l'avis de ses généraux. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1897, t. II, p. 256. La troisième et la plus fréquentée quittait la plaine de Saron plus au sud, et, par l'*ouadi Abu en-Nâr,* se dirigeait vers *Dothân,* égypt. : *Dutina,* l'ancienne *Dothaïn,* et le *Sahel Arrabéh,* pour aboutir à *Djenin.* C'était la plus commode et, en outre, la plus courte pour gagner *Bethsan,* égypt. : *Bitschanla,* et la vallée du Jourdain, c'est-à-dire pour se rendre d'Égypte à Damas.

De la plaine d'Esdrelon, trois routes s'ouvraient pour gagner les régions du nord et du nord-est. L'une obliquait à l'ouest et regagnait la Méditerranée vers *Accho, Aku, Saint-Jean d'Acre,* qui était une des clefs de la Syrie. Puis elle suivait la plaine côtière, laissant à droite des villes comme *Aksapu, Achsaph,* aujourd'hui *Kefr Yâsîf; Maschalu,* aujourd'hui *Maisléh ; Lubina,* aujourd'hui *Lebbuna,* franchissait l'Échelle des Tyriens, et se dirigeait du côté de Tyr. L'autre s'en allait d'abord vers l'est, par Bethsan, traversait le Jourdain, puis filait sur Damas : c'était un champ de pâture immense, fréquenté en tout sens par les Bédouins, clairsemé de bourgs murés, *Hamatu,* probablement *el-Hamméh; Astirotu,* l'ancienne *Astaroth,* aujourd'hui *Tell Aschtaréh; Ono-Rapha,* ancien *Raphon,* aujourd'hui *Er-Râféh.* La troisième coupait au plus court : elle gravissait les collines galiléennes, passait auprès du lac Mérom, puis vers les sources du Jourdain, à *Dan-Laïs,* la *Lauisa* égyptienne, et s'engageait dans la plaine de Cœlé-Syrie. C'est cette dernière que Théglathphalasar III suivit en sens inverse lorsqu'il prit les villes de *Aïon, Abel-beth-maacha, Cédès, Hazor,* la Galilée et la tribu de Nephthali, dont il transporta les habitants en Assyrie. Cf. IV Reg., XV, 29. La seconde fut suivie, au moins dans sa partie septentrionale, par Chodorlahomor et ses alliés, lorsque, venant combattre les rois de la Pentapole, ils frappèrent d'abord les Rephaïm à *Astaroth-Carnaïm;* mais ils descendirent ensuite vers le sud, dans une course prodigieuse, avant d'aborder le terrain de la bataille. Cf. Gen., XIV, 5, 7. Du reste, la grande voie de l'est a dû être de tout temps le chemin appelé aujourd'hui *Derb el-Hadj,* « la route des Pélerins », le long de laquelle se déroule le chemin de fer. Nous ne parlons pas des autres voies que les armées ont dû se frayer dans l'intérieur de la Palestine, pour attaquer Samarie et Jérusalem, ni de celles que les Hébreux suivirent pour faire la conquête du pays, ni enfin de celles qui marquent les différentes petites guerres dont il fut le théâtre ; elles se confondent avec les chemins battus qui la sillonnent en tous sens; il ne s'agit ici que des grandes voies historiques ; pour le reste, voir JUDÉE, 3° *Description,* t. III, col. 1815; GALILÉE, 4° *Routes,* t. III, col. 92; SAMARIE.

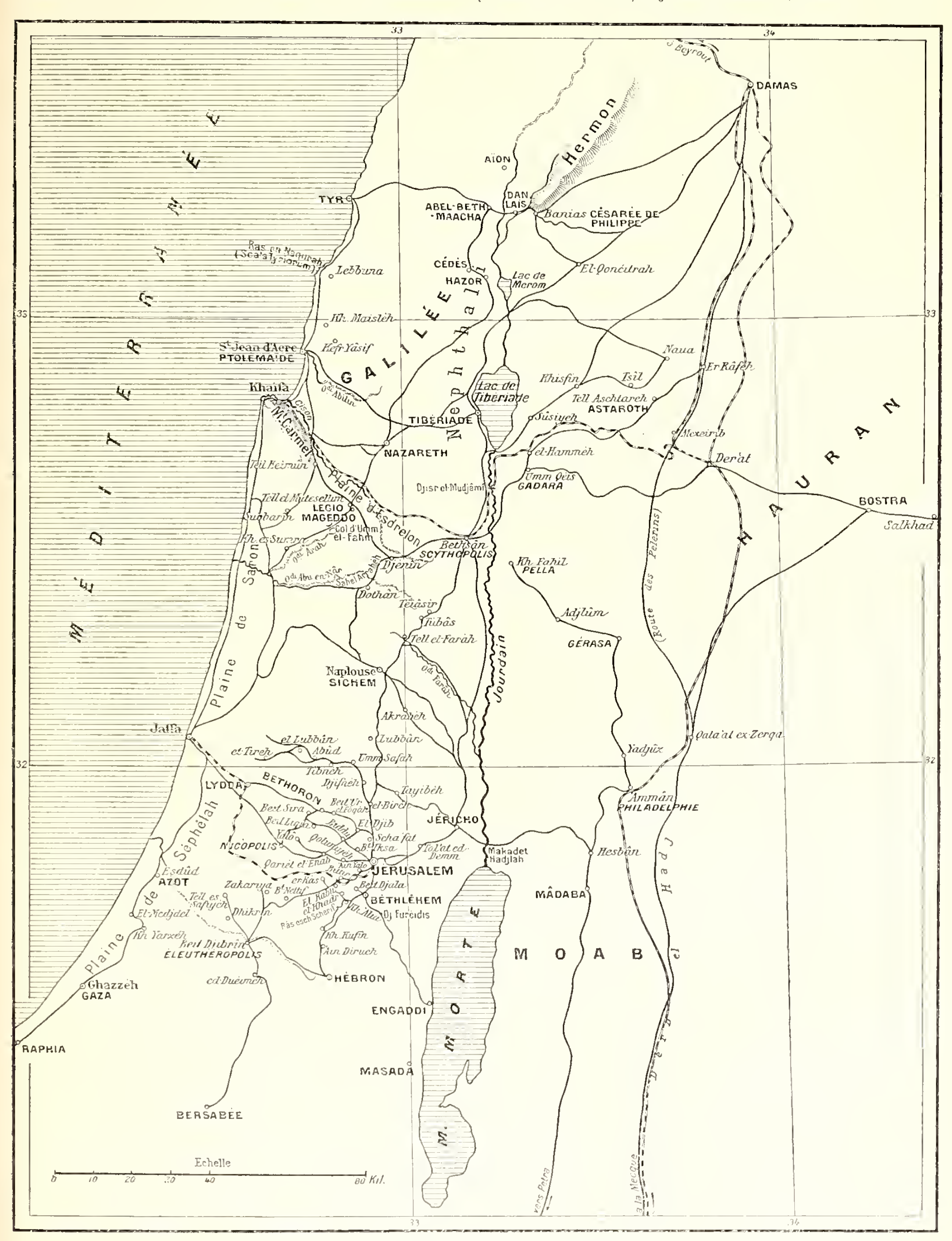
2° *Voies commerciales.* — Ces voies militaires servaient naturellement aussi de lieu de passage aux caravanes qui faisaient le commerce entre l'Arabie, l'Égypte et l'Assyrie. D'un côté, les ports de mer étaient les débouchés où affluaient les marchandises de l'Orient. Ils étaient, il est vrai, en grande partie, aux mains des Phéniciens, mais, pour les atteindre, il fallait traverser le territoire des Hébreux. C'est ainsi que Tyr, Saint-Jean d'Acre et Khaïfa furent longtemps les entrepôts préférés de Damas. Une première route, partant de la grande ville, longeait le pied de l'Hermon, passait par *Banias,* et s'en allait, par les collines septentrionales de Galilée, droit à Tyr. Une seconde traversait le Jourdain au sud du lac Mérom et descendait vers le lac de Tibériade pour gagner ensuite la plaine d'Esdrelon et la mer au nord du Carmel. C'est la « voie de la mer » dont parle Isaïe, IX, 1. Enfin, une troisième passait le Jourdain au sud du lac de Tibériade et rejoignait le réseau de la plaine d'Esdrelon. Gaza était l'entrepôt des caravanes qui venaient du sud de l'Arabie. Les Israélites, qui longtemps n'eurent guère que le port de Jaffa comme principal débouché du côté de la Méditerranée, en cherchèrent un autre du côté de la mer Rouge, et, sous Salomon, Élath et Asiongaber virent partir la flotte royale pour le pays d'Ophir. Mais cette voie ne resta ouverte que peu d'années; elle était d'ailleurs très longue, peu commode et peu sûre. Voir ASIONGABER, t. I, col. 1097; ÉLATH, t. II, col. 1643. D'autre part, les caravanes qui se rendaient de la Transjordane en Égypte passaient le Jourdain vers *Bethsân* et, pénétrant dans la plaine d'Esdrelon, suivaient la route de *Dothaïn* et de Saron dont nous avons parlé tout à l'heure. C'est sur ce chemin que les Madianites rencontrèrent les fils de Jacob qui leur vendirent Joseph. Cf. Gen., XXXVII, 25, 28. Les gués du Jourdain établissaient ainsi une communication entre ses deux rives et, du pays de Moab, on arrivait à Jéricho pour remonter ensuite vers Sichem ou Jérusalem. La grande voie que nous avons signalée à l'est du fleuve est déjà mentionnée, Jud., VIII, 11, comme celle des caravanes bédouines. Quant aux routes de l'intérieur, nous allons les trouver transformées par les Romains.

3° *Voies romaines.* — Une des gloires architecturales des Romains consiste certainement dans ce magnifique réseau de routes pavées par lequel ils relièrent les différentes parties de leur immense empire. Les distances y étaient indiquées par des bornes milliaires, c'est-à-dire placées de mille en mille pas (1481m50). Voir MILLE, t. IV, col. 1089. La Palestine fut sillonnée de ces voies, dont on rencontre encore des vestiges. On a même retrouvé un certain nombre de colonnes qui les jalonnent suffisamment et nous permettent de les suivre sur plusieurs points, à l'ouest et à l'est du Jourdain. Voir carte, fig. 266. Nous donnons un aperçu du sujet, que les découvertes complètent de jour en jour.

A) CISJORDANE. — 1. *De Jérusalem à Hébron.* — L'ancienne voie se confond à peu près avec la route moderne jusqu'aux Étangs ou réservoirs de Salomon. Avant d'arriver à ce point, au delà de la bifurcation qui mène d'un côté à Bethléhem, de l'autre à *Beit Djala,* on a retrouvé une partie du VIe milliaire. A partir des réservoirs, elle s'écarte du chemin carrossable, qui serpente sur le flanc des collines, et elle gagne les hauteurs, en passant par *Khirbet 'Alia* et au point culminant de la contrée, à *Râs esch-Scherif.* Là, un groupe de colonnes doit marquer le Xe mille, puis on rencontre successivement le XIe et le XIIe milliaires, tous deux anépigraphes. Au delà de *Khirbet Kûfîn,* la voie romaine revient à la route moderne, et, un peu avant *'Aïn Diruéh,* se trouve le XVIIIe milliaire, dont l'inscription peut être rétablie en entier. Le XIXe et le XXIe sont signalés par la carte anglaise. Quelques autres fragments ont été découverts, mais n'apportent aucune indication de distance. Cf. Germer-Durand, *Inscriptions romaines de Palestine,* dans la *Revue biblique,* 1895, p. 69-71, 239; 1899, p. 419.

2. *De Jérusalem à Eleuthéropolis* (*Beit-Djibrîn*). — Cette voie descendait dans la direction du sud-ouest. Un fragment de milliaire qui se trouve à la hauteur de *Malhah* a dû appartenir au IIIe. Le IVe est au-dessus de *'Aïn Yalo* et le Ve dix-sept minutes plus loin. Le VIIIe a été trouvé à *Bittir;* la colonne est presque entière, et l'inscription, quoique usée, est encore lisible, sauf la première ligne; il remonte au règne d'Hadrien. Au delà d'*El-Kabu,* il y en a deux, anépigraphes, qui doivent marquer le XIe et le XIIIe milles. A ce point, la carte anglaise fait bifurquer la voie, d'un côté vers *el-Khadr* et la voie romaine de Jérusalem à Hébron, de

l'autre vers *er-Râs*; elle ne trace pas la branche que nous venons de décrire d'après les monuments eux-mêmes. Le XIVe et le XVIIe milliaires se trouvent avant



265. — Carte des anciennes routes de Palestine.

Beit Nettif. Au-dessous de cette localité, est le XVIIIe, avec le protocole des empereurs Marc-Aurèle et Vérus, et la distance marquée en langue grecque. Cf. *Revue biblique*, 1892, p. 264; 1894, p. 613; 1895, p. 269.

3. *D'Éleuthéropolis dans les différentes directions.* — Éleuthéropolis fut un point central d'où partaient plusieurs voies. L'une s'en allait, en suivant les contours d'un ouadi, rejoindre Hébron, dans la direction du sud-est. Une autre descendait au sud, vers *ed-Duëiméh* et probablement jusqu'à Bersabée. La carte anglaise signale deux milliaires entre *Beit Djibrîn* et *Duëiméh*; on en a retrouvé d'autres, en particulier le IIe avec fragment d'inscription. Une troisième se diri-

geait vers le nord, du côté de *Zakariya;* au IIe mille, on a découvert cinq colonnes, dont une a gardé la fin de l'inscription, qui se rapporte au règne de Caracalla et à l'an 213 de notre ère. Cf. *Revue biblique,* 1895, p. 267; 1899, p. 421-422. Une quatrième allait au nord-ouest vers *Dhikrin* et *Tell es-Safiyéh,* cf. *Revue biblique,* 1900, p. 114; d'autres conduisaient sans doute du côté de l'ouest et du sud-ouest.

4. *De Jérusalem à Engaddi.* — La ville sainte était reliée à Engaddi par une voie qui se confondait d'abord avec celle d'Hébron jusqu'à Bethléhem, puis venait contourner le *Djébel Furéidis* et descendait au sud-est sur le rivage de la mer Morte. D'Engaddi partaient d'anciennes routes qui la rattachaient à *Masada* au sud et à différentes villes à l'ouest.

5. *De Jérusalem à Jéricho.* — C'est la voie bien connue qui conduisait à la vallée du Jourdain; mais, au sortir de Jérusalem, elle prenait plus haut que la route actuelle. La carte anglaise signale deux bornes milliaires, dont l'une au delà de *Tal'at ed-Demm.*

6. *De Jéricho en différentes directions.* — De Jéricho, qui était à l'est la place la plus importante, partaient plusieurs voies. L'une allait directement au nord, par la vallée du Jourdain, rejoindre *Bethsan-Scythopolis.* Elle se bifurquait une première fois pour monter au nord-ouest jusqu'à Naplouse; une seconde fois, pour suivre l'*ouadi Farâh* et, par un détour, regagner Sichem. A la première branche s'en rattachait une autre, qui passait par *Akrabéh* et retombait au même point que les deux précédentes. Une autre se dirigeait au nord-ouest vers *Tayibéh,* l'ancienne Éphrem; elle est marquée par plusieurs milliaires, dont on a retouvé des fragments. Cf. *Revue biblique,* 1895, p. 68-69.

7. *De Jérusalem à Naplouse.* — Cette voie centrale est jalonnée par plusieurs milliaires : le IIIe avec fragment d'inscription a été retrouvé près de *Scha'fat;* le Ve, qui porte les noms des empereurs Marc-Aurèle et Lucius Verus, est un peu au delà de l'embranchement qui se dirige vers *El-Djib;* le XXVe a été découvert aux environs de *Lubbân.* Cf. *Revue biblique,* 1899, p. 420; 1901, p. 96-100.

8. *De Jérusalem vers l'ouest.* — Un embranchement de la voie précédente passait par *Bethoron* et continuait sur *Lydda.* Un milliaire a été constaté à *Beit Ur el-Fôqâh,* et le suivant est à la distance voulue plus loin. Au sortir de Bethoron, une bifurcation se dirigeait sur *Nicopolis* par *Beit Sira.* Cf. *Revue biblique,* 1893, p. 144; 1898, p. 122-123. — De Jérusalem, une voie s'en allait par *Beit Iksa, Biddu, Beit Liqia,* dans la direction du nord-ouest; elle était croisée à *Biddu* par celle qui venait d'*El-Djib* et descendait vers *Qariet el-'Enab.* Une autre se dirigeait vers *Qoluniyéh, Qariet el-'Enab,* et se bifurquait d'un côté vers *Yalô,* de l'autre vers Nicopolis. Nous pouvons rattacher à ce réseau la voie qui, se séparant à *el-Biréh* de la route septentrionale, passait par *Djifnéh, Umm Safah, Tibnéh, Abûd,* où elle se divisait en deux branches, celle du nord continuant vers *el-Lubbân, et-Tiréh* et la plaine; elle est marquée par quelques milliaires que signale la carte anglaise.

9. *De Naplouse à Scythopolis, au Jourdain et à Tibériade.* — Cette voie allait, dans la direction du nord-est, par *Tell el-Farah, Tûbas, Teiâsir,* etc., rejoindre l'importante place de *Bethsan-Scythopolis,* et, au delà du Jourdain, continuait vers Damas. La carte anglaise signale trois milliaires avant *Beisân :* le premier entre *Tûbâs* et *Téiasir;* le second à *Téiasir,* et le troisième au delà, avant d'arriver à la plaine. Celui de *Téiasir* doit représenter le XVe; il est probable, en effet, que cette localité correspond à l'ancienne ville d'Aser, qu'Eusèbe et S. Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 93, 222, placent au quinzième mille quand on descend de Naplouse à Scythopolis. Le précédent représente donc le XIVe, ce qui est, du reste, confirmé par l'*Onomasticon,* p. 157, 262, lorsqu'il montre *Thébés* = *Tûbâs* « presque au treizième mille en allant de Naplouse à Scythopolis. » Il y a, en effet, un peu plus d'un mille de *Tûbâs* au milliaire en question. Au delà de *Téiasir,* on retrouve le XVIe, le XVIIe et le XVIIIe milliaires. De *Béisân* au pont du Jourdain, on en a constaté trois autres : le Ier au nord-est de la ville, trois colonnes anépigraphes; le IIIe, trois colonnes, dont une seule porte des restes d'inscription; le IXe, au bord du fleuve, tronçon de colonne sur lequel on ne distingue que les traces d'un grand chiffre. Cf. *Revue biblique,* 1895, p. 71-73; 1899, p. 30-31. La voie continuait au nord vers Tibériade. Un milliaire a été retrouvé non loin du *Djisr el-Mudjâmi',* à 10 ou 12 milles romains de Scythopolis. Cf. *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins, Mittheilungen,* Leipzig, 1905, p. 37-40. — Nous avons indiqué plus haut les routes qui reliaient Naplouse à Jéricho.

10. *De Tibériade à Ptolémaïde.* — La carte anglaise signale une voie romaine passant par l'*ouadi 'Abilin* et se dirigeant vers Saint-Jean d'Acre. Elle devait relier cette ville à Tibériade.

11. *De Legio en différentes directions.* — Legio, qui a succédé à Mageddo, *Tell el-Mutesellina,* était le point le plus important de la plaine d'Esdrelon. Elle était le centre de plusieurs voies. L'une allait vers *Djénîn,* au sud-est, l'autre vers *Ptolémaïde* au nord-ouest. Sur cette dernière on a découvert, au nord-ouest de *Ledjdjûn,* un milliaire qui doit représenter le IIIe à partir de l'ancienne ville. Cf. *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins, Mittheilungen,* 1906, p. 67-69. Une autre route traversait le massif montagneux dans la direction du sud-ouest, passant près d'*Umm el-Fahm;* il est facile également de la suivre d'après les milliaires. Cf. *Zeitschrift des deut. Pal.-Ver., Mittheil.,* 1903, p. 5-10.

B) Transjordane. — 1. *De Damas vers le sud-ouest.* — Une première voie allait vers *Banias,* l'ancienne Césarée de Philippe. Une seconde, plus au sud, venait à *El-Qoncitrah,* où elle se bifurquait pour rejoindre, d'un côté, *Banias,* au nord-ouest, de l'autre le Jourdain, au-dessous du lac Mérom. Avant *Qonéitrah* même, une branche se dirigeait vers Césarée de Philippe. Avant d'arriver au Jourdain, la route rencontrait celle qui se dirigeait vers l'est et se rattachait à un autre réseau. Une branche de ce dernier descendait, par *Khisfin, Sûsiyéh* = *Hippos,* jusqu'au Jourdain, au-dessous du lac de Tibériade. Une autre allait à *Naua,* d'où partait une nouvelle voie qui rejoignait celle de *Khisfin,* en passant par *Tsil.*

2. *De Gadara à Bostra.* — Une voie, se dirigeant de l'ouest à l'est, traversait le Hauran. De Gadara, aujourd'hui *Umm Qéis,* elle se rendait à *Der'at,* l'ancienne Edraï, puis à *Bostra,* à *Salkhad* et plus loin. Un embranchement, partant de *Bostra,* venait, dans la direction du sud-ouest, rejoindre le *Derb el-Hadj* à *Qala'at ez-Zerqa.*

3. *De Pella (Kh. Fahil) à Gerasa (Djéraseh).* — Cette voie est jalonnée par quelques milliaires. Le Ier mille se trouve tout près de la ville basse; il est marqué par six colonnes, dont une seule, encore debout, portait une inscription devenue illisible, au bas de laquelle le chiffre est inscrit en latin et en grec. IIIe, deux colonnes anépigraphes. IVe, fragment de colonne contenant la fin d'une inscription avec le chiffre dans les deux langues. Ve, une colonne anépigraphe. VIIIe, six colonnes brisées dont il reste les bases cubiques; quelques lettres seulement sur un des fragments. Une borne milliaire, au nom des empereurs Marc-Aurèle et L. Verus, a été signalée à *Adjlûn* par M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, 1888, t. I, p. 207. Un autre point de repère se trouve au

sixième mille avant *Gérasa,* trois colonnes, dont deux portent des inscriptions. Cf. *Revue biblique,* 1899, p. 31-33.

4. *De Gérasa à Philadelphie* (*'Ammân*). — On a retrouvé sur cette voie des bornes milliaires représentant les VIIe, VIIIe et IXe milles. Des fragments d'inscriptions rappellent les noms de Marc-Aurèle et L. Verus que nous avons déjà rencontrés. Cf. *Revue biblique,* 1895, p. 392-393; 1899, p. 35-37. Cette voie rejoignait avant *Yadjûz* celle qui, de Philadelphie, allait vers le nord. On a découvert sur cette dernière un certain nombre de colonnes marquant les IIIe, IVe, V^e^, VIe, VIIe, VIIIe, IXe, X^e^ et XIe milles. Le VIIe se trouvait à *Aïn Yadjûz.* Plusieurs des colonnes ont des inscriptions intéressantes. Cf. *Revue biblique,* 1895, p. 394-398.

5. *De Philadelphie vers le sud.* — De ce côté, la voie reliait *'Ammân à Hesbân,* l'ancienne *Hésébon.*

6. *D'Hesbân au Jourdain.* — Cette ancienne voie partait d'*Hesbân* pour aller traverser le Jourdain au *Makadet Hadjlah.* On y a retrouvé des groupes de milliaires avec inscriptions, marquant le Ve et le VIe milles. Cf. *Revue biblique,* 1893, p. 123; 1895, p. 398-400; 1896, p. 613, 615. A cette route se rattachait celle de *Mâdaba* au Jourdain.

7. *De Mâdaba à l'Arnon et jusqu'à Pétra.* Cette grande voie de communication, qui continuait celle de *Gérasa-Hesbân,* traversait du nord au sud la province d'Arabie. D'après les nombreuses inscriptions qu'on y a relevées, elle fut ouverte par Trajan, au commencement du second siècle, et maintes fois restaurée sous les empereurs Marc-Aurèle et Vérus, Septime Sévère etc. Cf. *Revue biblique,* 1895, p. 624; 1896, p. 601-613; 1897, p. 574-591; 1898, p. 438-440.

4° *Voies actuelles.* — On voit comment les Romains avaient transformé les anciennes routes. Leur travail colossal finit par disparaître, et longtemps le pays ne fut guère praticable pour les voitures. Il existe aujourd'hui plusieurs routes carrossables, dont quelques-unes en mauvais état. Elles vont: de Jaffa à Jérusalem; de Jaffa à Khaïfa, avec embranchement sur Naplouse; de Jaffa à Gaza; de Jérusalem à Hébron, à Jéricho, au Jourdain et à la mer Morte, à Naplouse et au delà (en construction); de Khaïfa à Djenîn, à Nazareth et à Tibériade. Les chemins de fer vont : de Jaffa à Jérusalem ; de Khaïfa à Damas par la plaine d'Esdrelon, puis Mezeirib ou Der'at à l'est du Jourdain ; de Damas dans le Haurân, par les deux lignes de Mezeirib et de Der'at, qui s'unissent en ce dernier point, pour se prolonger vers le sud.

Bibliographie. — Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. I, p. 395-421; *Survey of Western Palestine,* Londres, 3 in-4°, 1881-1883, dans les différentes sections; R. E. Brünnow et A. von Domaszewski, *Die Provincia Arabia,* Strasbourg, 1904, t. I, p. 15-124; G. A. Smith, *The historical Geography of the Holy Land,* Londres, 1894, p. 149-151, 263-271, etc.; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Leipzig, 1896, p. 125-131; P. Thomsen, *Palästina nach dem Onomasticon des Eusebius,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins,* Leipzig, t. XXVI, 1903, p. 168-188, avec carte; V. Schwöbel, *Die Verkehrswege und Ansiedlungen Galiläas in ihrer Abhängigkeit von den natürlichen Bedingungen,* dans la même revue, t. XXVII, 1904, p. 57-88.

A. LEGENDRE.

ROYAUME DE DIEU ou **ROYAUME DES CIEUX** (grec: *βασιλεία τοῦ Θεοῦ; βασιλεία τῶν οὐρανῶν*). La conception du royaume de Dieu est spécifiquement juive et chrétienne, bien que certains de ses traits puissent se retrouver dans d'autres religions, par exemple chez les Perses. Nous allons suivre le développement de cette notion dans l'Ancien Testament, dans le judaïsme et dans le Nouveau Testament.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Βασιλεία signifie en grec classique « royauté », et par dérivation « royaume ». Cette même signification s'est conservée dans les Septante qui traduisent par ce terme différentes expressions du texte original : מַמְלָכָה, מְלוּכָה, מַלְכוּת, מַמְלָכוּת. La plupart de ces mots hébreux marquent en premier lieu l'idée abstraite de règne, de royauté, de pouvoir royal, et secondairement seulement le royaume, soit comme territoire, soit comme société. — 1° Dans l'Ancien Testament il est plusieurs fois question de la royauté ou du règne de Jéhovah, Ps. XXII, 29; CIII, 19; CXLV, 13; Abdias, 21; Dan., III, 54; Tob., XIII, 1; Sap., VI, 4; X, 10. Il ne semble pas qu'on y parle jamais du royaume de Dieu au sens de territoire; mais le royaume des Saints de Daniel est évidemment conçu comme une société. Dan., II, 44; VII, 18. — La royauté de Dieu est déjà implicitement contenue dans le récit de la création; en appelant les êtres à l'existence, Dieu se réserve le droit de les gouverner. Si l'homme reçoit une sorte de pouvoir royal sur les créatures, Gen., I, 26; IX, 1-3; cf. Ps. VIII, 7-9, c'est parce qu'il est fait à l'image du Créateur. Dieu est roi de toute la terre, Ps. XLVII, 7; tous les royaumes du monde lui sont soumis, car c'est lui qui a fait le ciel et la terre. Is., XXXVII, 16. Jéhovah possède un pouvoir de judicature sur toute la terre. Gen., XVIII, 25. Rien n'est soustrait à sa souveraineté, et son nom doit être célébré par toute la terre. Exod., IX, 16. — La création a donc conféré à Jéhovah un droit royal sur tous les êtres, particulièrement sur les hommes, qui doivent reconnaître ce droit et se soumettre aux volontés de leur souverain. Gen., II, 17; VI, 5-13. Mais les hommes frustrèrent l'attente divine; les premiers parents se révoltèrent contre Dieu et leurs descendants méconnurent de plus en plus sa souveraineté. — Ce que la mauvaise volonté des hommes avait détruit, la grâce allait le rétablir. Déjà au paradis terrestre Dieu avait donné à entrevoir la victoire finale du bien sur le mal. Gen., III, 15. Pour assurer la reconnaissance de son pouvoir, Dieu fit alliance avec les patriarches et leur postérité, Gen., XVII; XXVI, 24; XXVIII, 13-15. et devint ainsi à un titre spécial le souverain d'Israël. Tout en restant, de droit, le roi des autres nations, il affirma de façon particulière sa royauté sur le peuple élu. C'est lui qui veilla en Égypte sur les enfants de Jacob, qui les sauva des mains du pharaon, qui renouvela solennellement avec eux l'alliance au Sinaï et qui leur donna en partage la terre de Canaan. Les droits souverains de Jéhovah sont si bien établis que Gédéon refuse le titre de roi, car « c'est Jéhovah qui est votre maître ». Jud., VIII, 23. L'institution de la royauté ne modifiera point les rapports d'Israël avec Jéhovah : le roi est le lieutenant de Dieu, choisi par lui pour combattre les guerres du Seigneur. Toute la suite des événements racontés dans la Bible, ne sera que l'histoire des vicissitudes de cette théocratie, dont le but providentiel était de préparer l'avènement du règne de Dieu sur les hommes. — 2° En effet, bien que le droit royal de Jéhovah sur la création soit éternel et immuable, Ps. XCIII, 2; XXIX, 10; CXLV, 13, le règne n'existe de fait que dans la mesure où cette royauté est reconnue. En un sens, le règne est déjà commencé, puisque la royauté de Jéhovah est acceptée par Israël. « Tu as établi dans Jacob le droit et la justice... Jéhovah est roi, que les peuples tremblent. » Ps. XCIX, 1-4. En un autre, il est encore à venir, car les nations ne sont pas soumises à Jéhovah; elles aussi doivent célébrer le Seigneur et reconnaître la puissance de Dieu. Ps. LXVIII, 33-34; Ps. LXVII, 3-8. Le règne est donc aussi eschatologique, parce que dans l'avenir seul il sera établi dans toute sa splendeur, sur les Gentils aussi bien que sur les Juifs. Ce jour glorieux, les prophètes l'entrevoient et l'annoncent. « Dieu règne sur les nations... les princes des peuples se réunissent au peuple du Dieu d'Abraham. » Ps. XLVII, 9-10.

Le règne sera universel : Rahab et Babylone, les Philistins, Tyr et l'Éthiopie seront appelés fils de Sion. Ps. LXXXVII, 4; cf. Ps. XCVI, XCVIII; Is., II, 2-4; XXV, 3-9; Zach., XIV, 16. Cette eschatologie peut-être appelée messianique dans un sens large, car les descriptions peuvent viser une ère de bonheur futur sans mettre en scène un Messie personnel. — 3° Rarement le règne de Dieu est mis en rapport avec l'eschatologie transcendante, dont le domaine propre est l'au-delà. La résurrection des justes est un acte de la royauté divine, II Mach., VII, 9. Au ciel, le Seigneur régnera sur les élus, Sap., III, 8, et ceux-ci participeront à son pouvoir royal, Sap., V, 16. On serait tenté de rapprocher de ces textes, Sap., X, 10 « elle (la Sagesse) conduisit par des voies droites le juste (Jacob)... et lui montra le règne de Dieu »; mais il s'agit ici de la connaissance des lois mystérieuses par lesquelles Dieu gouverne le monde, plutôt que d'une vision du royaume céleste. Cf. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, 1907, p. 102-103. — 4° Jamais le règne de Dieu n'est mis en relation avec l'eschatologie cosmique. « Pas un mot dans l'Ancien Testament ne (le) représente comme établi sur un monde détruit ». Lagrange, *Le Règne de Dieu dans l'Ancien Testament*, dans la *Rev. bibl.*, 1908, p. 60. On aurait tort d'identifier avec le jugement dernier le jugement du « roi Jéhovah » dans les Psaumes LXVII, 5; XCVI, 10, 13; XCVIII, 9; juger est ici synonyme de gouverner. — Le royaume des Saints de Daniel succède aux quatre grands empires dans le gouvernement des nations, II, 44; mais ces nations continueront à exister, elles seront simplement soumises au Fils de l'homme, VII, 14. — Quoique le règne soit, à certains égards, réservé aux temps à venir, il n'est cependant jamais conçu, même sous cet aspect eschatologique, comme un fait absolument nouveau. C'est qu'il plonge ses racines dans le passé, il est fondé sur les droits éternels de Dieu ou sur les bienfaits accordés jadis à Israël; le règne annoncé sera seulement « le passage du droit au fait, ou encore la reconnaissance du droit, la mise en scène historique d'une idée éternelle, le progrès, sans doute extraordinaire et merveilleux, mais enfin la suite d'une chose commencée. » Lagrange, *loc. cit.* — 5° Du moment que le règne ne pouvait s'établir que par la reconnaissance de la royauté de Dieu, il présentait un caractère éminemment moral. Ses traits spiritualistes sont, du reste, souvent mis en relief par les prophètes. Les messagers du règne sont des messagers de salut et de paix, Jéhovah révèle sa sainteté, Is., LII, 7-10; la justice est le bien par excellence du règne, Is., XLV, 8, et tous les peuples accourront au salut comme à un festin plantureux, Is. XXV, 6. « Venez, se diront-ils, et montons à la montagne de Jéhovah... il nous instruira de ses voies et nous marcherons dans ses sentiers. » Is., II, 3. Alors « la terre sera remplie de la connaissance et de la gloire de Jéhovah. » Hab., II, 14. Le roi messianique gouvernera le peuple avec équité, et il aura un soin particulier des pauvres, des malheureux et des opprimés. Ps. LXXII. En un mot, au jour du salut « la bonté et la vérité se rencontreront, la justice et la paix s'embrasseront. » Ps. LXXXV, 11-12; cf. Ps. XCIX, 4; Is., VI, 13; Mich., V, 9-13; Jer., XXIII, 5; Ezech., XXXVI, 25-27; XXXVII, 24; Soph., III, 13. — La haute spiritualité du règne attendu est encore accentuée par la notion du pardon des péchés, Jer., XXXI, 31-34, et par la perspective d'une expiation rédemptrice. Le Serviteur de Jéhovah « a été transpercé à cause de nos péchés, brisé à cause de nos iniquités; le châtiment qui nous sauve a pesé sur lui, et par ses plaies nous sommes guéris. » Is., LIII, 5. — Le livre de la Sagesse fait ressortir si bien l'aspect religieux et individuel du salut, qu'à ce point de vue il présente une ressemblance marquée avec la doctrine des Évangiles. Ce n'est point encore l'épanouissement, dans les âmes, de l'amour pour le Père; c'est du moins le règne de Dieu dans les individus par la pratique de la justice. Cf. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, 1907, p. 102-104. — 6° Cependant on ne saurait nier que le règne se présente souvent, dans les descriptions prophétiques, sous les traits d'une restauration nationale et d'une ère de prospérités matérielles. Mais ce ne sont là que des dehors; la perspective du règne de justice est prédominante chez les prophètes. Cf. Touzard, *L'argument prophétique*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 oct. 1908, p. 92-98. D'ailleurs il ne faut pas oublier que l'accomplissement de ces promesses était lié à certaines conditions d'ordre moral. « Si donc quelques-unes des prophéties faites à Israël n'ont pas été réalisées, qu'il se demande si, pour sa part, il a rempli toutes les conditions auxquelles était attachée leur réalisation. » König, *Geschichte des Reiches Gottes bis auf J.-C.*, Berlin, 1908, p. 328.

II. DANS LE JUDAÏSME. — 1° Il ne semble pas que l'expression βασιλεία τοῦ Θεοῦ soit employée, dans la littérature juive postérieure, au sens de territoire, excepté peut-être *Psaumes de Salomon*, V, 18, édit. Gebhardt : « Ta bonté (se répand) sur Israël, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, et *Hénoch*, XLI, 1, trad. Martin, p. 88 : « Je vis tous les secrets des cieux, et comment le royaume sera partagé. » Mais le premier texte peut aussi bien se traduire « par ton gouvernement », et le second est peu clair. Cf. *Das Slavische Henochbuch*, Berlin, 1896, XXIV, 3 « mon royaume immense », édit. N. Bonwetsch Rec. A, p. 125. — Le royaume au sens de « société » se trouve *Sibyll.*, III, 767, édit. Geffcken. « Alors il (Dieu) suscitera un royaume éternel ». Cf. Dan., II, 44. De façon générale il est plutôt question du règne ou du droit royal de Dieu; du reste, le règne est logiquement corrélatif à un ensemble de sujets sur lesquels s'exerce la royauté et qui constituent un royaume. Comme dans l'Ancien Testament, Dieu possède la royauté universelle de toute éternité; il est le roi du monde, le roi éternel, sa royauté demeure à jamais et dans les siècles des siècles, car c'est lui qui a fait et qui domine toutes choses. *Hénoch*, XII, 3; XXVII, 3; LXXXIV, 2-3. Cf. *Ascens. Mos.*, IV, 2. — Il est en particulier le roi d'Israël. *Ps. Sal.*, V, 18-19; XVII, 1, 46. La royauté israélite est la royauté même du Seigneur, *Testaments des Douze Patriarches*, Benj., IX, 1, édit., Charles, et les rois sont choisis par lui. *Test. Rub.*, VI, 11. Le pouvoir royal de Dieu s'affirme de diverses façons, par la protection et la miséricorde qu'il accorde à Israël, *Ps. Sal.*, XVII, 1-3, aussi bien que par les châtiments qu'il envoie aux Gentils. *Ps. Sal.*, II, 29-32; XVII, 3.

2° Le règne de Dieu à l'époque qui nous occupe, est surtout considéré comme à venir. Les Juifs traversaient alors de douloureuses épreuves; persécutés par les Séleucides, ils avaient un instant reconquis leur indépendance nationale; mais bientôt ils tombèrent sous le joug des Romains. Au sein même du peuple élu, un grand nombre s'était soustrait à la royauté de Dieu et méconnaissait ses lois. Les Gentils, abandonnés à tous les vices, dominaient sur le monde. Ce n'était point là le règne attendu. Aussi tous les regards se tournaient-ils vers l'avenir, vers ce qu'on peut appeler l'ère messianique au sens large. Malgré la diversité des systèmes, on peut diviser en deux courants distincts les espérances qui se font jour : le messianisme apocalyptique, qui prévoit un bouleversement général de l'ordre actuel, et le messianisme rabbinique, qui attend la domination d'Israël sur les nations. Cf. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909; P. Volz, *Jüdische Eschatologie*, Tubingue, 1903. — Le premier n'eut sans doute jamais une grande influence sur les masses; ce sont les rabbins qui formèrent l'esprit du peuple. Le résumé de toutes les espérances, c'était la glorification d'Israël; et même dans les écrits où l'on semble opposer justes

et pécheurs, plutôt que Juifs et Gentils, il est entendu que les justes ne comprennent que les Juifs fidèles à la Loi ou les Gentils qui se sont convertis au judaïsme. *Omnia ad majorem Judaeorum gloriam,* tel pourrait être l'exergue de toute cette littérature. — D'après les écrits rabbiniques en particulier, le règne de Dieu jusqu'à présent si contrarié, allait s'établir bientôt dans toute sa splendeur par l'avènement du Messie; guerrier valeureux, il soumettra à son sceptre les Gentils et donnera aux Juifs la royauté du monde entier. Les « dispersés » reviendront en Palestine, et Jérusalem sera la glorieuse capitale du nouveau royaume. Alors commencera la félicité messianique, qui sera précisément le contre-pied des malheurs présents. Les Gentils semblent parfois admis à partager ce bonheur, à la condition de se faire Juifs; mais le plus souvent on les montre réduits en servitude. — Dans l'attente des Juifs de cette époque, le règne de Dieu à venir s'identifiait donc généralement avec le règne national d'Israël. Ce sont là les dispositions qui, selon toute vraisemblance, étaient dominantes autour de Jésus. Cf. Luc., XIX, 11; XXIV, 21. « Seigneur, demandent les Apôtres à Jésus ressuscité, est-ce maintenant que tu rétabliras la royauté en faveur d'Israël? » Act., I, 6. La conviction que le triomphe national serait le triomphe même du règne de Dieu, maintint les Juifs dans une agitation perpétuelle; c'est elle qui arma leurs bras contre les Syriens d'abord, puis contre les Romains, et qui amena sous Hadrien la chute définitive de l'État israélite.

3° Cependant la notion traditionnelle d'un règne de Dieu se réalisant dans les hommes par leur soumission à la volonté divine, n'avait point disparu. Dieu règne déjà sur les Juifs fidèles. *Ps. Sal.,* V, 18-19; XVII, 1, 46. Il ne tient qu'aux hommes d'étendre davantage le règne en acceptant la loi divine. Abraham, par son obéissance, choisit Dieu et son règne, *Jub.,* XII, 19; réciter le *Schema',* c'est prendre sur soi le joug du règne des cieux, *b. Berachoth 14*[b]; 61[b]; s'abstenir de choses défendues, parce que Dieu les a prohibées, c'est reconnaître le règne des cieux, (baraitha d'Éléazar ben Azariah, vers 100 après J.-C., dans Bacher, *Die Agada der Tannaiten,* I[2], p. 220); omettre la récitation du *Schema',* c'est se soustraire au joug de ce règne, *Mischna, Ber.,* II, 5; le sabbat est, entre tous les autres jours, un jour du saint règne, *Jub.,* L, 9, parce qu'en l'observant on fait régner Dieu. Il en résulte que le règne de Dieu est déjà présent, et qu'il pourra se développer indéfiniment; les Gentils eux-mêmes sont appelés à recevoir sur eux le joug de son règne et à rendre honneur à son nom. *'Alênu,* prière composée vers 240 après J.-C. Cf. Dalman, *Die Worte Jesu,* p. 307. Le règne messianique lui-même, malgré l'aspect de nouveauté qu'il présentera à certains points de vue, ne sera que l'agrandissement d'une chose déjà existante : la royauté de Dieu s'affirmera, non plus seulement sur un petit groupe de fidèles, mais sur tout l'univers. Son inauguration pourra être conçue comme plus ou moins catastrophique; la reconnaissance de la souveraineté éternelle de Dieu en constituera toujours l'essence. *Ps. Sal.,* XVII. Cf. Lagrange, *Le règne de Dieu dans le judaïsme,* dans la *Rev. bibl.,* 1908, p. 350-366. — On voit dès lors ce qu'il faut penser de la définition du royaume donnée par Loisy, *Évangiles Synoptiques* t. I, p. 229, note 6 : « le royaume de Dieu... est proprement le règne ou la royauté de Dieu, l'ère messianique. » — C'est une définition en fonction d'un système. Le règne comprend aussi l'ère messianique, mais il n'est point seulement cela; toujours il a été considéré comme réalisé déjà, d'une certaine façon, dans le présent.

III. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — L'expression βασιλεία τοῦ Θεοῦ est employée 63 fois dans le Nouveau Testament (Matth., 4 fois; Marc, 14; Luc., 32; Joa., 2; Act., 6; les autres écrits, 5); βασιλεία Θεοῦ, 4 fois (dans saint Paul); βασιλεία τῶν οὐρανῶν, 32 fois (uniquement dans Matth.). Si le mot se lit fréquemment, l'idée se rencontre bien plus souvent encore, et l'on ne se trompera pas en voyant dans « le royaume de Dieu » le concept fondamental de la prédication de Jésus. Le judaïsme connaît ces différents termes; *hébr.* מַלְכוּת שָׁמַיִם (*Mischna,* Ber. II; *Ghemara, b. Ber.* 13[b], 14[b], 61[b], etc)., *aram.* מַלְכוּתָא דַיְיָ, מַלְכוּתָא דִשְׁמַיָּא (*Targums:* Is., XXXI, 4; Abd., 21; Mich., IV, 7; Zach., XIV, 9), מַלְכוּתָא דֶאֱלָהָא (*Targums :* Is., XL, 9; LII, 7). Cf. Dalman, *Die Worte Jesu,* 75-83. — Quelle est l'expression dont se servait N. S.? disait-il « règne de Dieu » ou « règne des cieux », ou employait-il indifféremment l'un et l'autre terme? Il est difficile de le déterminer avec certitude. D'une part, le mot « cieux » ou « ciel », — car le singulier n'existe ni en hébreu ni en araméen, — était une des nombreuses locutions, alors en usage chez les rabbins, pour désigner Dieu dont on évitait de prononcer le nom. On peut aussi se demander si Matth., qui seul présente le terme « royaume des cieux », n'a pas conservé plus fidèlement la formule primitive, puisqu'il écrivait pour des judéo-chrétiens. — Mais d'autre part, il est impossible de prouver que Jésus se soit astreint à suivre toujours l'usage rabbinique; le mot « Dieu » se rencontre souvent sur ses lèvres, et saint Matthieu lui-même a plusieurs fois le terme « royaume de Dieu ». Rien n'empêche donc de penser que Jésus se soit exprimé de l'une et de l'autre façon. A vrai dire cette discussion importe peu, car les deux expressions sont synonymes, « cieux » étant simplement une métonymie pour « Dieu ». Les Évangiles, aussi bien que la littérature contemporaine, leur attribuent un sens identique, avec cette nuance que « le règne des cieux » est le règne du Dieu transcendant. Dalman, *loc. cit.,* p. 76.

Quelle est la signification précise de βασιλεία? Si l'on s'en tient à l'usage de l'Ancien Testament et des écrits juifs, il faut y voir avant tout le sens abstrait de règne, de souveraineté; d'après Dalman, *loc. cit.,* p. 77, il ne serait jamais question, dans toute cette littérature, du royaume de Dieu au sens de territoire. Il est donc à prévoir que dans le Nouveau Testament le premier sens sera prédominant; mais il ne sera pas le seul, et l'étude impartiale des textes montrera que Jésus a envisagé aussi la βασιλεία τοῦ Θεοῦ comme un royaume au sens de société.

I. LE ROYAUME DANS LES SYNOPTIQUES. — 1° *L'évangile de l'enfance.* — Les récits de l'enfance forment la transition entre l'Ancien Testament et le Nouveau. — L'archange Gabriel annonce à Marie la naissance d'un enfant, auquel le Seigneur Dieu donnera le trône de David son père, et qui régnera sur la maison de Jacob à jamais. Luc., I, 32-33. Le *Magnificat,* cantique d'une fille des rois, célèbre le Dieu sauveur qui vient au secours d'Israël, son serviteur. Luc., I, 47-55. C'est également sous les couleurs de l'Ancien Testament que le *Benedictus* dessine la figure du Messie : il est « la corne du salut » qui délivre Israël de ses ennemis, et lui permettra de servir Dieu dans la sainteté, la justice et la paix. Luc., I, 68-79. — Israël occupe le premier plan, et à bon droit, puisqu'il est le peuple choisi, Luc., I, 72-73; mais déjà l'on entrevoit le rôle spirituel et universaliste du libérateur : il illuminera ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort, Luc., I, 79; s'il est « la gloire d'Israël », il est aussi « le salut préparé pour tous les peuples, la lumière qui éclairera les nations. » Luc., II, 30-32. Il sera roi, et assis sur le trône de David, il sauvera son peuple; mais sa royauté est de telle nature qu'il ne cessera jamais de régner, Luc., I, 33, et le salut qu'il apporte consistera avant tout à « délivrer son peuple de ses

péchés. » Matth., I, 21. — Combien ces premières pages de l'Évangile nous transportent loin du royaume messianique terrestre, attendu alors par les foules !

2° *Jean-Baptiste.* — L'heure où le règne de Dieu allait s'établir, a enfin sonné. Le précurseur paraît sur les bords du Jourdain, disant : « Repentez-vous, car le règne du ciel est proche. » Matth., III, 2. Ce règne est spirituel : pour s'y préparer, il faut faire pénitence, se repentir de ses péchés, et, comme symbole du renouvellement moral, recevoir le baptême. Il importe d'exercer la miséricorde et de pratiquer l'équité. Luc., III, 11-14. La descendance d'Abraham ne sert de rien; pour accueillir le règne, il faut produire de dignes fruits de pénitence. Luc., III, 8-9. Rien n'insinue un bouleversement catastrophique du monde ou de la nation; l'eschatologie est tout individuelle. Le jugement est imminent, car « déjà la hache est posée à la racine des arbres », Matth., III, 10, la « pelle » est dans la main du vanneur, Matth., III, 12; l'apparition du Messie fera, en effet, connaître ceux qui se sont disposés à recevoir dignement le don messianique; le triage s'opérera entre les arbres qui ont produit de bons fruits, et les autres, entre le bon grain et la paille. Le Messie réunira ceux-là « dans ses greniers »; quant aux autres, ils n'ont en perspective que le « feu inextinguible ». Luc., III, 17. Chaque individu (cf. Matth., III, 10, « chaque arbre ») sera en définitive son propre juge, selon qu'il se sera rendu digne, ou non, du règne messianique.

3° *Jésus-Christ.* — Quel sens le Sauveur attacha-t-il à l'expression « royaume de Dieu »? De la solution de cette question fondamentale dépend l'idée qu'on devra se faire de la personne et de la mission de Notre-Seigneur. Inutile de dire que les opinions les plus contradictoires ont été émises. — 1. D'après A. Ritschl, *Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung,* Bonn, 4e édit. 1895-1903; H. Wendt, *Die Lehre Jesu,* Gœttingue, 2e édit. 1901; B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.,* Stuttgart, 7e édit. 1903; A. Harnack, *Das Wesen des Christentums,* Leipzig, 1900, et la plupart des protestants libéraux, Jésus n'a prêché et n'a voulu fonder qu'un royaume intérieur, immanent dans les âmes, et par suite son rôle s'est réduit à celui d'un docteur de morale. — 2. Reimarus, *Fragmente eines Ungenannten,* publiés par Lessing de 1774-1778, E. von Hartmann, *Das Christentum des N. T.,* 2e édit., 1905, considèrent Jésus comme un révolutionnaire, qui accepta sans modification les espérances politiques de ses contemporains et voulut rétablir le royaume national. — 3. Enfin, selon J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes,* Gœttingue, 2e édit., 1900; Shailer Mathews, *The messianic Hope in the N. T.,* 1906; A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede,* Tubingue, 1906; A. Loisy, *L'Évangile et l'Église,* Paris, 1902; *Autour d'un petit livre,* 1903; *Les Évangiles synoptiques,* 1907, et d'autres auteurs, Jésus ne prévoyait que le royaume eschatologique, s'établissant par un coup de théâtre dans un monde transformé; il n'est Messie qu'en expectative, sa morale est purement provisoire, et n'a d'autre but que de préparer les hommes à l'avènement imminent du règne. — Tous ces systèmes ont ceci de commun, que dans la perspective de Jésus il n'y avait point de place pour l'Église. Selon une formule célèbre, « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue ». Loisy, *L'Évangile et l'Église,* p. 111.

Il n'entre pas dans le cadre de cet article, de réfuter une à une toutes ces théories avec les différentes nuances qu'y met chaque auteur. Du reste, les partisans du royaume intérieur ont de très bonnes raisons à faire valoir contre les eschatologistes, et réciproquement. L'erreur n'est que dans la partie exclusive de chacun des systèmes. Si l'on ne tient compte à la fois de tous les éléments de solution que fournissent les Évangiles, et si l'on rejette systématiquement, comme non authentiques, les passages qui vont à l'encontre d'une théorie préconçue, il est impossible d'aboutir à une définition objective du royaume, tel que le comprenait Jésus-Christ. L'étude impartiale des textes montrera que ce royaume est à la fois présent et à venir, intérieur et en même temps social. En tant qu'intérieur, il est le règne immanent; en tant que réunissant ses sujets dans une société, il est l'Église; en tant qu'eschatologique, il est le royaume transcendant.

A) PHASES DU ROYAUME. — Le message de Jésus, comme celui de ses disciples, se formule invariablement par les mots : ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, « le règne du ciel s'est approché », ou plutôt « est arrivé », car selon la remarque de J. Weiss, *Die Predigt Jesu,* p. 70, ἤγγικεν est très probablement synonyme de ἔφθασεν; les deux expressions répondent au même verbe araméen מְטָא « arriver ». Cf. Dan., IV, 8, araméen, יִמְטֵא; Septante, ἤγγιζεν; Théodotion, ἔφθασεν. Luc., X, 9, ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ; XI, 20, dans un contexte tout à fait semblable, ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ β. τ. Θ. « L'évangile du règne », Matth., IV, 23; IX, 35, c'est la bonne nouvelle de l'arrivée du règne de Dieu. Son fondateur est présent, Luc., IV, 18-19; VII, 19-23; et, dès les premiers jours, Jésus s'appelle « Fils de l'homme », Marc., II, 10, 28, etc., titre qui est en connexion intime avec le royaume annoncé par Daniel, VII, 13-14. Comment douter que le règne de Dieu ne soit déjà là, quand le règne adverse, celui de Satan, s'effondre ! « Si je chasse les démons par la force de Dieu, c'est donc que le règne de Dieu est venu sur vous. » Luc., XI, 20; cf. Matth., XII, 28. Le règne de Dieu est commencé; il s'affirme et progresse dans la mesure où ses ennemis battent en retraite. Cf. Luc., X, 9, 18. — Cette déclaration catégorique de Jésus embarrasse fort les partisans d'un royaume purement eschatologique. Pour Loisy, ces paroles « se dégagent nettement de leur contexte », « elles appartiennent à une rédaction secondaire », et « reflètent plutôt les préoccupations de la controverse judéo-chrétienne que la pensée du Sauveur. » *Ev. Syn.,* t. I, p. 706-707. J. Weiss ne les trouve point du tout déplacées dans leur contexte, mais il ne veut y voir qu'un « transport prophétique » « l'expression d'une extase pneumatique » se rapportant à l'avenir. *Loc. cit.,* p. 90. Il faut de la bonne volonté pour ne pas reconnaître que l'argumentation tout entière porte sur des faits présents; les deux règnes, celui de Satan et celui de Dieu, sont mis dans une corrélation très étroite : si l'un perd du terrain, ce ne peut être que parce que l'autre s'établit *hic et nunc* à ses dépens. — Le règne de Dieu est donc déjà présent. En effet, jusqu'à Jean-Baptiste on était sous le régime de la Loi et des Prophètes; mais « depuis lors le royaume de Dieu est annoncé, et chacun lui fait violence. » Luc., XVI, 16. Si le plus petit des citoyens du royaume est plus grand que Jean, qui cependant fut le plus grand des prophètes, Matth., XI, 11, c'est précisément parce que Jean marque le terme de l'ancien état de choses, et que le règne constitue ses sujets dans un état plus parfait. L'établissement de ce règne n'a rien de catastrophique; les Pharisiens en sont encore à se demander quand il viendra, que déjà il est au milieu d'eux, ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν, Luc., XVII, 20-21. Le scribe qui connaît les deux grands commandements, n'est pas loin du règne, Marc., XII, 34; pour le posséder, il suffit de le chercher, comme font les disciples, car il a plu à leur Père de leur donner le règne. Luc., XII, 31-32. Les Juifs, qui dans l'ensemble s'opposeront à l'évangile, se verront enlever le règne qui leur avait été offert, Matth., XXI, 43, tandis que les publicains et les courtisanes y entrent avec empressement. Matth., XXI, 32-32.

— Le régne de Dieu s'établit ainsi sous l'action de la parole du Christ; il est présent, et à portée de toutes les bonnes volontés.

Mais « Jésus ne prétend pas... que le règne de Dieu soit une quantité indivisible, un avènement qui vient tout d'une pièce, comme un décor de féeric. » Lagrange, dans la *Revue bibl.,* 1906, p. 477. La phase décisive, inaugurée par Jésus, avait ses points d'attache dans le passé; le règne qu'il annonce, est lui-même susceptible de développements, et il ne trouvera son couronnement final que dans l'au-delà. Bien que déjà présent, il peut toujours se réaliser davantage, et les disciples, auxquels le Père a donné le règne, Luc., XII, 32, ne doivent jamais se lasser de prier : « Notre Père, qui êtes au ciel..., que votre règne arrive, » car la volonté de Dieu peut toujours, sur terre, être accomplie plus parfaitement encore. Matth., VI, 10; Luc., XI, 2. Semblable à la semence qui est jetée dans un champ, le règne ne fructifie pas de façon égale dans tous les cœurs; bien des ennemis contrarient sa croissance. Matth., XIII, 3-23 et parall. Le bon grain est mélangé pendant longtemps à de l'ivraie, Matth., XIII, 24-30; cependant, malgré les obstacles, il se développe et grandit, en vertu de sa force intrinsèque et du concours apporté par la terre qui l'a reçu, jusqu'à ce qu'il devienne mûr pour la moisson. Marc., IV, 26-30. Comme le grain de sénevé, le règne est destiné à devenir un grand arbre; comme le levain, il devra faire lever peu à peu toute la masse. Matth., XIII, 31-33 et parall.

Néanmoins, ce règne terrestre, quelque illimité que soit son horizon, n'est point encore le règne définitif; il n'en est que la phase initiale et préparatoire. Le vrai royaume de Dieu est au ciel, et c'est vers ce but suprême que doivent s'acheminer tous les citoyens du règne. — Pour les individus, il s'inaugure par la mort et le jugement. « Souviens-toi de moi, supplie le larron, lorsque tu seras entré dans ton royaume »; et Jésus de répondre : « Aujourd'hui même tu seras avec moi dans le paradis. » Luc., XXIII, 42-43. C'est là le royaume promis aux pauvres en esprit, à ceux qui souffrent persécution pour la justice, Matth., V, 3, 10, à ceux qui font la volonté du Père, Matth., VII, 21, aux enfants et à leurs semblables, Matth., XIX, 14; XVIII, 2-3; il est la terre que les doux recevront en héritage, Matth., V, 4, « la joie du Seigneur », dans laquelle entre le serviteur qui a fait valoir les talents. Matth., XXV, 21, 23.

Pour la société humaine, ce règne s'inaugurera par la parousie du Fils de l'homme et par le jugement général. Matth., XXIV, 30; Marc., XIII, 26; Luc., XXI, 27; Matth., XXV, 31-46. L'avènement du Christ sera fulgurant; aucun signe précurseur ne pourra en faire présager l'époque. Alors les « scandales » qui auront existé dans le royaume préparatoire seront enlevés; les boucs seront définitivement séparés des brebis, les bons poissons des mauvais, le bon grain de l'ivraie. Matth., XIII, 24-30, 37-41, 47-51; XXV, 32. — Dans cet acte final, les Apôtres participeront à la royauté du Christ : « et moi je dispose en votre faveur de la royauté, comme mon Père en a disposé en ma faveur, afin que... vous soyez assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël. » Luc., XXII, 29-30; cf. Matth., XIX, 28.

Le véritable royaume est enfin constitué : c'est la vie éternelle pour les individus, Matth., XXV, 46, la société des saints pour la collectivité. Dans ce royaume, Jésus boira « le vin nouveau » avec ses disciples, Matth., XXVI, 29; des Gentils viendront de l'Orient et de l'Occident et s'assoieront au festin avec les patriarches, tandis que « les fils du règne », c'est-à-dire les enfants d'Israël, seront jetés dans les ténèbres extérieures. Matth., VIII, 11-12. « Les justes y brilleront comme le soleil », Matth., XIII, 43; purs, ils verront Dieu, Matth., V, 8, comme les anges, Matth., XVIII, 10, et pour toujours ils posséderont le royaume qui leur a été préparé dès l'origine du monde. Matth., XXV, 34.

Ces différentes phases ne constituent pas des royaumes distincts; le règne de Dieu établi sur terre dans les âmes, se développe à travers toutes sortes de vicissitudes, jusqu'à ce qu'enfin il se consomme au ciel. Il y a donc continuité, et accepter le règne de Dieu ici-bas, c'est déjà posséder un droit au royaume céleste. Aussi, l'expression « règne de Dieu » a-t-elle souvent double et triple signification, l'une superposée à l'autre, parce qu'en réalité c'est le règne tout court, mais avec ses différents aspects, qui est visé. Rien de plus instructif, à ce point de vue, que le *logion* suivant, conservé par Marc., X, 15 et Luc., XVIII, 17, en termes identiques : « Je vous le dis en vérité, quiconque ne recevra pas la βασιλεία τοῦ Θεοῦ comme un petit enfant, n'y entrera point. » La βασιλεία τοῦ Θεοῦ est un règne que l'on doit recevoir, aussi bien qu'un royaume où l'on doit entrer dès maintenant, cf. Matth., XXIII, 13, afin d'avoir accès au royaume céleste. L'humilité, la pauvreté, la simplicité, la justice, sont aussi bien des conditions d'entrée dans le royaume terrestre que dans le royaume de l'au-delà. L'appel au festin nuptial est au même titre la vocation au règne préparatoire et au règne définitif. Les scribes et les Pharisiens hypocrites qui n'entrent pas dans le royaume, et qui, de plus, empêchent les autres d'y entrer, Matth., XXIII, 13, sont un obstacle pour le règne sous toutes ses formes. L'unité la plus parfaite se constate donc dans le développement du royaume.

Quelle est la relation chronologique établie par Notre-Seigneur entre les différentes étapes du royaume? La phase eschatologique est-elle conçue comme imminente, et faut-il dire avec Charles, *A critical history of the doctrine of a Future Life,* Londres, 1899, p. 331, que « selon l'enseignement du Christ la parousie devait avoir lieu au cours de la génération contemporaine »? Rien de plus authentique dans les Evangiles, que cette déclaration de Jésus : « Quant à ce jour et à cette heure personne ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, ni le Fils, mais (seulement) le Père. » Matth., XXIV, 36; Marc., XIII, 32. Cf. Act., I, 7. Le « jour » dont il est question dans ce *logion*, c'est le jour du jugement, le grand jour de Jéhovah. Mais ce jugement doit se distinguer, d'après le contexte même, de la terrible catastrophe qui atteindra Jérusalem; celle-ci peut se prévoir, grâce aux signes précurseurs qui l'annonceront, celui-là tombera à l'improviste, avec la soudaineté de l'éclair, sur l'humanité endormie; la ruine de la ville sainte arrivera encore du vivant des auditeurs de Jésus, tandis que « le Père seul », Matth., XXIV, 36, connaît la date de la parousie. Dans cette complète incertitude, les disciples du Christ n'auront d'autre ressource, pour prévenir toute surprise fâcheuse, que de veiller toujours, et c'est précisément la nécessité d'une vigilance continuelle que Notre-Seigneur veut avant tout inculquer. Cf. Lagrange, *L'avènement du Fils de l'homme,* dans *Rev. bibl.,* 1906, p. 382-411, 561-574. Bien que cet avènement apparaisse à l'horizon du royaume, la distance n'est jamais déterminée. Le maître de la maison peut venir à la seconde ou à la troisième veille, Luc., XII, 38, « le soir, ou au milieu de la nuit, ou au chant du coq, ou le matin, » Marc., XIII, 35; on pourra même avoir l'impression que « le maître tarde à venir. » Matth., XXV, 48. L'hypothèse d'un délai assez prolongé n'est donc pas exclue : « l'homme noble », qui va prendre possession du royaume, est parti pour une région lointaine, Luc., XIX, 12; le maître qui a confié des talents à ses serviteurs, ne revient qu'après un laps de temps considérable, et les dépositaires ont tout le loisir de faire fructifier ces richesses, Matth., XXV, 19; l'époux tarde à venir au delà de toute prévision, et les vierges se laissent aller au sommeil. Matth., XXIV, 5.

Cf. Luc., xxi, 34-36. Le levain a le temps de transformer toute la masse et le grain de sénevé de devenir un grand arbre; l'ivraie croîtra et se développera à côté du froment jusqu'au temps de la moisson. Matth., xiii, 24-33 et parall. L'évangile devra d'abord être prêché à toutes les nations, Marc., xiii, 10, et Jésus assistera ses disciples jusqu'à la consommation du siècle. Matth., xxviii, 19-20.

Cette promesse du Christ nous aide à comprendre une autre série de *logia*. En raison de l'assistance de Jésus, on pourrait dire de son immanence dans le royaume, les progrès du royaume sont, en un certain sens, la manifestation de la présence de Jésus; chaque étape décisive, par exemple, l'établissement du règne, la résurrection du Christ, la destruction de l'État juif, sera comme un nouvel avènement, une sorte de parousie. (Sur l'emploi de ce mot παρουσία dans les papyrus, cf. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1908, p. 268-273; il se dit surtout de la visite d'un souverain, ou de sa présence dans une ville; il est très apparenté à ἐπιφάνεια « manifestation », et parfois « assistance divine »). C'est en ce sens qu'il faut interpréter, semble-t-il, les paroles suivantes, Matth., x, 23 : « Vous ne finirez pas les villes d'Israël, avant que vienne le Fils de l'homme »; Matth., xvi, 27 : « Il y en a parmi ceux qui sont ici présents, qui ne goûteront pas la mort avant de voir le Fils de l'homme venant dans son royaume » (Marc., ix, 9, « avant qu'ils n'aient vu le règne de Dieu venu en puissance »); Matth., xxvi, 63 et parall. : « Désormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées du ciel. » Cf. Lagrange, *loc. cit.* — Le Fils de l'homme est corrélatif au royaume, il en partage les vicissitudes, et les phases successives par lesquelles se réalise le royaume, sont en un sens autant d'avènements de son chef. On peut donc dire que dans ces sortes de passages, il s'agit seulement d'une action particulièrement puissante, par laquelle le Christ manifeste sa présence dans le royaume.

B) ASPECT INTÉRIEUR ET INDIVIDUEL DU ROYAUME. — 1° *Spiritualité.* — En opposition avec l'attente générale des Juifs, le règne fondé par Jésus est purement moral. Tout y est spirituel, les conditions pour y entrer, son origine, son but, ses moyens d'action, et c'est là ce qui fait la valeur éternelle de l'enseignement de Jésus. — Aux Pharisiens qui se croyaient justifiés par des rites matériels, le Sauveur rappelle qu'il ne suffit pas de « nettoyer l'extérieur du plat, » mais qu'il faut avant tout purifier l'intérieur. Matth., xxiii, 25-26. Rien ne sert d'honorer Dieu des lèvres, lorsque le cœur est loin de lui. Matth., xv, 8. La moralité des actes provient de l'intention, Matth., vi, 22-23, et par suite on doit éviter non seulement les péchés extérieurs, mais encore ceux qui se commettent au plus intime de notre âme. Matth., v, 22-28. C'est donc une religion « en esprit et en vérité » que Jésus entend établir. — Aussi, pour entrer dans le royaume, faut-il se convertir (στρέφειν, Matth., xviii, 3), et changer de sentiments (μετανοεῖν, Matth., iv, 17; xi, 20; Marc., i, 15; vi, 12; Luc., xiii, 3), être détaché des biens de la terre, Matth., v, 3; xix, 23-24, être pur de cœur, doux, miséricordieux, pacifique, Matth., v, 4-10, simple comme les petits enfants, Marc., x, 14-15, humble, Matth., xviii, 4; Luc., xviii, 14, patient et généreux, Matth., v, 39-44; Luc., vi, 27-30, en un mot, imiter dans la mesure du possible les perfections du Père céleste. Matth., v, 48. Il faut prendre sur soi le joug de la nouvelle loi, Matth., xi, 29, et substituer aux sentiments terrestres ceux que doit avoir un enfant de Dieu. — La paternité divine, voilà en effet la base nouvelle sur laquelle s'établit le règne de Dieu dans les âmes. « Ne donnez à personne sur la terre le nom de père, car vous n'avez qu'un seul Père, celui qui est dans les cieux. » Matth., xxiii, 9. Dieu est encore roi des hommes, mais comme le père à la tête de sa famille, provoquant par sa bonté la soumission et la confiance la plus filiale. Luc., xi, 10-13. Rien ne caractérise mieux la nature de ce règne, que la prière sublime enseignée par Jésus : « Notre Père qui êtes au ciel..., que votre règne arrive », c'est-à-dire « que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel », Matth., vi, 10; Luc., xi, 2, omet la seconde demande, virtuellement contenue dans la première.

La haute spiritualité du royaume s'affirme encore dans la notion du salut, qui en est le fruit naturel. Le salut, dont Jésus est le messager, n'est pas la délivrance politique, si ardemment souhaitée par les Juifs : il faut rendre à César ce qui est à César. Matth., xxii, 21. Il y a une servitude autrement honteuse, c'est l'esclavage du péché, l'asservissement à Satan. Dès son entrée en scène, Jésus déclare qu'il est envoyé pour « porter la bonne nouvelle aux pauvres, annoncer aux captifs la délivrance, aux aveugles le retour à la lumière, pour rendre libres les opprimés, et publier l'année de grâce du Seigneur. » Luc., iv, 19. La mission de Jésus est spirituelle, et c'est dans un domaine de même nature qu'il faut chercher ses adversaires. Le royaume fondé par lui est l'antithèse du royaume de Satan : l'un doit s'édifier sur les ruines de l'autre. Luc., xi, 14-26. Les esprits mauvais savent que Jésus est venu pour les perdre. Luc., iv, 34. Aussi le diable met-il tout en œuvre pour entraver les progrès du règne; n'ayant pas réussi dans sa tentative contre Jésus, il s'en prend aux disciples : c'est lui qui sème l'ivraie parmi le bon grain, Matth., xiii, 39, qui enlève la parole du royaume du cœur des hommes, Luc., viii, 12, qui pousse Judas à la trahison, Luc., xxii, 3, qui demande à faire passer les Apôtres au crible de la tentation. Luc., xxii, 31. — Le péché est donc, en un sens, l'œuvre de Satan, et en tout cas, il est le grand obstacle au royaume. Les fautes doivent être bannies du cœur des fidèles; et si par malheur une brebis s'égare, quelle sollicitude pour la chercher, et quel bonheur quand elle est retrouvée! « Je vous le dis, il y aura plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur, qui se repent, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de repentir. » Luc., xv, 4-7; cf. la parabole de l'enfant prodigue. Luc., xv, 11-32. De là, la touchante familiarité de Jésus avec les pécheurs, au grand scandale des pharisiens; de là aussi, la nécessité du pardon mutuel, afin que le Père céleste nous remette nos propres offenses; de là enfin, l'importance que Jésus attache à son pouvoir de remettre les péchés, Matth., ix, 1-8; Luc., vii, 48; cf. Matth., i, 21; pouvoir que les Juifs n'ont jamais osé attribuer au Messie. Cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 215. C'est ici pareillement que s'ouvre la perspective de la rédemption, Marc., x, 45, le Fils de l'homme « donnera sa vie pour le rachat d'un grand nombre, » et son sang sera « répandu pour plusieurs, » Marc., xiv, 24; et ainsi l'enseignement de Jésus rejoint le point culminant des promesses prophétiques.

Le règne de Dieu sur terre est donc pour l'individu le salut de l'âme, par le pardon des péchés et le triomphe de toutes les vertus dans son cœur. — Il conserve encore cet aspect éminemment spirituel dans son stade définitif. Au ciel, il ne peut plus être question de mariage, car on sera semblable aux purs esprits (ἰσάγγελοι), débarrassé des appétits sensuels et de tout penchant terrestre. Luc., xx, 36 et parall. Entrer dans le royaume céleste, c'est entrer dans la vie éternelle, Matth., xxv, 46; xix, 17; Marc., ix, 43, 45, dans la joie du Seigneur, Matth., xxv, 21, 23, dans le paradis avec Jésus et les anges. Luc., xxiii, 43; Matth., xviii, 10. Les justes y resplendiront comme le soleil, Matth., xiii, 43, ils verront Dieu, Matth., v, 8, et prendront ainsi pour toujours possession de la Terre Promise. Matth.,

v, 4. — Sans doute, le ciel est parfois comparé à un festin où l'on s'assoit pour manger et boire, Luc., XXII, 30; Matth., VIII, 11; XXII, 1-12; XXVI, 29, et Loisy d'insinuer, que « ce n'est point (là) pure métaphore. » *Ev. Syn.*, t. I, p. 238. — Charles, *A critical history of the doctrine of a Future Life,* p. 340, répond avec beaucoup de justesse : « La nourriture en question ne peut être terrestre et matérielle, car ceux qui la prennent sont assimilés aux anges... Le fait, que précisément ces phrases évangéliques (déclarant les élus pareils aux anges) se trouvent dans Hénoch, CIV, 4, 6; LI, 4, et dans l'Apoc. de Baruch, LI, 10, en des passages où la vie des bienheureux est conçue de la façon la plus spirituelle, montre avec clarté, que les expressions des Évangiles relatives à la nourriture, doivent être interprétées au sens figuré. » Cf. aussi *Ascension d'Isaïe,* IX, 9, trad. Tisserant, Paris, 1909, p. 175. C'est vraiment trop rabaisser Jésus que de le mettre au-dessous d'un certain rabbin, du début du IIIe siècle, dont la baraïtha suivante nous a été conservée (*Kallah rabbathi,* c. 2 : « Dans le monde à venir, il n'y aura ni boire, ni manger, ni génération, ni reproduction, mais les saints seront assis portant une couronne sur leur tête et se délectant à l'éclat de la divinité, car il a été dit, Exod., XXIV, 11, ils virent Dieu, et ils mangèrent et burent » (« comme les anges de service, » ajoute *Aboth de Rabbi Nathan,* c. I). C'est dire que la vision de Dieu constitue le meilleur festin pour les élus et pour les anges. Cf. Klausner, *Die messianischen Vorstellungen im Zeitalter der Tannaiten,* Berlin, 1904, p. 20-21.

2. *Grâce librement acceptée par l'homme.* — Par sa nature intime, le règne est un don divin, qui exige de la part de l'homme une généreuse coopération. — *a*) Le règne a été donné aux disciples, en vertu du bon plaisir de Dieu. Luc., XII, 32. C'est un nouvel ordre de choses, venant sur les hommes, ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς, et ceux-ci ne font que le recevoir. Matth., XVIII, 17, etc. Impossible de l'amener par la violence, comme les zélotes croyaient pouvoir le faire : il arrive à l'heure marquée dans les desseins de Dieu. Cf. Act., I, 7. La connaissance des mystères du règne est un don, Matth., XIII, 11-16, le fruit d'une révélation bénévole du Père. Luc., X, 21. On entre dans le royaume à la suite d'un appel. Matth., XXII, 3-14. Luc., XIV, 16-24. Tyr et Sidon n'ont point reçu cette invitation, qui aurait assuré leur conversion. Matth., XI, 21. C'est gratuitement aussi que Dieu remet la dette immense, contractée à son égard par l'homme pécheur. Matth., XVIII, 23-35.

b) Mais la grâce du règne ne s'impose pas, l'homme doit l'accepter librement et y coopérer avec générosité. Il doit même s'y prédisposer, pour qu'elle ne tombe pas, comme la semence, sur un chemin battu, où elle serait foulée aux pieds. Luc., VIII, 5. On ne peut jeter des perles devant des animaux immondes, Matth., VII, 6, et le règne est bien une perle précieuse, un trésor, pour l'acquisition duquel il faut faire les plus grands sacrifices. Matth., XIII, 44-46. Tous ne seront pas aptes à recevoir cette grâce : il y aura des villes et des maisons qui en seront indignes. Marc., VI, 11. Les hommes attachés aux biens de ce monde refuseront l'invitation et s'excluront ainsi du règne par le fait de leur mauvaise volonté. Luc., XIV, 17-24. C'est là le cas de Jérusalem, Luc., XIII, 34, et de la majeure partie des Juifs. Matth., XXI, 43.

c) Quand l'homme a reçu la grâce du règne, il doit encore faire effort pour la conserver. Il est nécessaire que le terrain soit débarrassé des pierres et des ronces, qui empêcheraient la semence de germer et de se développer, Luc., VIII, 13-14; même dans les âmes bien préparées, le profit n'est pas égal. Marc,, IV, 20. Une énergie indomptable est requise, Matth., XI, 12; il faut sacrifier, sans hésiter, les affections terrestres, Luc., XIV, 26, se priver même des membres les plus nécessaires, quand ils seraient un obstacle au règne, Marc., IX, 43-47, et ne jamais regarder en arrière, une fois qu'on a mis la main à la charrue. Luc., IX, 62. Les vertus qui ouvrent la porte du royaume, sont pareillement une condition de persévérance; constamment il faut « chercher le règne et sa justice, » Matth., VI, 33, pratiquer le renoncement et porter avec courage sa croix. Luc., IX, 23; XIV, 27. C'est donc une vie d'efforts et de combats incessants qu'il s'agit de mener. Aussi, combien peu savent passer par la porte étroite et s'engager dans la voie resserrée, qui conduit à la vie! Luc., VII, 14.

d) En effet, la grâce du règne contient virtuellement, et comme en germe, le don de la vie éternelle. Elle est semblable à une mine ou à un talent que le bon serviteur fait fructifier : en échange, il aura la récompense finale. Matth., XXV, 21, 23; Luc., XIX, 17, 19. Le travail latent qui s'opère sous l'influence de cette grâce, pareille au grain de blé confié à la terre, Marc., IV, 26-30, se termine tout naturellement par la moisson. Les bonnes œuvres sont la manifestation, et pour ainsi dire l'éclat extérieur, de cette élaboration intérieure : « que votre lumière luise devant les hommes, et qu'ils voient vos bonnes œuvres, » Matth., V, 16; ce sont autant de trésors amassés au ciel. Matth., VI, 20, etc. — Le don du royaume céleste n'est donc que l'épanouissement suprême de la grâce initiale; bien que ce royaume soit une récompense (μισθός, Matth., V, 12; Luc., VI, 25) du travail de l'homme, particulièrement de sa charité, Matth., XXV, 31-46, il n'en reste pas moins une grâce, il a été « préparé » par Dieu dès l'origine du monde, Matth., XXV, 34; le rang respectif des élus est déterminé par le Père, Matth., XX, 23, qui entend disposer de ses biens comme bon lui semble, Matth., XX, 1-16, et de cette manière Dieu, en couronnant les mérites de l'homme, couronnera ses propres dons. — Le règne de Dieu, sous cet aspect intérieur et individuel, se constitue donc par la reconnaissance libre de la royauté du Père et l'accomplissement de tous les devoirs qui en découlent; l'âme est ainsi établie, par la grâce divine, dans un état de justice, qui est le gage du salut éternel. Cf. Batiffol, *L'enseignement de Jésus,* p. 158-174.

C) ASPECT EXTÉRIEUR ET SOCIAL DU ROYAUME. — 1° *Universalisme.* — Les conditions posées par Jésus pour l'admission dans le royaume, Matth., V-VII, faisaient abstraction des différences de race et de nationalité. Le royaume était donc accessible à toute l'humanité, sans autre obligation que celle d'observer la loi divine, amenée par le Christ à sa perfection. Par suite, la distinction entre juif et gentil se trouvait implicitement supprimée. — D'ailleurs, l'universalisme était la conclusion logique du monothéisme. Si un seul Dieu a droit aux hommages des peuples, il était naturel de penser que tous les hommes pouvaient et devaient faire partie de son royaume. Cf. Rom., III, 29-30; Eph., IV, 6. — Cependant les Juifs avaient des droits de primauté, que Jésus ne pouvait méconnaître : son ministère personnel se borne généralement aux brebis de la maison d'Israël, Matth., XV, 24; les Apôtres ne doivent point encore s'en aller sur les routes des Gentils ni entrer dans les villes des Samaritains. Matth., X, 5. Mais ces restrictions ne sont que temporaires : son regard embrasse le monde entier, il voit des fils de l'Orient et de l'Occident venir prendre part au festin éternel, Matth., VIII, 11, et le champ ensemencé par le Fils de l'homme est le monde entier. Matth., XIII, 37-38. Lui-même ne s'interdit pas d'aller en Phénicie ou dans la Décapole. Marc., VII, 24-37. Bien plus, la nation juive sera exclue du royaume pour son obstination, Marc., XII, 9; Matth., XXI, 40 sq.; Luc., XIV, 22-24; Jérusalem sera détruite, Luc., XXI, 20 et parall., et la

vigne sera confiée à d'autres ouvriers. Matth., XXI, 43. — Enfin, l'ordre d'évangélisation donné aux Apôtres par le Christ ressuscité, est franchement universaliste : « Allez donc, enseignez toutes les nations, » Matth., XXVIII, 20, « prêchez l'Évangile à toute créature. » Marc., XVI, 15; cf. Luc., XXIV, 47; Marc., XIII, 9-10; XIV, 9. Et si l'on récuse l'authenticité de ces textes, il suffira de considérer les Apôtres parcourant le monde romain en se réclamant d'une mission reçue du Christ; ce seul fait atteste, mieux que toutes les paroles, l'étendue du mandat qui leur fut confié par Jésus.

H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* t. I, p. 232-233, avec un grand nombre de protestants, prétend que l'universalisme ne se fit jour dans la prédication de Jésus, qu'au moment où la nation juive se détournait de lui, et le forçait ainsi à élargir ses horizons. Loisy, *Év. syn.,* t. I, p. 229-231, va plus loin : selon lui, le Christ « ne paraît pas s'être soucié de répandre cette espérance (du royaume) là où elle n'existait pas encore, c'est-à-dire chez les païens; il s'adresse aux seuls Juifs, comme s'il n'était envoyé qu'à eux... l'évangélisation ultérieure du monde païen est une idée étrangère à la prédication de Jésus... Jésus ne songe pas à (le) convertir, » et à cela rien d'étonnant, puisque la fin devait venir avant même « qu'on eût seulement porté l'Évangile dans toutes les villes de Palestine. » Les textes qui affirment le contraire sont déclarés des retouches rédactionnelles, ou bien sont soumis à un traitement énergique qui leur enlève la signification qu'ils ne doivent point avoir. — Cependant, Jésus ne pouvait ignorer les passages prophétiques qui annonçaient l'universalité du salut. Déjà à Nazareth il prononce cette parole significative : « Aucun prophète n'est bien reçu dans sa patrie, » et il insinue qu'à l'exemple de la veuve de Sarepta et de Naaman le Syrien, les étrangers pourraient bien, encore cette fois, être préférés aux Juifs. Luc., IV, 24-27. Le Dieu dont il proclame les droits, n'est pas Jéhovah qui a délivré Israël de la servitude égyptienne, mais le Père qui accorde ses bienfaits indistinctement à tous les hommes. Matth., V, 45. Enfin, la charte du royaume n'a aucune attache nationale, et par le fait était la loi de l'humanité entière. Cf. M. Meinertz, *Jesus und die Heidenmission,* Munster, 1908.

2° *L'Église.* — Le règne, c'est-à-dire la royauté en exercice, suppose tout naturellement un ensemble de sujets soumis à cette juridiction. La conception du royaume de Dieu comme société n'est pas absente de l'Ancien Testament et la littérature juive la connaît également; le plus souvent elle est contenue de façon seulement implicite dans l'affirmation du règne de Dieu sur Israël, ou sur les hommes à l'époque messianique. Cf. *Ps. Sal.,* XVII, 36, 40-44; *Jub.,* I, 28; *Sib.,* III, 47-50, 767-783, etc. Au pasteur correspond le troupeau et il est intéressant de remarquer que c'est sous l'image de troupeau que la société gouvernée par le Roi-Messie est parfois représentée (ποίμνιον, *Ps. Sal.,* XVII, 40). — Il serait étonnant que sur les lèvres de Notre-Seigneur l'expression βασιλεία τοῦ Θεοῦ ne s'appliquât jamais à une société, alors surtout que son titre préféré « Fils de l'homme » paraît bien emprunté à un texte de Daniel, VII, 13-27, cf. II, 37-45 où le prophète décrit l'avènement du royaume des Saints, après la chute des royaumes précédents. Nous voyons, en effet, que le royaume céleste constitue une société; de même que le blé mûr, au temps de la moisson, est recueilli dans les greniers, ainsi en sera-t-il des élus, Matth., XIII, 30; ils forment l'assemblée des convives prenant part au festin éternel. Matth., VIII, 11; Luc., XIII, 28. Mais le royaume annoncé est un; la continuité la plus parfaite règne entre ses différentes phases. Si donc dans son stade définitif il est une société, non seulement un règne, il est aisé de conclure que dans sa phase préparatoire il aura pareillement un aspect social. L'Église triomphante n'est que la suite de l'Église militante. Loisy, *Évangile et Église,* 1902, p. 111, a raison de dire, que « le royaume (prêché par Jésus) devait avoir forme de société. » Dans la pensée du critique, il ne s'agit sans doute que du royaume eschatologique. Cependant, si le royaume doit s'établir dès à présent, n'aura-t il plus forme de société? et si l'Église est venue, alors que Jésus annonçait le royaume, ne sera-ce point parce qu'il y a entre les deux un lien organique, essentiel, parce que l'Église est elle-même, en un sens, le royaume annoncé?

En effet, dans le royaume il y en a qui sont plus grands que d'autres, Matth., V, 19; XI, 11; l'ambition cependant devra en être bannie, l'humilité et la charité la plus cordiale devront régner entre les disciples. Luc., XII, 24-30. Le royaume est comparé à une salle de festin où viennent s'asseoir bons et mauvais, même ceux qui n'ont pas la robe nuptiale, Matth., XXII, 8-14, à un champ où croissent ensemble l'ivraie et le bon grain, Matth., XIII, 24-31, à un filet contenant de bons et de mauvais poissons. Matth., XIII, 47-51. En un mot, il y a un royaume où se trouvent des « scandales » et des hommes qui commettent l'iniquité. Matth., XIII, 41. — Il est difficile d'entendre tous ces textes d'un royaume purement intérieur, puisqu'ils supposent que la royauté de Dieu ne sera pas reconnue par tous les sujets du royaume; il est encore moins facile de les appliquer au royaume transcendant, qui ne pourra contenir aucun mélange. Ces images évoquent l'idée d'une société, groupant par des liens extérieurs des membres qui n'ont pas tous l'esprit propre de la société.

Le royaume-Église transparaît dans la parabole du grain de sénevé, qui grandit insensiblement jusqu'à devenir un arbre immense, capable d'abriter les oiseaux du ciel. Matth., XIII, 31-33. — L'identification devient encore plus claire dans le fameux passage de Matth., XVI, 18-19, « ...sur cette pierre je bâtirai mon Église... et je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur la terre, sera lié dans les cieux... » Dans la première partie, l'Église est comparée à une construction dont Pierre est le soutien inébranlable; dans la seconde, la métaphore de l'édifice se continue, et Pierre en est constitué le majordome. Si donc dans le premier cas l'édifice est l'Église, il semble naturel qu'il le soit encore dans le second. Cette interprétation est confirmée par le pouvoir de lier et de délier, qui est évidemment le même que celui des clefs. Cf. Matth., XVIII, 17-18. Il est hors de doute que le pouvoir unique, conféré à Pierre sous une triple image, doit s'exercer sur terre, dans une société organisée dont il est déclaré le chef. Cf. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch,* I, p. 212, note 4 : « le contexte de XVI, 18 et 19, invite à identifier la βασιλεία τῶν οὐρανῶν avec l'ἐκκλησία ».

Cependant, d'après Mgr Batiffol, *L'Église naissante,* 1909, p. 95 (cf. *Enseignement de Jésus,* p. 184), « la notion du royaume, telle qu'elle se dégage de l'Évangile, est distincte de la notion de l'Église. » La « figure des clefs peut être entendue dans ce sens que Pierre sera celui qui ouvre les portes du royaume à l'Église. La distinction du royaume et de l'Église s'affirme ici à nouveau » (*ibid.,* p. 107). Cette exégèse ne nous semble pas épuiser le sens des textes. Les deux termes ne sont sans doute pas synonymes; la notion du royaume est plus large que celle de l'Église, puisqu'elle s'applique aussi au règne immanent et au royaume transcendant. Mais cela n'empêche pas le royaume d'être pareillement l'assemblée des fidèles qui ont accueilli le message du Christ, et qui selon l'esprit de leur vocation doivent posséder et conserver le règne intérieur, seul gage du royaume céleste. « L'Église, en tant que société, est l'expression visible du royaume dans le monde. » Hastings, *Dictionary of the Bible,* t. II, p. 854 *b.* — Bien

que l'identification du royaume avec l'Église soit surtout devenue classique depuis la controverse donatiste, elle n'était pas entièrement inconnue auparavant. Elle est déjà insinuée dans les passages qui appliquent à l'Église le parabole de l'ivraie et du bon grain : S. Calixte, d'après *Philosophoumena,* IX, 12, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 444; S. Cyprien, *Epistol.,* LIV (al. LI), t. IV, col. 344; S. Optat de Milève, *De schismate Donatistarum,* VII, 2, t. XI, col. 1085; S. Jérôme, *In Matth.,* XIII, 37, t. XXVI, 261. — Cf. aussi Aphraate, *Demonstr.,* XXI, 13, édit. Graffin, t. I, p. 966; surtout S. Augustin, *De s. virginitate,* XXIV, t. XL, col. 409, et S. Grégoire, *Moral.,* XXXII, t. LXXVI, col. 695; *Exposit. in I Reg.,* l. I, III, t. LXXIX, col. 76; *Homil. in Ev.,* l. I, homil. XII, t. LXXVI, col. 1118.

On a pu remarquer que les principaux textes relatifs au royaume-Église sont puisés dans Matth., qui pour cette raison est souvent appelé l'Évangile de l'Église. Le caractère « ecclésiastique » du premier Évangile est franchement reconnu par la plupart des critiques. J. Weiss, *Die Predigt Jesu,* p. 38, lui trouve un penchant décidé pour les théories catholiques. H. J. Holtzmann, *Handcommentar zum Neuen Testament, Die Synoptiker,* 1901, p. 259, reconnaît que « la conscience ecclésiastique, qui trouve son expression dans toute cette enclave (Matth., XVI, 18-19), est en principe déjà catholique, à cause de l'unification des concepts « Église » et « royaume des cieux »; cf. *Lehrbuch,* t. I, p. 210-214. D'accord avec eux, Loisy, *Évangiles synoptiques,* t. I, p. 136-137, écrit : « Le premier évangile est, entre tous, un livre d'édification, l'on pourrait même dire d'organisation ecclésiastique...; l'Église est pour (le rédacteur) le royaume des cieux déjà réalisé. » — Ces aveux sont significatifs; on ne fait donc pas difficulté de concéder que, d'après Matth., le Christ a parlé d'une Église visible, d'un organisme social destiné à durer, et que cette Église équivaut, dans sa pensée, au royaume des cieux. Pour se débarrasser de textes si gênants, on les met au compte du rédacteur. Le procédé est commode, mais il a le tort d'être la conséquence nécessaire d'un système préconçu, l'impossibilité que le Christ ait prévu et voulu fonder une Église.

II. LE ROYAUME DANS SAINT PAUL. — 1° Le royaume de Dieu n'occupe plus dans l'enseignement de saint Paul le rang prépondérant qu'il avait dans les Synoptiques; il disparaît presque derrière les grandes thèses christologiques. L'Apôtre a même une tendance à identifier le royaume de Dieu avec celui du Christ, Eph., V, 5; Col., I, 13; II Tim., IV. 1, 18; en effet le Christ et Dieu, c'est tout un. Philipp., II, 6.

2° Pour saint Paul, le royaume est en un sens déjà présent, « car il faut que le Christ règne, jusqu'à ce qu'il ait mis tous les ennemis sous ses pieds. » I Cor., XV, 25. Ce règne s'étend, grâce à l'activité de l'Apôtre et de ses collaborateurs. Col., IV, 11. Le boire et le manger sont choses indifférentes par rapport au règne de Dieu; il consiste dans l'obéissance au Christ, et ses fruits sont « la justice, la paix et la joie dans le Saint-Esprit. » Rom., XIV, 17-19. La présence du règne dans les âmes se manifeste par des œuvres, non par des paroles. I Cor., IV, 20. — Cependant il n'est pas toujours conçu comme une réalité immanente; il est aussi un royaume, dans lequel les fidèles, délivrés de la puissance des ténèbres, ont été transportés, Col., I, 13; c'est l'Eglise, dont le Christ est le chef, en vertu de sa mort rédemptrice et de sa résurrection. Col., I, 14-23; Act., XX, 28. Sur l'Église dans saint Paul, cf. Batiffol, *L'Église naissante,* p. 80-93, 115-125, 135-142. — Le règne du Christ se fonde par la défaite du règne des ténèbres, du règne de Satan, qui domine sur le monde par le péché. Col., II, 13-15; Eph., VI, 12; II Cor., IV, 4; Gal., I, 4; Rom., V, 21.

3° Mais dans la pensée de saint Paul, le royaume est surtout eschatologique; il ne se constituera définitivement qu'au ciel, quand le Christ aura remporté la victoire finale sur la puissance des ténèbres et remis le règne à Dieu, son Père. I Cor., XV, 24. C'est le royaume glorieux auquel Dieu nous convie, I Thess., II, 12, où l'Apôtre lui-même compte être reçu, II Tim., IV, 18, où l'on n'arrive cependant qu'après avoir passé par le creuset des tribulations. II Thess., I, 4-5; Act., XIV, 22. Le corps de l'homme y entrera aussi; mais il devra auparavant subir une complète transformation, car « la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu, ni la corruption, l'incorruptibilité. » I Cor., XV, 50.

4° Le royaume est une grâce offerte à tous les hommes; l'universalisme de saint Paul n'est nié par personne. Toutefois, pour partager au ciel la royauté du Christ, I Tim., II, 12, il faut mener une vie digne de Dieu qui nous a constitués ses fils adoptifs, les cohéritiers de Jésus. I Thess., II, 12; Rom., VIII, 16-17. Aussi les pécheurs n'auront-ils point part à cet héritage céleste. I Cor., VI, 9-10; Gal., V, 21; Eph., V, 5. — Sur l'eschatologie de saint Paul, cf. Prat, *La théologie de S. Paul,* Paris, 1908, p. 104-120.

III. LE ROYAUME DANS SAINT JEAN. — 1° *Apocalypse.* — Ce livre décrit la lutte du royaume du bien avec la puissance du mal et la victoire définitive du premier. Le royaume est donc surtout présenté sous un aspect eschatologique et social. Cependant l'aspect intérieur et individuel n'est pas négligé, on peut même dire que les préoccupations individualistes de l'auteur apparaissent à chaque page. La menace du jugement et de la parousie n'est pour lui qu'un thème à instructions morales. Il exhorte à la foi en Jésus, II, 3; III, 8; XIV, 12, à la pratique des bonnes œuvres, surtout de la charité, II, 2, 4, 19, etc., à l'observation des commandements, XIV, 12, en un mot à la persévérance chrétienne, II, 3, 4, 10; III, 10-11; XIII, 10. Le fidèle doit répondre aux appels de Jésus, lui ouvrir la porte, et se préparer ainsi à prendre part au festin céleste III, 20, aux noces de l'Agneau avec son Épouse, XIX, 7-9; ceux qui auront gardé la continence, y jouiront de prérogatives spéciales, XIV, 1-5.

Mais les fidèles forment une société visible : on peut voir dans les « anges » auxquels sont adressées les sept épîtres, les évêques des communautés chrétiennes. Unis entre eux par une même foi au Christ, les chrétiens constituent le royaume de Dieu, en lutte constante avec le royaume de Satan, XII, 10-17; XIII, 7-18; XVII, 12-18; XIX, 11-21; XX, 7-10. Dès ici-bas, la victoire est assurée aux disciples du Christ, car Jésus les a fait participer à sa royauté, I, 6, 9; V, 10, et ils régneront sur la terre, V, 10. La constance des martyrs manifeste la royauté de Dieu, XII, 10-11. Le triomphe du mal ne sera que momentané; le jugement atteindra les méchants, le Christ « paîtra les nations avec une verge de fer, » XIX, 15; XII, 5, il règnera d'abord avec les saints pendant mille ans, XX, 1-6, puis, après une dernière victoire, la royauté de Dieu et de son Christ sera définitivement reconnue, XI, 15, 17. — Plusieurs passages semblent supposer que la parousie est imminente, I, 7; III, 3, 10, 11; VI, 11; XXII, 12. Mais rien ne s'oppose à ce qu'on interprète ces textes soit dans le sens de l'eschatologie individuelle, soit dans le sens d'une manifestation triomphante de la présence du Christ. C'est dans ce dernier sens qu'il convient aussi d'interpréter l'annonce du règne millénaire, XX, 1-6. Il faut se garder de prendre trop à la lettre les expressions d'un livre où tout est symbole.

Le règne de Dieu, dans l'Apocalypse, est universaliste, aussi bien que dans les autres écrits de saint Jean. L'agneau a racheté par son sang des hommes de toute tribu, de toute langue, de tout peuple, V, 9. Au ciel se trouve une foule innombrable d'hommes de toute

nation, VII, 9; les pécheurs seuls en sont exclus, XXI, 8, 27; XXII, 15. Le peuple juif, par son rejet du Messie, est devenu une synagogue de Satan, II, 9; III, 9; la ville sainte a subi le châtiment de Sodome et de l'Égypte, XI, 8. — On rencontre sans doute, çà et là, des traits qui semblent assigner aux Juifs une place privilégiée dans la Jérusalem céleste. Mais des expressions semblables se trouvent dans les écrits prophétiques de l'Ancien Testament. On peut donc les considérer comme de simples réminiscences littéraires. D'ailleurs, l'esprit général du livre suffit amplement à laver l'auteur du reproche d'exclusivisme national.

2° *Évangile et Épîtres.* — L'expression « royaume de Dieu » ne se rencontre que dans l'entretien de Jésus avec Nicodème. (Joa., XVIII, 36, il n'est pas question de royaume, mais de royauté. A la demande de Pilate : « Es-tu le roi des Juifs? » Jésus répond qu'en réalité il possède la dignité royale, mais que cette royauté est transcendante par son origine et ses moyens; elle ne s'affirme pas par le déploiement de forces armées, mais par le règne de la vérité surnaturelle.) Cet entretien même nous permet de comprendre sous quel aspect l'Évangile de saint Jean et les Épîtres qui n'en sont que le prolongement, présentent l'idée du royaume. « En vérité je te dis qu'à moins de naître d'en haut, on ne peut pas voir le royaume de Dieu, etc. » Joa., III, 3-17. Le royaume de Dieu est ici synonyme de vie éternelle, de salut; c'est dire que l'auteur met surtout en relief le côté intérieur et individuel du royaume, et que chez lui la notion de la vie remplace l'idée du royaume.

Déjà dans les Synoptiques, le royaume de l'au-delà se traduit pour l'individu par la vie éternelle. Ici-bas le fidèle possède cette vie en germe : c'est une semence déposée dans son cœur, il doit en favoriser la croissance et débarasser le terrain de tous les obstacles, jusqu'à ce qu'elle s'épanouisse en fruits mûrs pour la moisson. Matth., XIII; Marc., IV, 26-29, — Dans saint Jean, cette notion se trouve à la base de tous les développements sur l'ordre surnaturel. Le Père a la vie en lui-même, et il a communiqué la vie à son Fils, V, 26. A son tour, le Fils est venu dans le monde, pour donner aux hommes la vie, et une vie abondante, X, 10, en leur donnant la faculté de devenir fils de Dieu, I, 12-13; I Joa., III, 1-2. Pour acquérir cette filiation, il faut une nouvelle naissance, dont le baptême par l'eau et l'esprit est le symbole efficace, III, 5. L'homme reçoit ainsi comme une semence divine, I Joa., III, 9, qui le fait passer de la mort spirituelle à la vie de la grâce, V, 24.

Cette vie, tout comme la grâce du royaume dans les Synoptiques, est un don gratuit de la part de Dieu, IV, 10; VI, 65; personne ne peut venir au Fils si le Père ne l'attire, VI, 44. Mais ce don laisse la liberté de l'homme entière; le Verbe donne la faculté de devenir enfants de Dieu à ceux qui le reçoivent, I, 12. Si beaucoup ne l'ont pas connu, I, 10-11, c'est qu'ils n'ont pas voulu le recevoir; ils ont fermé volontairement les yeux à la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises, III, 19. Pour recevoir le Verbe, il faut être disposé à l'écouter, V, 24; VIII, 43, 47, accueillir ses paroles d'un cœur docile, VIII, 37; XVIII, 37, croire en lui et en celui qui l'a envoyé, V, 24; VIII, 24; XII, 36, 46, enfin, aimer Dieu et le prochain. XV, 9-25; I Joa., IV, 7-21. L'homme entre ainsi en union avec Dieu, I Joa., I, 3, 6, 7, et la grâce reçue devient une source d'eau jaillissant à la vie éternelle, IV, 14, à la condition toutefois qu'il conserve précieusement ce don. Car les rameaux de la vigne peuvent cesser de recevoir la sève, XV, 2, 6, on peut ne pas rester dans l'amour, XV, 9, 10. La vie se conserve par la fidélité à retenir les paroles du Fils, XV, 7; I Joa., II, 5, 24, et par tous les moyens qui unissent l'intelligence et la volonté au Christ, par la foi, l'observation des commandements, et en particulier l'exercice de la charité, XV, 11-17. Cette union se parfait par l'Eucharistie, où Jésus lui-même devient la nourriture et le breuvage des fidèles. La manducation de ce pain céleste est une condition de vie pour le présent, aussi bien qu'un gage de la vie éternelle, VI, 53-58. La vie future achève l'union commencée ici-bas, car nous serons semblables à Dieu et nous le verrons tel qu'il est. I Joa., III, 2. — L'eschatologie individuelle occupe ainsi le premier plan. Cependant il est aussi question de la parousie, XIV, 2, 3; XXI, 22, 23; I Joa., II, 28, sans détermination d'époque. — La vie est offerte à tous les hommes, comme le royaume des Synoptiques. Sans doute, « le salut vient des Juifs, » IV, 22; mais la religion étant une adoration « en esprit et en vérité, » ni les Juifs ni les Samaritains ne pourront plus prétendre au privilège exclusif de posséder le vrai culte, IV, 21-23. En réalité, « la vie était la lumière des hommes..., illuminant tout homme venant dans le monde », I, 4, 9. Jésus est l'Agneau qui efface le péché du monde entier, I, 29; XI, 51; I Joa., II, 2, et quand il sera élevé de terre, il attirera tout à lui, III, 17. Tous ceux qui croient en lui peuvent obtenir la vie éternelle, VI, 40.

Le royaume johannique se présente donc généralement comme immanent. Cependant l'Église n'est pas absente. Un lien étroit s'établira entre les croyants; ils ont été retirés du monde et séparés de tous ceux qui les entourent, XV, 19; ils formeront une société entre eux et avec Dieu, I Joa., I, 3, 7, et la charité sera le trait d'union entre les disciples, XIII, 35. Cf. aussi, l'allégorie de la vigne, XV, 1-10. L'aspect extérieur de cette société apparaît dans la parabole du bon pasteur, X, 1-30 : le troupeau de Jésus-Christ est formé de tous ceux qui entendent sa voix; il constitue un tout bien compact, distinct de tous les autres troupeaux; ceux qui sont dehors, seront appelés, eux aussi, à en faire partie. — Cette société ne comprend pas seulement les prédestinés. Il est vrai que, dans la mesure où la persévérance dépendra de Jésus, aucun de ceux que le Père lui a confiés, ne se perdra, VI, 39; X, 28. Néanmoins, des sarments, jadis en communication de sève avec la vigne, pourront cesser de produire des fruits, et être retranchés, XV, 2, 6. Les apostats qui sortent de la société, lui ont appartenu au moins pendant un certain temps, bien qu'ils n'aient pas eu l'esprit qui doit en animer les membres, I Joa., II, 19, et l'insistance avec laquelle Jésus exhorte ses disciples à demeurer en sa charité, à conserver ses paroles, à observer ses commandements, montre bien que les membres de cette société pourront déchoir et perdre la vie de la grâce. D'ailleurs, Judas n'avait-il pas été donné à Jésus par le Père? XVII, 12. — Mais le bon pasteur ne pourra rester toujours auprès de ses brebis; et cependant les disciples devront être les témoins de Jésus, XV, 27, et subir une longue série de persécutions, XVI, 2-4. Jésus a pourvu à l'unité de son troupeau : il sera un, parce qu'il n'aura qu'un seul pasteur, X, 16. A Pierre est confiée la charge de paître les agneaux et les brebis de Jésus, XXI, 16-17; il remplacera, dans ses fonctions de pasteur, Jésus invisiblement présent, en marchant devant le troupeau qui le suit et en le défendant contre les loups ravisseurs. Cf. X, 4-14. — Union des fidèles par la foi et la charité, rites communs (baptême, eucharistie, rémission des péchés), autorité suprême de Pierre : tels sont les grands linéaments de l'Église, telle qu'elle se dessine dans l'évangile et les épîtres de saint Jean. « Jean... représente... l'Évangile de l'Église organisée en royaume de Dieu sur la terre. » Loisy, *Le quatrième évangile*, p. 75.

IV. LE ROYAUME DANS LES AUTRES ÉCRITS DU NOUVEAU TESTAMENT. — La notion du royaume ne se rencontre

ici que rarement. « Dieu a choisi les pauvres selon le monde pour les rendre riches en foi et héritiers du royaume qu'il a promis à ceux qui l'aiment. » Jac., II, 5. « Appliquez-vous à affermir votre vocation et votre élection... et ainsi l'entrée dans le royaume éternel de N.-S. et Sauveur J.-C. vous sera pleinement accordée. » II Pet., I, 11. « Puisque nous rentrons en possession d'un royaume qui ne sera point ébranlé, retenons fermement la grâce. » Heb., XII, 28. Comme on le voit, il s'agit, dans tous ces textes, du royaume céleste. Cf. encore Heb., I, 8.

Conclusion. — S'il fallait maintenant comprendre sous une formule globale les significations diverses de l'expression βασιλεία τοῦ Θεοῦ, nous la définirions : l'actualisation de la royauté éternelle de Dieu, dans les âmes par la libre soumission à la loi du Dieu créateur et sauveur, dans le monde par l'établissement et le développement progressif de la société des fidèles (Église), dans l'au-delà par l'union définitive des élus avec Dieu (vie éternelle) et leur incorporation dans l'Église triomphante.

IV. Bibliographie. — La question du royaume de Dieu est traitée, plus ou moins longuement, dans toutes les Vies de Jésus, les commentaires, les Théologies de l'Ancien ou du Nouveau Testament, ainsi que dans les différents dictionnaires bibliques. Nous nous contenterons d'ajouter aux ouvrages ou articles, mentionnés au cours de ce travail, les publications qui se rapportent plus directement à notre sujet. — E. Fleck, *De regno divino,* Leipzig, 1829; * F. Crusius, *De notione τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ in N. T. obvia,* 1844; *Wittichen, *Die Idee des Reiches Gottes,* Gœttingue, 1872; *Lindenmeyer, *Das göttliche Reich als Weltreich, nach der hl. Schrift,* Gütersloh, 1876; * E. Schürer, *Der Begriff des Himmelreiches aus jüdischen Quellen erläutert,* dans *Jahrbücher für protestantische Theologie,* 1876, p. 166-187; *J. S. Candlish, *The Kingdom of God,* Édimbourg, 1884; *A. B. Bruce, *The Kingdom of God,* Édimbourg, 1890; *Schmoller, *Die Lehre vom Reiche Gottes im N. T.,* Leyde, 1891; * Bousset, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum,* Gœttingue, 1892; *Issel, *Die Lehre vom Reiche Gottes im N. T.,* Leyde, 2e édit., 1895; *G. Schnedermann, *Die Vorstellung vom Königreich Gottes,* Leipzig, 1893-1896; L. Paul, *Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern,* Bonn, 1895; *Titius, *Jesu Lehre vom Reiche Gottes,* Leipzig, 1895; *Lütgert, *Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien,* Gütersloh, 1895; *F. Krop, *La pensée de Jésus sur le royaume de Dieu,* Paris, 1897; J. Schäfer, *Das Reich Gottes im Licht der Parabeln des Herrn,* Mayence, 1897; V. Rose, *Études sur les Évangiles,* Paris, 1902, c. III, *Le Royaume de Dieu;* *J. Böhmer, *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes,* Leipzig, 1902; Id., *Reichsgottesspuren in der Völkerwelt,* Gütersloh, 1906; *P. Wernle, *Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus,* Tubingue, 1903; Bartmann, *Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern,* Paderborn, 1904; *W. Wrede, *Vorträge und Studien,* Tubingue, 1907, c. IV, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.*

J.-B. Frey.

ROYAUMONT (BIBLE DE). On connaît sous ce nom l'*Histoire du Vieux et du Nouveau Testament,* in-f°, Paris, 1670, qui a été si populaire en France et a eu d'inombrables éditions. Voir Fontaine 2, t. II, col. 2306.

RUBEN (hébreu : *Re'ûbên;* Septante : Ῥουβήν), nom d'un patriarche et d'une tribu d'Israël.

1. RUBEN, l'aîné des fils de Jacob, le premier que lui donna Lia. Gen., XXIX, 32. Le nom hébreu, רְאוּבֵן, *Re'ûbên,* signifie proprement : « Voyez, un fils. » C'est sans doute le cri de joie que poussa sa mère en le mettant au monde. L'Écriture cependant y ajoute celui de la reconnaissance envers le Seigneur, et fait dire à Lia : *Râ'âh Yehôvâh be'onyi,* « Jéhova a vu mon affliction. » Le mot *Re'ûbên* ne serait-il point plutôt sorti de cette exclamation : רָאָה בְּעָנְיִי, *Râ'âh be'onyi,* contractée en *Râ'û be'ên?* Quelques-uns le pensent; mais ce n'est guère probable. En dehors de l'étymologie que fournit la forme actuelle du nom, on n'aboutit qu'à des conjectures plus ou moins hasardées. Josèphe, *Ant. jud.,* I, XIX, 8, etc., appelle le patriarche Ῥουβηλος; les versions syriaque, arabe, éthiopienne donnent de même : *Rûbîl.* Partant de là, on a tenté diverses explications. Pour les uns, *Roubel* viendrait de l'hébreu : רָאֻוּי בְּאֵל, *Ra'ûî be'El,* qui serait l'équivalent de ἔλεον τοῦ Θεοῦ, [objet de la] « miséricorde de Dieu », étymologie donnée par Josèphe, *loc. cit.,* et conforme à la parole de Lia. Cf. J. Fürst, *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch,* Leipzig, 1876, t. II, p. 344. A. Dillmann, *Genesis,* Leipzig, 1892, préfère cette lecture et la rapproche de l'arabe *ri'bâl,* « lion » ou « loup. » Inutile d'aller, avec C. J. Ball, *The Book of Genesis,* dans la Bible polychrome de Paul Haupt, Leipzig, 1896, p. 83, jusqu'à l'égyptien *Ra-uban* ou l'arabe *ra'ûb,* aussi bien que de faire appel à l'araméen רִבְאֵל, *Rabel,* dont la formation n'est pas la même. Mieux vaut accepter l'origine toute simple du nom que de chercher si loin. Quant à la vraie forme du mot, il est permis de donner la préférence au texte hébreu. On invoque, il est vrai, le changement de *Béthel* en *Beitîn,* de *Jezraël* en *Zer'în;* mais la permutation entre *n* et *l* rend aussi plausible le passage de *Re'ûbên* à *Roubel.* — L'Écriture nous représente Ruben comme une nature ardente, passionnée, mais généreuse. Il commit un crime en souillant la couche de son père. Gen., XXXV, 22. Mais c'est à lui que Joseph dut d'échapper à la mort. Pour l'arracher aux mains de ses frères, qui voulaient le tuer, il conseilla de le jeter dans une vieille citerne sans eau, ayant l'intention de l'en retirer après et de le rendre à son père. Gen., XXXVII, 21-22. Son désespoir en ne retrouvant plus l'enfant montre à quel point il partageait son infortune et la désolation que sa perte causerait au malheureux Jacob. Gen., XXXVII, 29-30. C'est avec raison que, plus tard, en Égypte, il rappelait à ses frères et ses conseils et leur indigne conduite. Gen., XLII, 22. Sa générosité éclate encore lorsque, sur le point d'emmener Benjamin réclamé par Joseph, il offre ses propres fils en gage pour lui. Gen., XLII, 37. Ruben eut quatre fils : Hénoch, Phallu, Hesron et Charmi. Gen., XLVI, 9; I Par., V, 3. Au lieu de la bénédiction de son père, c'est la punition de sa faute qu'il reçut, en perdant la prééminence que lui assurait son titre d'aîné. Gen., XLIX, 3-4. Voir, pour l'explication de ce passage et pour les autres endroits où se trouve le nom, ce qui est dit de la tribu, Ruben 2.

A. Legendre.

2. RUBEN, une des douze tribus d'Israël.

I. Géographie. — La tribu de Ruben occupait « au delà », c'est-à-dire à l'est « du Jourdain », Num., XXXII, 32; Jos., XIII, 8, le territoire situé à l'extrémité méridionale des possessions israélites de ce côté. Elle avait partagé avec Gad le royaume de Séhon, roi des Amorrhéens. Num., XXXII, 33; Jos., XIII, 8-10, 21. Voir la carte, fig. 266.

1. Limites. — Ses limites sont décrites Jos., XIII, 15-23. Elles s'étendaient depuis Aroër (*'Ara'ir*), sur le bord du torrent d'Arnon, au sud, jusqu'à Hésébon (*Hesbân*) au nord. Il est probable, en effet, qu'au lieu de lire, ꝟ. 16-17, avec la Vulgate : « Toute la plaine qui conduit à Médaba et Hésébon... » (hébreu : *vekol-hammîšôr 'al Mêdbâ' Ḥešbôn...*), il vaut mieux traduire,

d'aprés les Septante : καὶ πᾶσαν τὴν Μισώρ ἕως Ἐσεβών, « tout le Misor jusqu'à (עַד, *'ad*, á la place de עַל, *'al*), Hésébon ». Hésébon marque donc un point de la frontière septentrionale. Nous en trouvons un autre dans Bethjésimoth (*Khirbet Suêiméh*), compté parmi les villes de la tribu, Jos., XIII, 20, et situé dans la vallée du Jourdain, à peu de distance de l'extrémité nord-est de la mer Morte. Éléalé (*el-'Al*), appartenait aussi aux Rubénites. Num., XXXII, 37. Il y a cependant une certaine indécision (voir GAD 4, t. III, col. 27), de ce côté des limites, d'autant plus que l'identification de Méphaath avec *Neif'a*, si elle est certaine, nous oblige à remonter les jalons un peu vers le nord. A l'ouest, la mer Morte et une petite partie du Jourdain constituaient une borne naturelle. Deut., III, 17; Jos., XIII, 23. A l'est, le territoire confinait au désert, et sa ligne de démarcation peut être placée á la « route des Pélerins ».

II. VILLES PRINCIPALES. — Les villes attribuées á Ruben par Josué, XIII, 16-20, sont les suivantes :

1. **Aroër** (hébreu : *'Ărô'êr;* Septante : Ἀροήρ), aujourd'hui *'Ar'âir*, sur le bord de l'*ouadi Môdjib*, l'ancien Arnon. Voir AROËR 1, t. I, col. 1023.

2. **Médaba** (hébreu : *Mêdbâ'*; Septante : omis, Jos., XIII, 16; Μαιδαβά, Jos., XIII, 9), se retrouve avec le même nom dans *Mâdeba* ou *Mâdaba*, á vingt-sept kilomètres au nord de la vallée de l'Arnon. Voir t. IV, col. 902.

3. **Hésébon** (hébreu : *Ḥešbôn;* Septante : Ἐσεβών), actuellement *Ḥesbân*, au nord de Mâdaba. Voir t. III, col. 657.

4. **Dibon** (hébreu : *Dîbôn;* Septante : Δαιβών) = *Dhibân*, non loin d'*'Ar'âir*. Voir t. II, col. 1410.

5. **Bamothbaal** (hébreu : *Bâmôṭ Ba'al;* Septante : Βαμὼν Βαάλ), peut-être *El-Maslûbiyéh*, á l'ouest de *Mâdaba*. Voir t. I, col. 1428.

6. **Baalmaon** (hébreu : *Ba'al Me'ôn*; Septante : *Codex Vaticanus :* Μεελβώθ; *Codex Alexandrinus :* Βελαμών), généralement reconnue dans *Ma'în*, au sud-ouest de Mâdaba. Voir t. I, col. 1340.

7. **Jasa** (hébreu : *Yahṣâh;* Septante : *Vaticanus :* Βασάν; *Alexandrinus :* Ἰασσά), dont l'emplacement exact n'est pas connu. Voir t. III, col. 1138.

8. **Cadémoth** (hébreu : *Qedêmôṭ;* Septante : *Vaticanus :* Βακεδμώθ; *Alexandrinus :* Κεδημώθ), inconnue. Voir t. II, col. 12.

9. **Méphaath** (hébreu : *Mêfa'aṭ;* Septante : *Vaticanus :* Μαιφάαθ; *Alexandrinus :* Μηφάαθ), a été identifiée avec *Neif'a*, á neuf kilométres au sud de *'Ammân*. Voir t. IV, col. 978.

10. **Cariathaïm** (hébreu : *Qiryâṭaim:* Septante : Καριαθαίμ), = *Qureiyat*, au sud du *Djébel Attarus*. Voir t. II, col. 270.

11. **Sabama** (hébreu : *Śibmâh;* Septante : Σεβαμά), serait, suivant les uns, *Sumia*, au nord-ouest d'*Hesbân;* suivant les autres, *Schânab*, plus au nord.

12. **Sarathasar** (hébreu : *Ṣérėṭ haš-Šaḥar;* Septante : *Vaticanus :* Σεραδά; *Alexandrinus :* Σαρθ), se retrouve dans *Sâra*, prés de l'embouchure de l'*ouadi Zerqâ Ma'în;* c'est l'ancienne Callirrhoé.

13. **Bethphogor** (hébreu : *Bêṭ Pe'ôr;* Septante : Βαιθφογώρ), devait être entre le Nébo et la vallée du Jourdain. Voir t. I, col. 1710.

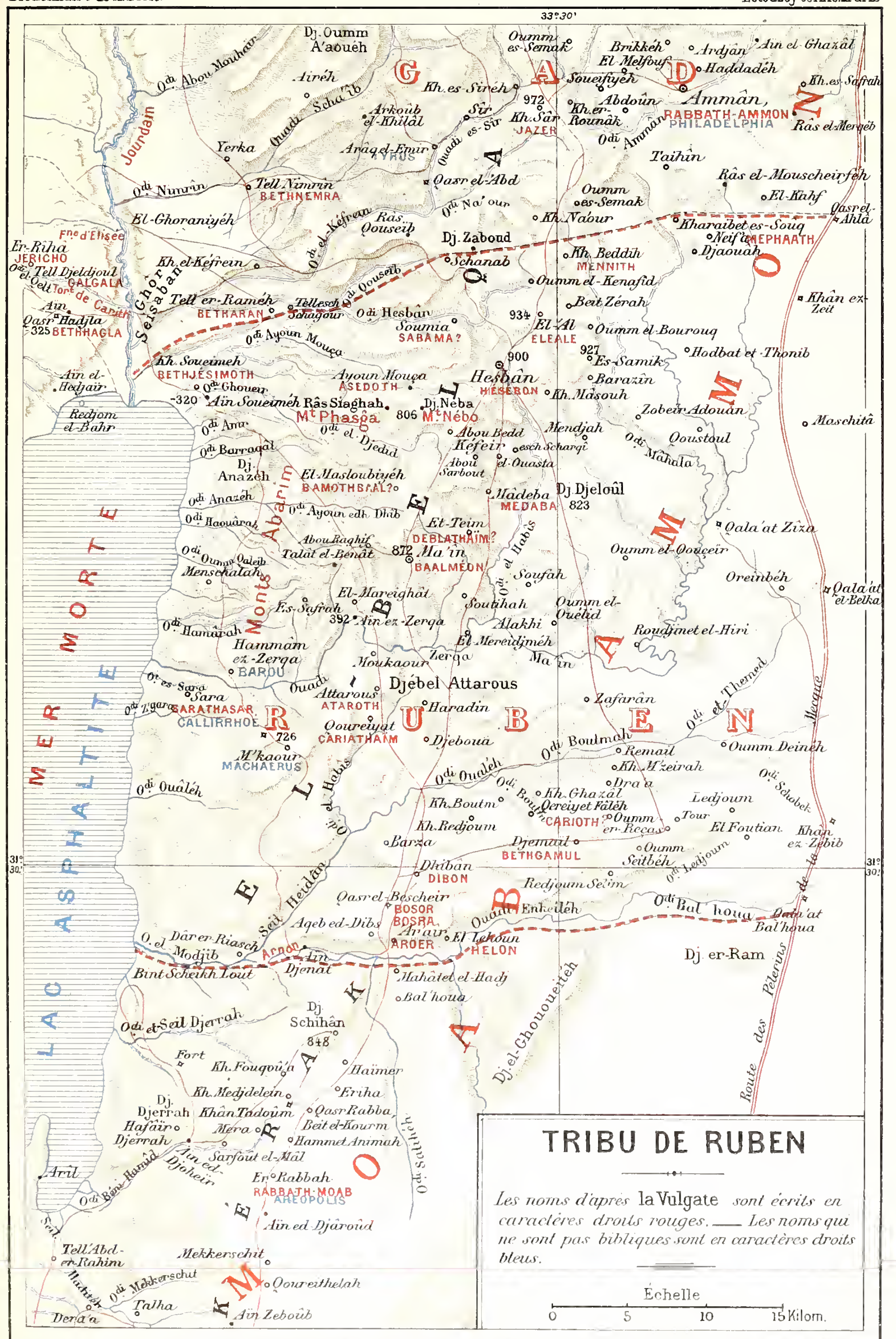
14. **Asédoth-Phasga** (hébreu : *'Ašdôṭ hap-Pisgâh;* Septante : Ἀσηδὼθ Φασγά), territoire situé dans le voisinage du mont Nébo. Voir t. I, col. 1076.

15. **Bethjésimoth** (hébreu : *Bêt hay-Yešimôṭ;* Septante : *Vaticanus :* Βαιθθασεινώθ; *Alexandrinus :* Βησιμώθ) = *Suêiméh*, dans la vallée du Jourdain, près de la mer Morte. Voir t. I, col. 1686.

A cette liste il faut ajouter d'autres noms signalés dans divers endroits de l'Écriture et qui rentrent dans les possessions rubénites : *Ataroth*, Num., XXXII, 3, 34 = *'Attârûs*, au sud du *Zerqa Ma'in*, t. I, col. 1203; *Beer Élim*, Is., XV, 8, t. I, col. 1046; *Beon* Num., XXXII, 3, t. I, col. 1604; *Bethgamul*, Jer., XLVIII, 23 = *Djémaïl*, á l'est de *Dhibân*, t. I, col. 1685; *Bosor* ou *Bosra*, Jos., XX, 8; Jer., XLVIII, 24, identifiée par plusieurs avec *Qasr el-Bescheir*, au sud-ouest de *Dhibân*, et dont le nom, suivant d'autres, serait rappelé par *Barzâ*, au nord-ouest de la même ville, t. I, col. 1856; *Carioth*, Jer., XLVIII, 24, 41, peut-être *Qereiyet Fâléh*, au nord-ouest de *Djémaïl*, t. II, col. 283; *Déblathaïm*, Jer., XLVIII, 22, dont le nom a peut-être laissé un reste dans celui de *et-Teim*, au sud de Mâdaba, t. II, col. 1330; *Hélon*, Jer., XLVIII, 21, probablement *el-Lehûn*, à l'est d'*'Ar'aïr*, t. III, col. 586; *Mennith*, Jud., XI, 33, probablement *Khirbet Beddih*, au nord de *Hesbân*, t. IV, col. 970. *Nebo*, Num., XXXII, 3, ou *Nabo*, Num., XXXII, 38, sans doute sur la montagne du même nom, t. IV, col. 1540; *Nophe*, Num., XXI, 30, t. IV, col. 1698; *Oronaïm*, Is., XV, 5; Jer., XLVIII, 3, t. IV, col. 1895.

III. DESCRIPTION. — La tribu de Ruben se trouvait ainsi enclavée entre le territoire proprement dit de Moab au sud, celui de Gad au nord, la mer Morte et le Jourdain á l'ouest, et le désert syrien á l'est. N'occupant qu'une toute petite bande de la vallée du Jourdain, elle comprenait le plateau moabite situé au nord de l'Arnon et la région accidentée qui s'étend sur les bords de la mer Morte. Le plateau est une bande de terre dont l'attitude moyenne est de 7 á 800 métres; le sol ondulé est parsemé çà et là de collines généralement en forme de mamelons. Il est sillonné par une multitude d'ouadis qui se ramifient au *Zerqâ Ma'în* ou au *Modjib*. La lisiére qui borde la mer Morte est en général d'une altitude inférieure á celle du plateau, bien que, vue de l'occident, elle ait l'aspect d'une montagne. Les nombreux torrents qui la découpent en ont fait une succession de collines tourmentées, séparées par des ravins et des gouffres. Voir ABARIM, t. I, col. 16; NÉBO (MONT), t. IV, col. 1544. La plaine inférieure, au nord de la mer Morte, est une profonde dépression, dont le sol est généralement trés fertile. Pour les détails de topographie physique, de climat, productions, etc., voir MOAB 2, t. IV, col. 1143-1157.

II. HISTOIRE. — Au moment où Jacob descendait en Égypte, les quatre fils de Ruben, c'est-à-dire Hénoch, Phallu, Hesron et Charmi, formaient le noyau de la tribu, Gen., XLVI, 9; Exod., VI, 14. Lors du premier recensement fait au Sinaï, elle avait pour chef Elisur, fils de Sédeur. Num., I, 5; II, 10; X, 18, et elle comptait 46 500 hommes en état de porter les armes. Num., I, 21. Elle avait sa place au sud du tabernacle avec Siméon, né de Lia comme Ruben, et Gad, leur demi-frère, né de Zelpha, la servante de leur mére. Num., II, 10. Elle offrit á l'autel, par les mains de son prince, les mêmes dons que les autres tribus, d'aprés l'ordre prescrit pour les marches et les campements. Num., VII, 30. Elle fut représentée parmi les explorateurs du pays de Chanaan par Sammua, fils de Zéchur. Num., XIII, 5. Au second dénombrement, dans les plaines de Moab, elle ne comptait plus que 43 730 guerriers, soit une perte de 2 770. Num., XXVI, 5-7. Il est probable qu'un grand nombre de Rubénites avaient pris part à la révolte de Coré, Dathan et Abiron. Num., XVI, 1; XXVI, 8-11. Après la conquête du territoire situé á l'est du Jourdain, la tribu de Ruben s'unit á celle de Gad pour réclamer une part du pays. Devant les représentations de Moïse, toutes deux promirent de marcher en tête des autres dans les combats qui devaient assurer aux Hébreux la possession de la région occidentale. Num., XXXII, 1-32. Une fois installés, les Rubénites commencérent par rebâtir certaines villes importantes, comme Hésébon, Éléalé, Cariathaïm, Nabo, Baalméon et Sabama. Num., XXXII, 37. Dans la scène imposante de la


TRIBU DE RUBEN
Les noms d'après la Vulgate sont écrits en caractères droits rouges. — Les noms qui ne sont pas bibliques sont en caractères droits bleus.
Échelle
0 5 10 15 Kilom.
MER MORTE
LAC ASPHALTITE
Jourdain
Amman, RABBATH-AMMON PHILADELPHIA
Hesbân HÉSÉBON
Mt Phasga
Mt Nébo
Madeba MEDABA
Djébel Attarous
Dhibân DIBON
Arnon
Monts Abarim
Route des Pèlerins de la Mecque

vallée de Sichem, ils se trouvèrent sur le mont Hébal, pour les malédictions, à côté de Gad, Aser, Zabulon, Dan et Nephthali. Deut., XXVII, 13. Ils avaient, en effet, accompli leur promesse et aidé leurs frères à la conquête de Chanaan, Jos., IV, 12, et leurs possessions au delà du Jourdain furent confirmées, Jos., XIII, 15-23; XVIII, 7. Ruben fournit comme villes lévitiques : Bosor, Jos., XXI, 36; I Par., VI, 78; Jaser, Jos., XXI, 36 (Jasa, I Par., VI, 78); Cadémoth, I Par., VI, 79 (Jethson, Jos., XXI, 36); Mephaath, Jos., XXI, 36; I Par., VI, 79. Licenciés avec honneur par Josué et arrivés sur la rive droite du Jourdain, les guerriers de la tribu, avec ceux de Gad et de Manassé oriental, érigèrent un autel d'une grandeur considérable, ce qui causa parmi les autres tribus une vive surexcitation. L'incident eut une conclusion pacifique. Jos., XXII, 1-34. Pour cet événement et les précédents, qui furent communs à Ruben et à Gad, voir Gad 4, *Histoire,* t. III, col. 30. — D'après le cantique de Débora, Jud., V, 15-16, il semble que les Rubénites ne furent généreux, du temps de Barac, que dans leurs délibérations pour secourir leurs frères, sans passer à l'action. Voir plus bas, *Caractère.* — Ils fournirent un contingent de guerriers pour l'élection royale de David à Hébron. I Par., XII, 37. — Vers la fin du règne de Jéhu, la tribu succomba, comme les autres situées à l'est du Jourdain, sous une invasion victorieuse d'Hazaël, roi de Syrie. IV Reg., X, 32, 33. Elle prit part avec elles à une expédition contre les Agaréniens, I Par., V, 18, 19, et avec elles fut emmenée en captivité par les Assyriens. I Par., V, 26. — Dans le nouveau partage de la Terre Sainte, Ézéchiel, XLVIII, 6-7, place Ruben au nord, entre Éphraïm et Juda. Dans sa reconstitution idéale de la cité sainte, XLVIII, 31, il met au nord « la porte de Ruben », avec celles de Juda et de Lévi. Enfin saint Jean, dans l'Apocalypse, VII, 5, cite Ruben entre Juda et Gad.

III. Caractère. — Le droit d'aînesse conférait au patriarche, père de la tribu, des privilèges qu'il perdit par le crime dont il se souilla. Cette déchéance retomba sur ses descendants. Voici, d'après l'hébreu, ce que Jacob dit de Ruben, Gen., XLIX, 3-4 :

Ruben, tu es mon premier-né,
Ma force et les prémices de ma vigueur,
Éminent en dignité, éminent en pouvoir;
Bouillant comme l'eau, tu n'auras pas la prééminence,
Car tu es monté sur la couche de ton père,
Alors tu as profané le lit sur lequel tu es monté.

Ainsi Ruben, par la faute dont il se rendit coupable, fut privé de la principauté, de la dignité messianique, du sacerdoce et du double héritage, qui étaient l'apanage de l'aîné; cet apanage fut partagé entre Juda, Lévi et Joseph. Cf. Gen., XLIX, 10, 25-26; I Par., V, 1-2. Dathan et Abiron, qui étaient ses descendants, cherchèrent en vain à faire prévaloir ses droits. Num., XVI, 1. La tribu fut sans importance parmi les autres. C'est le même écho que nous recueillons sur les lèvres de Moïse, Deut., XXXIII, 6 :

Que Ruben vive, et qu'il ne meure pas;
Et que ses hommes soient en petit nombre.

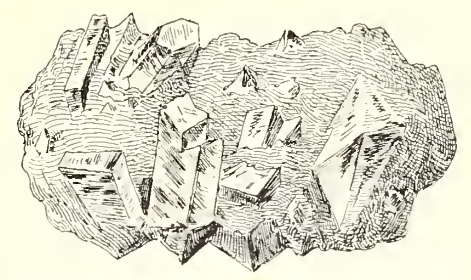
La famille du premier-né de Jacob, reléguée aux confins des possessions israélites, vécut sans gloire, sans pouvoir compter parmi ses enfants un juge, un prophète ou un héros. Il y eut pourtant chez elle, comme chez le patriarche qui aurait voulu être le sauveur de Joseph, des sentiments généreux, au moins des velléités d'énergie, mais qui n'allèrent pas jusqu'à la réalité du dévouement. C'est ce que laisse supposer le cantique de Débora, Jud., V, 15b-16 :

Sur les rives de Ruben,
Grandes sont les anxiétés de l'esprit.
Pourquoi es-tu demeuré entre les parcs
Pour entendre jouer de la flûte parmi les troupeaux?

On entrevoit ici les délibérations des Rubénites au moment de la guerre contre Sisara; mais les douceurs de l'oisiveté au milieu de leurs troupeaux l'emportèrent sur le désir de secourir leurs frères. Ce ne furent cependant pas les qualités guerrières qui leur manquèrent. Comme les autres tribus transjordaniennes, ils marchèrent vaillamment à la tête du peuple pour la conquête de Chanaan, et ils avaient une valeur militaire reconnue. I Par., V, 18. Placés aux avant-postes du territoire israélite, ils eurent à batailler, d'un côté, contre les Bédouins pillards du désert, de l'autre, contre les Moabites. Ils ne surent pas toujours se défendre contre ceux-ci, qui occupèrent plusieurs de leurs villes, comme nous le voyons d'après la stèle de Mésa. Voir Mésa 3, t. IV, col. 1014. Chose singulière, ce dernier monument parle de Gad, mais ne fait aucune mention de Ruben, ce qui confirme le peu de place que tenait cette tribu, qu'on dirait presque englobée dans sa voisine. En dehors de la faute originelle qui pesait sur elle, et d'un certain manque de décision, on pourrait peut-être aussi attribuer sa faiblesse à son isolement. A. Legendre.

RUBÉNITE (hébreu : *Re'ûbêni ;* Septante : ὁ Ῥουβήν ; Vulgate : *Rubenita, Rubenites*), descendant de Ruben. Jos., I, 12; XII, 6; XIII, 23; XXII, 1; I Par., XI, 42; XXVI, 32; XXVII, 16. Dans tous ces passages, il est question de la tribu de Ruben, en général, excepté I Par., XI, 42, où est mentionné « Adina, fils de Siza, le Rubénite ».

RUBIS (hébreu : *kadkôd ;* quelques manuscrits : *karkôd* ou *karkôr* ; Septante : χόρχος et κρύσταλλος ; Vulgate : *chodchod* et *jaspis*), pierre précieuse. — Le rubis oriental est un corindon (alumine cristallisée) (fig. 267)



267. — Corindon (alumine cristallisée).

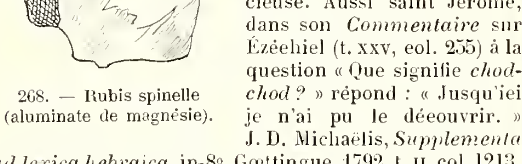
d'un beau rouge qui, par sa pesanteur spécifique 4,283, son éclat et son velouté, est supérieur aux autres pierres précieuses et ne le cède qu'au diamant. Les plus beaux rubis viennent de l'île de Ceylan, de l'Inde, de la Chine. Cette pierre est extrêmement dure et très difficile à tailler et à graver. Il est un autre rubis (aluminate de magnésie), fig. 268, qui va du rouge ponceau, comme le rubis spinelle, au rouge lie de vin comme le rubis balais. La densité est moindre, 3,7. Il est plus facile à tailler et à graver. F. Leteur, *Traité élémentaire de minéralogie pratique*, in-4°, Paris, p. 97-98; Ch. Barbot et Baye, *Guide pratique du joaillier,* in-12, s. d., p. 306. — Plusieurs exégètes ont identifié la pierre précieuse appelée נֹפֶךְ, *nôfêk,* qu'on apportait sur les marchés de Tyr, Ezech., XXVII, 16, et qui figure parmi les pierres du rational, Exod., XXVIII, 18, avec le rubis. J. Braun, *Vestitus sacerdotum hebræorum,* in-8°, Leyde, 1680, p. 660-669. La traduction des Septante, ἄνθραξ, et celle, de la Vulgate, *carbunculus,* désignent sans doute une pierre d'un rouge brillant, comme un charbon ardent. Mais l'ἄνθραξ ou *carbunculus,* l'escarboucle des anciens, comme on peut le voir par les descriptions de Théophraste, *De lapid.*, 18, et de Pline, *H. N.,* XXXVII, 25, comprend plusieurs espèces de pierres rouges et s'ap-

plique aussi bien au grenat syrien qu'au rubis oriental. D'autre part le rubis oriental n'aurait pu être taillé et gravé par les Hébreux pour entrer dans l'ornementation du pectoral. Aussi est-il plus probable que *nôfék*, ἄνθραξ, *carbunculus*, escarboucle des anciens, le *carbunculus garamanticus* de Pline, est un grenat syrien. Voir t. II, col. 1907 t. V, col. 426. Les grenats sont des silicates moins difficiles à graver.

Quant au rubis spinelle ou balais, il pourrait être désigné par un nom hébreu, כַּדְכֹּד, *kadkôd*, qui se présente deux fois dans les textes. Une première fois, dans Is., LIV, 12, où il s'agit de la Jérusalem nouvelle qui doit être splendidement rebâtie. Après avoir montré que les pierres qui formeront les assises de l'édifice nouveau seront des ἄνθρακα, des escarboucles (les Septante ont lu נֹפֶךְ, *nôfék*, qui se comprend mieux ici que פּוּךְ, *pûk*, antimoine) sur des fondements de saphir, il ajoute :

> Je te ferai des créneaux de *kadkôd*,
> Des portes de cristal,
> Et toute ton enceinte de pierres précieuses.

Dans Ézéchiel, XXVII, 16, le mot se présente de nouveau, dans la description du commerce de Tyr. « Aram payait tes marchandises avec des escarboucles, de la pourpre, des broderies, du fin lin, du corail et du *kadkôd*. »


268. — Rubis spinelle (aluminate de magnésie).

L'étymologie (כָּדַד, *kâdad*, « briller, scintiller ») et le contexte n'offrent pas grand secours pour déterminer la nature de cette pierre précieuse. Aussi saint Jérôme, dans son *Commentaire* sur Ézéchiel (t. XXV, col. 255) à la question « Que signifie *chodchod* ? » répond : « Jusqu'ici je n'ai pu le découvrir. » J. D. Michaëlis, *Supplementa ad lexica hebraica*, in-8°, Gœttingue, 1792, t. II, col. 1213, après avoir exposé les divers sentiments des critiques, finit par avouer la même impuissance.

Mais ne faudrait-il pas lire כַּרְכֹּד, *karkod*, comme le portent plusieurs manuscrits hébreux, et comme lisait Symmaque? *Karkôd* rappelle Καρχηδών, un *carbunculus*. On lit dans la traduction arabe du Pseudo-Aristote, « le *kerkend* ressemble à l'yaqout rouge, mais il ne soutient pas comme lui l'action du feu. » Clément Mullet, *Essai sur la minéralogie arabe*, in-8°, Paris, 1868, p. 54. Or le *kerkend* rappelle le nom spécifique du *carbunculus carchedonius*, et le *karkôd* hébreu. Cette pierre qui ressemble au *yaqout* rouge ou rubis oriental, mais est moins résistante à l'action du feu, serait le *rubis tendre* dont parle Chardin. *Voyage en Perse*, in-8°, Amsterdam, t. IV, p. 70, c'est-à-dire le rubis spinelle ou le rubis balais. Le rubis spinelle, qui se prête très bien à la taille et à la gravure, qui est d'un rouge vif, pourrait donc bien être désigné par le *karkôd* hébreu : ce serait le rubis des anciens dont on peut voir la reproduction, fig. 83 B, vis-à-vis col. 424.

On a voulu quelquefois voir le rubis dans la pierre *'éqdâḥ* qui n'apparaît que dans Is., LIV, 12. La racine קדח, *qadaḥ*, « scintiller », et le contexte paraissent indiquer une pierre brillante, mais dont rien ne permet de déterminer l'espèce. Plusieurs exégètes pensent que la vraie leçon devait être קרח, *qêraḥ*, « cristal ». La Jérusalem nouvelle aurait donc des portes de cristal. Voir CRISTAL, t. II, col. 1119. Mais les Septante ont traduit le mot hébreu par ἐκλεκτούς; ils ont donc lu יקרה, *yeqârâh*, au lieu de אקדח, *'éqdâḥ*. La locution *'ébén yeqârâh* pour désigner les pierres précieuses en général est connue dans les textes bibliques. Cf. III Reg., X, 2, 10, 11, etc. L'expression *le-ébén yeqarâh*, « en pierre précieuse », ferait le pendant des mots du membre parallèle, *le-'abnê ḥéfés*, « en pierres de choix ».

E. LEVESQUE.

1. RUE (grec : πήγανον; Vulgate : *ruta*), plante herbacée très amère.

I. DESCRIPTION. — Herbe vivace, sous-ligneuse à la base, à feuilles glauques, décomposées en segments oblongs, les terminaux un peu plus larges, obovales. Fleurs régulières, 4 ou 5 mères, diplostémones. Comme dans toutes les plantes de la même famille, les divers parenchymes sont creusés de poches secrétrices dont l'oléo-résine, d'une odeur très forte, mais peu agréable, fournit un puissant emménagogue, d'ailleurs rarement employé. Le *Ruta graveolens* (fig. 269) est spontané dans les lieux arides de la région méditerranéenne,


269. — *Ruta graveolens*.

ce qui relève encore l'importance de sa culture dans les jardins de Palestine. On trouve, en outre, aux mêmes endroits deux autres espèces très voisines, le *Ruta montana*, à divisions foliaires plus étroites, et le *Ruta bracteosa* dont les bractées sont plus larges, ordinairement ovales-cordiformes.

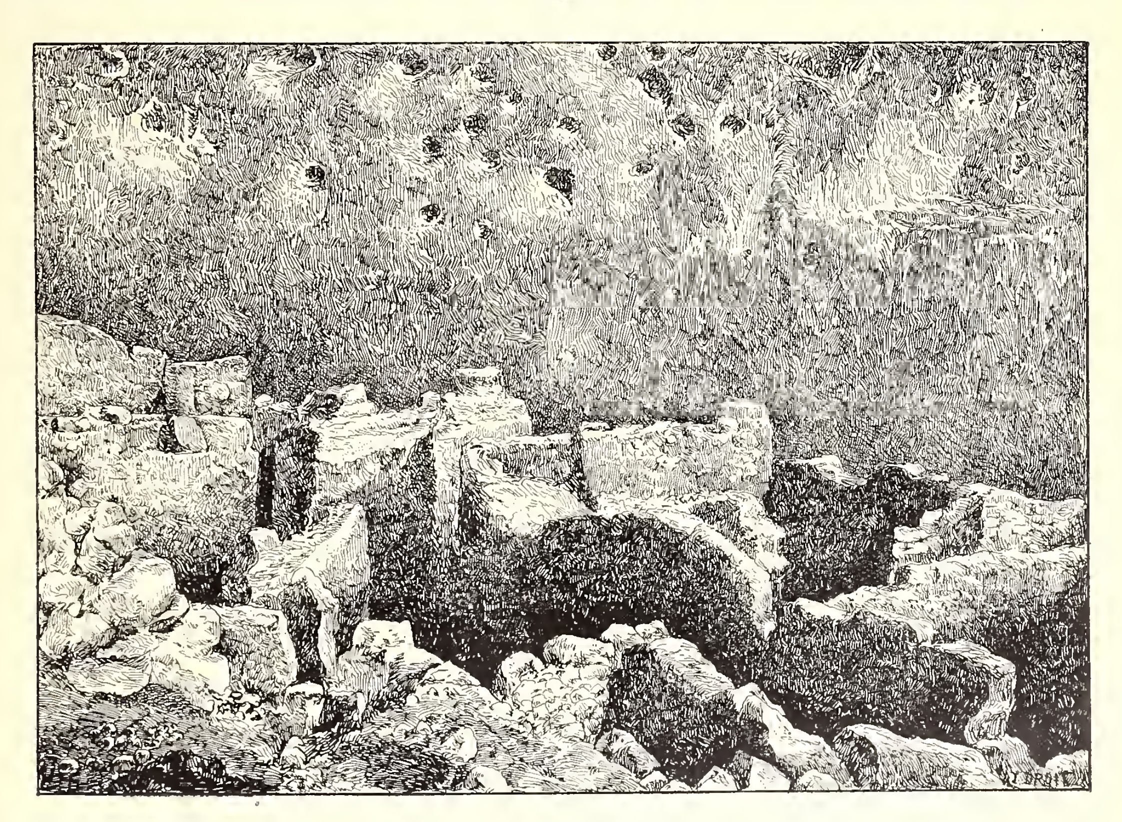
F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le πήγανον, qui désigne certainement la rue, Theophraste, *Hist. plant.*, I, 3, 4; Dioscoride, III, 45, ne se rencontre qu'une seule fois dans la Sainte Écriture. Luc., XI, 42. « Malheur à vous, pharisiens, qui payez la dime de la menthe, de la rue, et de toutes les herbes potagères, et qui n'avez nul souci de la justice et de l'amour de Dieu. » La loi ne faisait point rentrer les plantes énumérées dans ce texte parmi les revenus du sol sujets à la dîme, comme le vin, l'huile, le blé. Lev., XXVII, 30; Num., XVIII, 21; Deut., XIV, 22. Mais les rabbins avaient étendu cette obligation à tous les légumes d'après cette règle générale de la Mischna, *Maaseroth*, I, 1; Surenhusius, *Mischna*, t. I, p. 245. « Tout ce qui est comestible et se conserve pour être mangé, et ce que produit la terre est soumis à la dîme. » Cependant exception est faite expressément pour la rue dans le traité *Schebiith*, IX, 1, Surenhusius, *ibid.*, p. 188; la raison qu'on en donne est que cette plante « n'a pas coutume d'être conservée pour la nourriture. » La rue se trouve, en effet, à l'état spontané dans la Palestine. Cependant on en cultivait, et on en cultive encore, en Syrie, une espèce, et à ce titre plus d'un pharisien devait la comprendre parmi les herbes potagères sujettes

à la dîme. Dioscoride, III, 45, distingue une espèce sauvage πήγανον ὀρεινόν, la rue des montagnes, *Ruta chalepensis,* ou sa variété *Bracteosa* et une espèce cultivée πήγανον κηπευτὸν, « la rue des jardins », *Ruta graveolens*. Estimée en médecine au temps d'Hippocrate, elle servait aussi de condiment. Pline, *H. N.,* XIX, 45; Columelle, *De re rustica*, XII, VII, 5; Arnobe, *Adv. Gent.,* VII, 16, t. V, col. 1238. Dans le passage parallèle de Matth., XXIII, 23, on énumère la *menthe,* l'*aneth* et le *cumin,* tandis que Luc., XI, 42, cite la *menthe,* la *rue* et les *herbes potagères*. Comme la rue est omise dans le passage de saint Matthieu, et qu'on trouve à la place l'aneth, il a paru à quelques critiques que le mot employé dans le Matthieu araméen, שְׁבֵתָא, *šebeṭa'* (et traduit ἄνηθον dans le Matthieu grec), avait été mal lu par le troisième évangéliste et pris pour שַׁבְּרָא, *šabara'*, πήγανον, *rue*. Mais le cumin n'est pas plus nommé que l'aneth dans saint Luc, et la différence des deux synoptiques peut s'expliquer plus simplement, par une énumération incomplète qui s'attachait plus à reproduire la pensée du Maître qu'à en conserver tous les mots. Cf. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 251.

E. LEVESQUE.

2. RUE (hébreu : *reḥôb, šûq, ḥûṣ;* Septante : ῥύμη, ὁδός, ἔξοδος; Vulgate : *vicus, via*), voie ménagée à travers les maisons d'une ville. Les termes hébreux désignent assez souvent la place aussi bien que la rue. Voilà pourquoi les versions les rendent plusieurs fois par le mot « place ». Voir PLACE PUBLIQUE, col. 447. — Dans les anciennes villes de Chanaan récemment explorées, les maisons sont entassées sans ordre et les rues ne sont que des passages étroits et tortueux, dont le tracé s'est modifié d'une période à l'autre. A Gézer, vers 3000 avant J.-C., les rues formaient des chaussées de pierres, hautes de 0m30 à 0m90 et à peu près larges de 1m50, établies sur le roc dont elles compensaient les inégalités. Mais elles constituaient un dédale inextricable (fig. 270), auprès duquel les rues de Jérusalem actuelle paraissent presque avoir la régularité d'une jeune cité américaine, au dire de M. Macalister. Cf. *Palest. Expl. Quart. Stat.,* 1904, p. 115. Les rues d'Hébron, de Naplouse, et d'autres villes et villages de Palestine présentent encore l'aspect du même fouillis. Les Orientaux s'accommodent d'autant mieux d'un tel état de choses que le soleil a plus de peine à pénétrer dans ces ruelles étroites, et que, le soir, la terrasse de leurs maisons leur ménage un endroit propice pour respirer.



270. — Rue en ruines de Gézer. D'après H. Vincent, *Canaan,* p. 24.

Cf. H. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 73. La difficulté de se reconnaître à travers un pareil réseau de rues rendait plus difficile la tâche de l'envahisseur et plus aisée la fuite du vaincu. C'est ainsi que, quand les Chaldéens eurent pris Jérusalem, Sédécias put s'enfuir par les rues écartées avec les hommes de guerre. Jer., LII, 7. — David écrase ses ennemis comme la boue des rues. II Reg., XXII, 43; Ps. XVIII (XVII), 43. La boue des rues est une expression employée pour désigner ce qui est vil et méprisable. Is., X, 6; Mich., VII, 10. Voir FANGE, t. II, col. 2176. A Tyr, l'or était commun comme la boue des rues. Zach., IX, 3. — Les rues sont le théâtre de différents épisodes de la vie sociale. L'épouse y cherche son bien-aimé. Cant., III, 2. On y rencontre les excitations au mal. Prov., VII, 8; Eccli., IX, 7, et des dangers pour la vie. Prov., XXII, 13; Tob., II, 3. Les portes des maisons donnent sur la rue, où les pleureuses se font entendre. Eccle., XII, 4, 5. On y pousse des clameurs dans les jours de détresse. Is., XXIV, 11; II Mach., III, 19. En temps de guerre, les ennemis y exercent leurs ravages, Jer., XLIV, 6; Lam., IV, 1, et y massacrent les habitants. Is., V, 25; Lam., II, 12; I Mach., II, 9. Le

fracas des guerriers retentit ainsi dans les rues de Tyr, Ezech., XXVI, 11, de Sidon, Ezech., XXVIII, 23, et de Ninive. Nah., II, 4. Aprés le départ des envahisseurs, les princes de Jérusalem errent consternés dans les rues. Lam., IV, 8, 14. A l'époque de Jérémie, V, 1; VII, 17, 34, et á celle de la persécution syrienne, I Mach., I, 58, l'idolâtrie se pratiquait publiquement dans les rues de Jérusalem. — A la restauration d'Israël, le vieillard pourra s'asseoir et le jeune homme s'ébattre en paix dans les rues, Zach., VIII, 4, 5, et l'on y fera retentir l'*alleluia* d'allégresse. Tob., XIII, 22. — Le commerce installait ses bazars dans les rues. Le pére de Bénadad II, roi de Syrie, avait établi á Samarie des rues syriennes, dans lesquelles les trafiquants de Syrie avaient le droit de se rassembler et de tenir des comptoirs. En vertu d'un traité, le même Bénadad concéda à Achab des rues á Damas, dans lesquelles les commerçants israélites pussent tenir leurs bazars. III Reg., XX, 34. — Notre-Seigeur signale l'hypocrisie dont les pharisiens font preuve dans les synagogues et dans les rues. Matth., VI, 2, 5. Le pére de famille envoie chercher des convives dans les places et dans les rues de la cité. Luc., XIV, 21. Les Apôtres guérissent des malades dans les rues de Jérusalem. Act., V, 15. Saint Pierre va á travers ces rues, aprés sa sortie de prison. Act., XII, 10. Saint Paul est recueilli dans la rue Droite, á Damas. Act., IX, 11. Voir DAMAS, t. II, col. 1217. H. LESÈTRE.

RUFUS (grec : Ῥοῦφος), nom d'homme, mentionné deux fois dans le Nouveau Testament. — 1° Saint Marc le cite, XV, 21, comme celui d'un des fils de Simon le Cyrénéen : « Ils contraignirent un certain Simon de Cyréne, pére d'Alexandre et de Rufus,... de porter la croix de Jésus. » — 2° Saint Paul, Rom., XVI, 13, salue Rufus, « élu dans le Seigneur, et sa mère, qui est aussi la mienne. » Ainsi qu'on l'a souvent remarqué, le trait « Simon de Cyréne, pére d'Alexandre et de Rufus », propre au second Évangile, suppose que Rufus et son frére étaient bien connus des chrétiens de Rome, pour lesquels saint Marc écrivit très spécialement son livre, á Rome même. Voir MARC, t. IV, col. 739-740; L.-Cl. Fillion, *L'Évangile selon saint Marc*, in-8°, Paris, 1879, p. 4-5, 9-11. Peu important en lui-même, ce détail avait un intérêt particulier pour les chrétiens romains; il n'est pas possible d'indiquer une autre raison qui ait porté l'évangéliste á le signaler. Bien plus, en rapprochant le texte de saint Marc de celui de saint Paul, on arrive á une autre conclusion, qui est assez généralement adoptée par les commentateurs modernes : c'est que le Rufus de Marc., XV, 21 et celui de Rom., XVI, 13, ne sont qu'un seul et même personnage, qui s'était établi á Rome avec sa mère et son frère, et qui y résidait lorsque fut composée l'Épître aux Romains (59 aprés J.-C.). Voir F. X. Reithmayr, *Commentar zum Brief an die Römer*, in-8°, Ratisbonne, 1845, p. 771; J. Knabenbauer, *Comment. in Evangelium sec. Marc.*, in-8°, Paris, 1894, p. 412; R. Cornely, *Epist. ad Romanos*, in-8°, Paris, 1896, p. 779-780; J. Grimm, *Geschichte des Leidens Jesu nach den vier Evangelien dargestellt*, in-8°, t. II, Ratisbonne, 1899, p. 51-52. Cette opinion est très ancienne, car on la rencontre déjà, au moins implicitement, dans les Actes apocryphes d'André et de Pierre. Voir N. Bonnet, *Passio Andreæ..., Acta Petri et Andreæ*, in-8°, Leipzig, 1898, p. 117-118. Néanmoins, de graves auteurs sont contraires à l'identification, surtout parce que le nom de Rufus était alors trés commun chez les Romains. Cf. F. Kaulen, dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, 2e édit., t. X, col. 1356. On a fait aussi de Rufus un des soixante-douze disciples et un évêque de Thèbes en Égypte. Voir R. A. Lipsius, *Die Apostelgeschichten und Apostellegenden*, t. II, 2e partie, Brunswick, 1887, p. 222; t. III, 1890, p. 2. Dans le martyrologe syrien de 412, sa fête est placée le 19 avril; le 8 avril dans les ménologes grecs. — Il est évident qu'au passage Rom., XVI, 13, l'épithéte *electum in Domino* n'est pas employée dans le sens pour ainsi dire technique qu'elle a souvent, c'est-à-dire, comme synonyme de « chrétien », puisque saint Paul se propose de faire un éloge tout spécial de Rufus. Elle dénote une distinction particulière sous le rapport soit de la piété, soit des fonctions. Cf. I Pet., II, 6; II Joa., 1; W. Sanday et A. C. Headlam, *A critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, in-12, 4e édit., Edimbourg, 1900, p. 427. L. FILLION.

RUGISSEMENT (*še'âgâh;* Septante : ὠρύωμα; Vulgate : *rugitus*), cri que font entendre le lion et d'autres animaux féroces du même genre. — 1° *Sens propre.* — Le rugissement du lion est formidable. « Lorsqu'il retentit dans les forêts, dans le silence de la nuit, il remplit d'épouvante tous les êtres vivants, à une lieue à la ronde. Ces accents graves, profonds, caverneux, mêlés, par intervalles, de notes plus aiguës, ont quelque chose de terrifiant, qui glace le cœur. Lorsque cette grande voix se fait entendre, les bestiaux tremblent dans les fermes et en suivent avec anxiété les diverses modulations, pour se rendre compte de la marche de l'ennemi qui s'approche. » L. Figuier, *Les mammifères*, Paris, 1869, p. 321. Voir LION, t. IV, col. 269. — Aux vignes de Thamna, Samson vit venir à lui un lion rugissant. Jud., XIV, 5. Les lionceaux rugissent aprés leur proie en réclamant leur nourriture. Ps. CIV (CIII), 21. Le lion rugit aprés la proie qu'il convoite, sans craindre les bergers assemblés pour lui tenir tête. Is., XXXI, 4. Quand il rugit, c'est qu'il va se livrer au carnage, Am., III, 4, et son rugissement répand l'épouvante. Am., III, 8. L'onagre ne rugit pas auprés de l'herbe tendre. Job, VI, 5.

2° *Sens figuré.* — Le rugissement du lion est pris comme terme de comparaison pour caractériser différentes autres voix. On a ainsi : 1. Le rugissement du tonnerre ou la voix de Jéhovah menaçant de sa colère, Job, XXXVII, 4; Jer., XXV, 30; Am., I, 2; Joel, IV, 6 (III, 16); Ose., XI, 10. « Le rugissement du lion est si fort que, quand il se fait entendre par échos la nuit dans les déserts, il ressemble au bruit du tonnerre. » Buffon, *Œuvres compl.*, Paris, s. d., 12 in-8°, t. V, p. 294. La voix de l'ange est aussi comme le rugissement du lion. Apoc., X, 3. — 2. Les rugissements de la haine et de la cupidité sont poussés par les ennemis et les persécuteurs, Job, IV, 10; Ps. LXXIV (LXXIII), 4; XXII (XXI), 14; Prov., XXVIII, 15; Eccli., LI, 4; Jer., LI, 38; II, 15; Ezech., XIX, 7; XXII, 25; Soph., III, 3. Satan rugit comme un lion, quand il cherche á faire périr les âmes. I Pet., V, 8. — 3. Les rugissements viennent aussi de la douleur. Job, III, 24; Ps. XXII, (XXI), 2; XXXII (XXXI), 3; XXXVIII (XXXVII), 9; Is., LIX, 11; Zach., XI, 3. — 4. On compare encore au lion qui rugit la majesté du roi inspirant la terreur, Prov., XX, 2, les prêtres poussant des cris devant les idoles, Bar., VI, 31, et Judas Machabée courant bravement sur les ennemis. I Mach., III, 4. H. LESÈTRE.

RUINE, ensemble de matériaux qui restent, partie en place et partie á terre, après la destruction d'un édifice ou d'une ville. Par assimilation, on donne le nom de ruine á la perte de la prospérité pour les nations ou les individus.

1° *Ruines matérielles* (hébreu : *galîm*, « monceau de pierres » ; Septante : ἀφανισμός, « destruction », μετοικία, « émigration », χῶμα, « amas de terre » ; Vulgate : *acervus arenæ, tumulus;* — *ḥŏrbâh*, « dévastation », ἐρήμος, « désert », *deserta, destructa, ruinosa;* — *makšêlâh*, βρῶμα, « plaie », *ruina;* — *me'i*, « monceau de ruines », πτῶσις, « chute », καταλελειμένα,

« choses abandonnées », *acervus lapidum ruina;* — *mapâlâh, mapêlâh, mapélêṭ*, πτῶσις, *ruina;*—*maššû'ôt*, ἐπονηρεύσατο, *malignatus est;* — *meḥiṭṭâh*, δειλία, « frayeur », *formido;* — *'î*, ὀπωροφυλάκιον, « cabane de gardien », ἄβατον, « impraticable », *acervus lapidum;* — *še'iyyâh*, ἐρήμος, *solitudo;* — *šômênôṭ*, ἀφανισμός, ἐρήμος, *desolatio, dissipata;*— *resîsîm*, θλάσμα, « meurtrissure », *ruina;* — *beqî'îm*, ῥάγμα, sans doute pour ῥαγάς, « crevasse », *scissio*). — Le grand nombre de mots hébreux en usage pour exprimer l'idée de ruines montre que les destructions dues aux invasions étaient fréquentes. — Le Seigneur dit aux Hébreux que, s'ils lui sont infidèles, il réduira leurs villes en ruines désertes. Lev., XVVI, 33. — Isaïe évoque douze fois l'idée de ruines en se servant de neuf mots différents. Dans Jérusalem dévastée, on dira au premier venu ayant un manteau : « Sois notre chef, et que cette ruine soit sous ta garde! » Is., III, 6. Damas ne sera plus qu'un monceau de ruines. Is., XVII, 1. Les Chaldéens ont fait de Tyr un monceau de ruines. Is., XXIII, 13. Babylone à son tour a eu le même sort. Is., XXIV, 12; XXV, 2. Au temps de la restauration, les ruines de Sion seront trop étroites pour contenir ses nouveaux enfants. Is., XLIX, 19. Ses enfants rebâtiront les ruines antiques et relèveront les fondations d'autrefois. Is., LVIII, 12; LXI, 4. C'est ainsi que Dieu consolera Sion de ses ruines. Is., LI, 3. — Jérémie, IX, 11; XXVI, 18; LI, 37, prédit à Jérusalem et à Babylone qu'elles deviendront des monceaux de ruines. Michée, I, 6; III, 12, annonce le même sort à Samarie et à Jérusalem. Amos, VI, 12, dit aussi à Sion et à Samarie que Dieu fera tomber en ruines la grande maison et en débris la petite maison, c'est-à-dire que rien ne sera épargné, ni palais ni modestes demeures. — Dieu a permis aux Assyriens de réduire des villes fortes en monceaux de ruines. IV Reg., XIX, 25. Les ennemis ont mis en ruines le sanctuaire, Ps. LXXIV (LXXXIII), 3; ils ont fait de Jérusalem un monceau de pierres. Ps. LXXIX (LXXVIII), 1. Tyr connaîtra aussi la ruine. Ezech., XXVI, 15, 18. Les ruines d'Israël seront relevées. Ezech., XXXVI, 10, 33. Édom voudra relever les siennes, mais Dieu l'en empêchera. Mal., I, 4. — Ézéchiel, XXXVIII, 12, prédit que Gog ira piller des ruines maintenant habitées. Daniel, IX, 26, annonce la grande dévastation qui ruinera le sanctuaire après le temps du Messie. — Notre-Seigneur compare celui qui ne met pas en pratique sa parole à l'insensé qui bâtit sa maison sur le sable; quand surviennent la pluie et les vents, la maison n'est bientôt qu'une ruine. Matth., VII, 27; Luc., VI, 49.

2° *Ruines personnelles* (hébreu : *madḥêh*, ἀκαταστασία, « bouleversement », *ruina;* — *meḥiṭṭâh*, συντριβή, « brisement », κακόν, « mal », *confusio, malum;* — *mapêlâh, mapélêṭ, maššû'ôṭ*, πτῶσις, *ruina*). — Les dieux de Damas seront une occasion de ruine pour Achaz et Israël. II Par., XXVIII, 23. Jésus-Christ le sera aussi pour ceux qui ne voudront pas le reconnaître. Luc., II, 34. — Job, XXXI, 29, ne s'est pas réjoui de la ruine de ses ennemis. Babylone s'est réjouie au contraire de la ruine de Jérusalem. Bar., IV, 31. Judith, XIII, 25, a sauvé son peuple de la ruine. Esther, XIV, 11, demande à Dieu que les ennemis de son peuple n'aient pas à rire de sa ruine. — Dieu abat les méchants, ils ne sont plus que ruines, Ps. LXXIII (LXXII), 18; mais, au juste, il est un refuge au jour de la ruine. Jer., XVII, 17. Il faut se convertir pour que l'iniquité ne devienne pas une cause de ruine. Ezech., XVIII, 3. Au jour de la ruine de l'Égypte, chacun tremblera pour soi. Ezech., XXXII, 10. — Les justes contempleront la ruine des méchants, Prov., XXIX, 16; cependant, il ne faut pas se réjouir de la ruine de ses ennemis. Prov., XXIV, 17. La ruine est amenée par la bouche de l'insensé. Prov., X, 14; XVIII, 7, par l'arrogance et l'orgueil, Prov., XVI, 18; XVII, 19, par l'intempérance de la langue, Prov., XIII, 3, et par les paroles de flatterie. Prov., XXVI, 28. C'est s'exposer à la ruine que se mêler aux hommes remuants. Prov., XXIV, 21, 22.

La voie de Jéhovah est un rempart pour le juste,
Mais elle est une ruine pour ceux qui font le mal.

Prov., X, 29. Cf. Luc., II, 34; Joa., III, 19, 20.

H. LESÊTRE.

RUISSEAU d'Égypte. Voir ÉGYPTE 3, t. II, col. 1621.

RUMA, nom de deux localités de Palestine dont le nom est différent en hébreu.

1. RUMA (hébreu, Jos., XV, 52 : *Dûmâh*, « silencieuse »; Septante, *Vaticanus :* Ῥεμνά; *Alexandrinus :* Ῥουμά; — II (IV) Reg., XXIII, 36 : hébreu : *Rûmâh; Vaticanus :* Ῥουμά; *Alexandrinus :* Ῥυμά; *Sinaïticus :* Κρουμά), ville de la tribu de Juda. Elle est mentionnée, Jos., XV, 52, entre Arab et Ésaan, parmi les villes qui furent ensuite attribuées à la tribu de Siméon. La plupart des interprètes tiennent Ruma de IV Reg., patrie de Phadaïa et de sa fille Zebida, mère du roi Joachim, pour la même ville que Ruma de Josué. Quelques-uns le contestent et pensent qu'elle pourrait être la Ruma de Jud., IV, 51. Voir RUMA 2. — Bien que la lecture Ruma soit encore, II (IV) Reg., celle de l'hébreu, et celle des versions, les critiques préfèrent généralement la lecture *Dûmâh*, parce que le nom de *Dûmêh*, دومه (quelques-uns transcrivent *Daûméh*), se trouve être celui d'une ruine située à 16 ou 17 kilomètres au sud-ouest d'Hébron, entre *er-Rabiéh* et *Sâmiâ*, deux localités identifiées avec Arab et Ésaan. Eusèbe et saint Jérôme paraissent avoir lu encore au IVe siècle Δουμά et *Duma*. Δουμά, dit le premier en faisant allusion à la ville de Josué, de la tribu de Juda, [est] maintenant un très grand village du Daroma, dans le territoire d'Éleuthéropolis, au XVIIe mille de cette ville. Saint Jérôme ajoute : « au sud ». *Onomasticon*, Berlin, 1862, p. 172, 173. Dix-sept milles romains, environ 25 kilomètres, est la longueur à peu près exacte du chemin qui conduit de *Beit-Djibrin*, l'Éleuthéropolis des Grecs et des Romains, à *Dûméh*. Cette ruine, située sur deux collines divisées par un ravin, occupe un assez vaste espace. Parmi les débris des habitations renversées et qui étaient formées de pierres taillées et équarries, on remarque les restes de deux églises chrétiennes. Elles étaient bâties avec de grandes et belles pierres, relevées en bossage, qui paraissent provenir d'édifices plus anciens. On rencontre d'innombrables citernes et des caveaux spacieux taillés dans le roc, très probablement les uns et les autres de l'époque juive ou même des époques antérieures. De nombreuses grottes sépulcrales entourent la localité. — Cf. Rich. von Riess, *Biblische Geographie*, 1872, p. 18, 81; V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 359-361; Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old Testament*, Londres, 1887, p. 50; *The Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. III, p. 313.

L. HEIDET.

2. RUMA (hébreu *'Arûmâh;* Septante, *Vaticanus :* Ἀρημά; *Alexandrinus :* Ἀριμά), résidence du juge Abimélech, fils de Gédéon. Jud., IX, 41. — Selon Gesenius, *Thesaurus*, p. 1275, Ruma de II (IV) Reg., XXIII, 36, pourrait être identique à celle-ci. Voir RUMA 1. La transformation de ד en ר de la part des copistes semble toutefois plus admissible que la supposition du mariage du pieux roi Josias, père de Joachim, avec une femme du pays de Samarie depuis longtemps habité par les Cuthéens. — Quoi qu'il en soit, pour Eusèbe, « Ῥουμά, c'est Aria. Là, ajoute-t-il, selon [le livre des] Juges, résida Abimélech. Elle est maintenant appelée Remphis (Remthis) et appartient au territoire de Diospolis (Lydda). C'est la même [ville] qu'Arimathie. » Saint Jérôme, au lieu d'Aria lit Arima, et atténue un

peu la dernière affirmation en disant : « La plupart disent maintenant que c'est Arimathie. » *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 316, 317. Si l'identité de Remthis, aujourd'hui *Rentis* avec Arimathie et Ramathaïm (voir RAMATHAÏM-SOPHIM, col. 944) est aujourd'hui reconnue d'un grand nombre, on conteste presque universellement qu'elle puisse être la Ruma, ou Arima, du livre des Juges. D'après son récit, cette localité semble avoir appartenu au territoire de Sichem et n'avoir pas été éloignée de cette ville. Rentis est, en effet, à environ 40 kilomètres de Naplus, l'ancienne Sichem et les chemins pour arriver de l'une à l'autre sont des plus difficiles. — On doit faire, malgré l'analogie des noms, la même remarque pour *Beit-Rîma*, située à 8 kilomètres à l'est de Rentîs, et dans laquelle plusieurs auteurs ont voulu voir Ruma-Arima. Cf. Buhl, *Geographie des Alten Palästina*, 1896, p. 170-171. — Au XIIe siècle, on la reconnaissait dans une localité à 4 verstes, selon l'hégoumène russe Daniel, à l'ouest de Sébaste (Samarie). *Itinéraires russes en Orient*, édit. de Khitrowo, Genève, 1884, p. 58. Il s'agit évidemment de *Râmin*, grand village, bâti sur une colline à 4 kilomètres et demi à l'ouest de Sébastiéh. Le rabbin Schwarz propose la même identification. *Tebuoth ha-Arez*, édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 194. On peut objecter que Râmin paraît avoir plus de rapport avec le mot *Rimmôn*, « grenade », qu'avec la racine *rûm* dont *Rûmâh*, « élevée », semble plutôt procéder. — Les explorateurs modernes préfèrent généralement *el-'Orméh*, proposée par Van de Velde. Cette ruine située à 10 kilomètres au sud-est de *Nablus* et à 3 au nord-ouest de *'Aqrâbéh*, est une antique forteresse, couronnant le sommet d'une colline abrupte qui commande toute la contrée. On y voit de nombreuses citernes et de vastes caveaux pratiqués dans le roc. Une belle vallée plantée d'oliviers se développe à l'est. Le changement de l'*A* initial en l'aspiré *'A*, se retrouve en d'autres noms, par exemple dans celui d'Ascalon devenu *'Asqalân*. Cf. F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre Sainte*, Paris, 1877. p. 262; *The Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. II, p. 387; Riess, *Biblische Geographie*, 1872, p. 6. — On trouve en outre, à douze cents mètres à l'est-nord-est de Sébastiéh et à cinq cents à l'ouest de *Nusf edj-Djebêl*, « à moitié des montagnes », village situé sur le flanc septentrional de la montagne qui est le prolongement de l'ancien Ébal et à dix kilomètres de Naplouse, une source connue sous le nom de *'Aïn Kefr Rûmâ*, « la fontaine du village de *Rûmâ* ». Ce dernier nom était sans doute celui du village voisin. Il semble plus rapproché que les autres du nom biblique et peut-être serait-il plus juste de chercher ici qu'ailleurs la résidence du juge Abimélech. L. HEIDET.

RUMINANTS, animaux qui ruminent. — La rumination est appelée *gêrâh;* Septante : μηρυκισμός). Les deux mots hébreu et grec désignent, dans le sens concret, ce que ruminent certains animaux. Le mot hébreu ne se rencontre que dans les expressions *hé'ĕlâh gêrâh*, « faire monter la rumination », Lev., XI, 3-6, 26; Deut., XIV, 6, et *gârar gêrah*, « tirer la rumination ». Lev., XI, 7; Deut., XIV, 8. Il n'est point certain d'ailleurs que *gêrâh* vienne de la racine *gârar*. La Vulgate traduit ces expressions par le seul mot *ruminare*. — Un certain nombre de mammifères herbivores sont pourvus de quatre estomacs. Une fois mâchés, les aliments sont absorbés par un premier estomac appelé panse; l'animal les fait remonter dans la bouche à travers un second estomac, le bonnet, dans lequel ils s'imbibent et se compriment; les aliments remâchés passent ensuite, par l'œsophage, dans un troisième estomac appelé feuillet, pour se rendre enfin dans le quatrième estomac, la caillette, où se fait la digestion. Même quand leur repas est terminé, les ruminants mâchonnent presque constamment, pour achever la mastication des aliments précédemment ingérés. Les ruminants n'ont pas d'incisives supérieures, remplacées chez eux par un bourrelet dur et calleux; ils ont les pieds fourchus. Les ruminants sont, parmi les bovidés, le bœuf, la chèvre, le mouton, l'antilope, le bouquetin; parmi les cervidés, le cerf, le chevreuil, la girafe; parmi les camélidés, le chameau, le dromadaire, etc. — La loi mosaïque permettait de manger les ruminants, caractérisés par la rumination et par le pied fourchu. Elle en excepte le chameau, dont la corne n'est pas divisée. Le chameau a bien le pied bifurqué, comme les autres ruminants, mais ce pied est muni en dessous d'une forte semelle cornée, ce qui permet de dire qu'il n'est pas divisé. Voir CHAMEAU, t. II, col. 519. La loi range aussi parmi les ruminants le lièvre et le daman. Lev., XI, 5, 6; Deut., XIV, 7. Ces deux animaux ne ruminent qu'en apparence, et c'est seulement d'après cette apparence que la loi parle d'eux. Voir CHŒROGRYLLE, t. II, col. 714; LIÈVRE, t. IV, col. 252.

H. LESÊTRE.

RUPERT DE DEUTZ (*Rupertus Tuitiensis*), exégète et mystique de la première moitié du XIIe siècle, dont la patrie et la date de naissance ne sont pas exactement connues. Il était originaire des environs de Liége, d'après Mabillon; il était Allemand, d'après Trithème, *P. L.*, t. CLXVII, col. 11. Son surnom de Deutz provient de l'abbaye de Deutz, monastère de bénédictins, situé sur la rive droite du Rhin en face de Cologne, dont il devint abbé en 1119 ou 1120. Il avait pris l'habit de saint Benoît au monastère de Saint-Laurent à Liége. Il mourut d'après l'opinion la plus probable en 1135. Il s'était voué principalement à l'étude de l'Écriture Sainte et de la théologie mystique. Il s'attacha moins à l'explication littérale du texte sacré qu'à l'explication spirituelle et allégorique. Nous citerons parmi ses écrits *De Trinitate et operibus ejus libri XLII*, publié en 1117, dans lequel il se proposait d'expliquer tout le plan du salut, qu'il étudie successivement dans les cinq livres du Pentateuque, Josué, les Juges, les Rois, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Daniel et les quatre Évangiles, t. CLXVII, col. 198-1570; *Commentaria in duodecim prophetas minores*, t. CLXVIII, col. 1-836; *in Cantica Canticorum de Incarnatione Domini*, col. 839-962, que Rupert résume dans ces deux vers :

> *Femina mente Deum concepit, corpore Christum :*
> *Integra fudit eum nil operante viro;*

Super Job, col. 961-1196; *In librum Ecclesiastes*, col. 1195-1306, où l'auteur s'attache au sens littéral plus que dans ses autres ouvrages : *Opus de gloria et honore Filii hominis super Matthæum*, col. 1307-1434 (commentaire allégorique); *In Evangelium Joannis commentariorum libri XIV*, t. CLXIX, col. 201-826 (le commentaire suit le texte, dans le sens littéral, concilie les divergences et ajoute souvent une interprétation allégorique); *In Apocalypsim*, col. 825-1214 (le contenu de ce livre est considéré plutôt comme se rapportant à l'histoire de l'Église dans le passé, depuis la création jusqu'à la venue de Notre-Seigneur que comme une prophétie de l'avenir). — Voir *Histoire littéraire de la France*, t. XI, 1759, p. 422-587; Rocholl, *Rupert von Deutz*, Gütersloh, 1886.

RUSE (hébreu : *nêkél, šêkél, 'armâh;* Septante : δόλος, δολιότης, πανουργία; Vulgate : *astutia;* le rusé est appelé *'ârûm*, πανοῦργος, *astutus, callidus*), habileté à se tirer d'embarras ou à y mettre les autres, et acte procédant de cette habileté. Cette habileté confine parfois à la fourberie. Voir FOURBERIE, t. II, col. 2339. — La première et la plus grave des ruses dont parle la Sainte Écriture est celle de Satan, prenant la forme

du serpent et faisant tomber Ève dans le péché. Gen., III, 1; II Cor., XI, 3. — Celui qui tuait son prochain par ruse ou guet-apens devait être mis à mort sans pitié. Exod., XXI, 14. — Les ruses des Madianites firent tomber les Israélites dans l'idolâtrie à Béelphégor. Num., XXV, 18. — Jacob obtient par ruse la bénédiction d'Isaac, et il s'enrichit par ruse aux dépens de Laban. Voir JACOB, 1, t. III, col. 1061, 1063. — Les Israélites, comme plusieurs autres peuples anciens, estimaient la ruse presque à l'égal de la bravoure. Différentes ruses de guerre sont mentionnées : Les Gabaonites feignent de venir de très loin afin que Josué fasse alliance avec eux, Jos., IX, 3-15; la ville de Haï est prise grâce à un stratagème, Jos., VIII, 3-23; Gédéon se sert de trompettes et de torches enfermées dans des cruches pour jeter la panique parmi les Madianites, Jud., VII, 15-23; Abimélech s'empare de Sichem par ruse, Jud., IX, 32-40; plus tard, Judith se sert de la ruse pour se bien faire venir d'Holopherne et le tuer. Judith, X, 1-XIII, 11, etc. Saül remarque que David était fort rusé. I Reg., XXIII, 22. Ce dernier justifia sa réputation à la caverne d'Engaddi, I Reg., XXIV, 4-10; au désert de Ziph, I Reg., XXVI, 7-16; à Geth, I Reg., XXVII, 8-12, etc. — Job, V, 13, dit que Dieu prend les plus habiles dans leurs propres ruses. C'est ce que l'on constate fréquemment dans l'Évangile, quand les ennemis du Sauveur cherchent à le prendre en défaut. Ainsi en est-il à propos des guérisons opérées le jour du sabbat, Matth., XII, 10-12; de la femme adultère, Joa., VIII, 5; de l'autorité divine du Sauveur, Matth., XXI, 23-27; du tribut à César, Matth., XXII, 15-22; de la résurrection, Matth., XXII, 23-33, etc. — Saint Paul rappelle la sentence de Job à propos de la sagesse de ce monde. I Cor., III, 19. Il recommande de ne pas se conduire par astuce, II Cor., IV, 2, et de ne pas se laisser prendre, comme des enfants, à la ruse des docteurs de mensonge. Eph., IV, 14. — Lui-même, parlant des industries de son zèle, se présente à ses fidèles comme un homme astucieux qui use d'artifices. II Cor., XII, 16. H. LESÊTRE.

RUSSES (VERSIONS) DES SAINTES ÉCRITURES. Voir SLAVES (VERSIONS).

1. RUTH (hébreu : *Rûṭ;* Septante : Ῥούθ), femme moabite dont l'histoire est racontée dans le petit livre qui porte son nom. Élimélech, Israélite domicilié à Bethléhem, dans la tribu de Juda, à l'époque des Juges, émigra au pays de Moab avec sa femme Noémi, et ses deux fils Mahalon et Chélion, poussé par la famine qui désolait alors la Palestine. Il y mourut après un certain temps, et ses deux fils épousèrent des femmes moabites : Mahalon s'unit à Ruth, IV, 10, et Chélion à Orpha. Ils ne tardèrent pas à mourir eux-mêmes, et Noémi resta seule avec ses deux belles-filles, I, 1-5. La famine ayant cessé de sévir à Bethléhem, elle se décida à rentrer dans sa patrie, et elle engagea ses brus à demeurer avec leurs familles d'origine. Après un moment d'hésitation, Orpha prit le parti de rester; mais Ruth refusa de se séparer de sa belle-mère : « En quelque lieu que tu ailles, j'irai, et partout où tu demeureras, j'y demeurerai aussi; ton peuple sera mon peuple, et ton Dieu sera mon Dieu, » I, 6-16. Noémi l'emmena donc avec elle, I, 18. Elles arrivèrent à Bethléhem au commencement de la moisson des orges, c'est-à-dire vers la fin d'avril, et Ruth se mit aussitôt à glaner, pour subvenir aux besoins de l'humble ménage, I, 19-II, 2. La Providence permit que le champ où elle vint tout d'abord appartînt à Booz, riche propriétaire, qui était un assez proche parent d'Élimélech. Booz remarqua la jeune femme, et, comme il connaissait l'histoire de ses vertus, et son attachement pour sa belle-mère, pour le pays et la religion d'Israël, il ordonna à ses moissonneurs non seulement de la traiter avec respect et de la faire manger avec eux, mais de laisser tomber à dessein des épis à terre, pour que sa glane fût plus considérable, II, 3-23. Lorsque Noémi eut connaissance de cette noble et généreuse conduite, elle donna des instructions à Ruth, pour que celle-ci engageât Booz à remplir son rôle de *go'êl,* c'est-à-dire de protecteur, en rachetant l'héritage d'Élimélech et en l'épousant elle-même, III, 1-18. Comme il y avait un parent encore plus proche que Booz, on obtint qu'il se désistât, IV, 1-12; ensuite Booz épousa Ruth, à la grande joie de tous les habitants de Bethléhem. Ils eurent un fils, qu'on nomma Obed et qui fut l'aïeul de David, IV, 13-22. — Ruth peut être envisagée comme « un singulier exemple de vertu et de piété, dans un âge de rudesse et parmi un peuple idolâtrique...; comme l'héroïne d'une histoire exquise en beauté et en simplicité. » A. C. Hervey, dans Smith, *Diction. of the Bible,* t. III, p. 1064. Saint Jérôme fait remarquer, *Epist.* XXII *ad Paulam,* t. XXII, col. 471, que nous pouvons apprécier la grandeur de sa vertu par la grandeur de sa récompense : *Ex ejus semine Christus oritur.* Elle est, en effet, mentionnée dans la liste des ancêtres de Notre-Seigneur. Matth., I, 5. — Sur l'époque où elle vivait, voir RUTH 2. L. FILLION.

2. RUTH (LIVRE DE). — I. SUJET ET DIVISION. — 1° Cet écrit, l'un des plus courts de ceux qui composent l'Ancien Testament, est ainsi nommé parce qu'il raconte l'histoire de Ruth la Moabite. Comme l'a fait remarquer Ewald, *Geschichte des Volkes Israel,* 3e édit., t. I, p. 225, ce livre est unique en son genre dans l'Ancien Testament, où nous ne trouvons nulle part une histoire de famille d'ordre aussi intime, exposée avec autant de détails.

2° Il se divise en deux parties. La première, qui sert d'introduction, I, 1-22, raconte comment Ruth, après avoir épousé un des fils de Noémi, et être devenue veuve comme sa belle-mère, vint se fixer avec celle-ci à Bethléhem. La seconde, qui contient le corps du récit, II, 1-IV, 22, montre dans quelles circonstances elle devint la femme de Booz, la mère d'Obed, et par là-même l'aïeule du roi David. — En voici les subdivisions : I. 1° Premier mariage et veuvage de Ruth, I, 1-5; 2° Noémi revient à Bethléhem avec Ruth, I, 6-22. — II. 1° Ruth glane dans les champs de Booz, II, 1-23; 2° Noémi intervient pour ménager un mariage entre Ruth et Booz, III, 1-6; 3° Booz consent à épouser Ruth, III, 7-18; 4° L'affaire du mariage est légalement traitée en présence des notables de la ville, IV, 1-12; 5° Mariage de Booz et de Ruth, naissance d'Obed, IV, 13-17; 6° Généalogie de David, en remontant jusqu'à Pharès, IV, 18-22.

II. ÉPOQUE A LAQUELLE SE PASSÈRENT LES FAITS. — Le livre de Ruth ne signale qu'une seule date proprement dite. Nous la trouvons dès la première ligne, I, 1 : « Aux jours où les Juges jugeaient, » c'est-à-dire gouvernaient; avec une paraphrase dans la Vulgate : *in diebus unius judicis, quando judices præerant.* Mais la période en question fut considérable, puisqu'elle correspond à l'intervalle de temps compris entre les années 1401 et 1095 avant J.-C. Voir CHRONOLOGIE BIBLIQUE, t. II, col. 738. On a cherché à préciser davantage cette donnée générale. Josèphe, *Ant. jud.,* V, IX, 1, place l'histoire de Ruth sous la judicature d'Héli, qui précéda immédiatement celle de Samuel et l'institution de la royauté chez les Hébreux. Cela nous conduirait aux années 1168-1128 (t. II, col. 738), et cette date est admissible. En effet, les deux derniers versets du livre, IV, 21-22, supposent quatre générations entre Booz et David, y compris celle de Booz; ce qui équivaut à environ 100 ans : or, il s'écoula cent treize ans depuis le début de la judicature d'Héli jusqu'au règne de David (1168-1055). — D'autres ont pensé que cette date était

trop récente. En rapprochant IV, 21 de Matth., I, 5, on voit que le père de Booz, Salmon, avait épousé la célèbre Rahab quelque temps après la prise de Jéricho par Josué, en 1453. Voir RAHAB, col. 934. D'après cela, les événements que raconte le livre de Ruth auraient eu lieu sous les premiers Juges. Mais alors on aurait un intervalle d'environ 400 ans (1455-1055) entre la naissance de Booz et le règne de David. Les partisans de cette opinion supposent qu'il manque un certain nombre de générations entre Booz et David. Il est certain qu'on en a omis plusieurs entre Pharès et Booz, IV, 18-21, car six générations seulement pour environ neuf cents ans sont insuffisantes; il faut donc admettre qu'en cet endroit les principaux ancêtres auront été seuls mentionnés. Voir GÉNÉALOGIE DE JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 165-167. — Comme date des événements racontés au livre de Ruth, on a aussi désigné parfois la judicature de Samuel (1128-1095), celle d'Aod (après 1343), celle de Gédéon (1256-1216). Ce dernier sentiment s'appuie sur la famine mentionnée dans Ruth, I, 1, et Jud., VII, 4-5. Mais la famine qui sévit en Palestine au temps de Gédéon provenait surtout des ravages opérés par les Madianites, tandis que celle que signale notre livre paraît avoir eu plutôt des causes naturelles. D'ailleurs, en toute hypothèse, un fléau de ce genre est une chose trop fréquente en Palestine pour pouvoir servir de date précise. — De ce qui précède, il résulte qu'il n'est pas possible de déterminer d'une manière certaine l'époque où vivaient Ruth et Booz. Quoi qu'il en soit, le livre qui raconte leur mariage complète admirablement l'histoire des Juges. « Sans lui, nous n'aurions connu Israël que d'une manière très imparfaite, et uniquement par le dehors, durant la période tragique des Juges. Mais voici que ce petit livre nous révèle la vie intime des pieux Israëlites d'alors, et nous la montre sous son jour le plus favorable. » L.-Cl. Fillion, *la Sainte Bible commentée*, t. II, p. 120.

III. DATE DE LA COMPOSITION. — Les sentiments des interprètes et des critiques varient beaucoup sur l'époque où fut composé le livre de Ruth; on l'a placée à toutes les périodes de l'histoire israélite qui se sont écoulées entre le règne de David et le temps des Machabées. Les commentateurs catholiques, entre autres le P. Cornely, *Introd. specialis*, t. I, p. 234, et le P. von Hummelauer, *Lib. Judicum et Ruth*, p. 357, et plusieurs protestants orthodoxes, notamment MM. Keil, P. Cassel et Wrigth, dans les ouvrages cités plus loin, placent la composition du livre sous le règne de David, et, pour la plupart, vers la fin de ce règne. MM. E. Reuss, Oettli, Driver, etc., notablement plus tard, pendant la dernière période du royaume de Juda; Reuss, entre la ruine du royaume d'Israël et celle du royaume de Juda; d'autres, sous Ézéchias. Ewald, *Gesch. des Volkes Israel*, 3e édit., t. I, p. 107; Bertheau, *Comment.*, 2e édit., p. 237, et le Dr Kœnig, *Einleitung in das A. T.*, p. 285, réclament une date beaucoup plus récente encore, et regardent le livre de Ruth comme un fruit de la captivité de Babylone. La plupart des néo-critiques vont le plus loin possible après l'exil : tels MM. Kuenen, Schrader, Wellhausen, Bertholet, Budde, Nowack, dans leurs Introductions ou leurs commentaires. Voir aussi E. Meyer, *Geschichte der poet. National-Literatur der Hebräer*, in-8°, Leipzig, 1856, p. 500-504; C. H. Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 2e édit., p. 243; G. A. Barton, dans la *Jewish Encyclopedia*, t. X, p. 577. Les partisans d'une composition relativement récente mettent surtout en avant l'ancienne coutume mentionnée dans Ruth., IV, 7, qui consistait à remettre sa chaussure au propriétaire auquel on cédait son droit de propriété. Elle était usitée « autrefois » (hébreu: *lefânîm*; Septante : ἔμπροσθεν; Vulgate : *antiquitus*). Voir E. Kautzsch, *Abriss der Gesch. des alttestam. Schrifttums*, in-8°, Leipzig, 1897, p. 115. L'auteur du livre croit devoir expliquer à ses lecteurs l'usage en question, tombé en désuétude; mais il est signalé, Deut., XXV, 9, comme remontant au moins à Moïse, et, entre l'époque de Ruth et le moment où David arriva à l'apogée de sa gloire, il s'écoula environ 150 ans; ce qui suffit largement pour expliquer comment cette coutume avait pu cesser d'être en vigueur dès la fin de la période des Juges, et par conséquent d'être connue. Cf. Keil, *Richter und Ruth*, p. 384. — On peut dire avec assez de vraisemblance que le livre de Ruth aura été difficilement composé après le règne de Salomon; en effet, ce prince est fortement blâmé, III Reg., XI, 1-8, d'avoir épousé des femmes étrangères, et en particulier des Moabites et des Ammonites. Il ne l'aura pas été non plus pendant l'exil, puisque les Juifs vécurent alors plus que jamais séparés des autres peuples. — Les données du livre qui peuvent nous aider à fixer l'époque de sa composition sont peu nombreuses. Il en est deux, néanmoins, qui ont un caractère plus déterminé. — 1. Nous venons de le voir, l'épisode qui forme le fond du récit est daté des « jours où les Juges jugeaient, » I, 1. Il suit de là que, lorsqu'il fut rédigé, la judicature avait disparu comme forme de gouvernement et fait place depuis un certain temps à la monarchie. — 2. La généalogie qui termine l'écrit s'arrête brusquement à David. On peut conclure de là que ce prince régnait encore au temps de la composition, et qu'il avait déjà acquis une grande importance sous le rapport théocratique. On ne comprend guère que l'auteur, s'il n'a pas été contemporain du roi David, ne soit pas allé au delà de lui dans sa liste.

IV. AUTEUR DU LIVRE. — Si l'incertitude règne au sujet de l'époque précise où fut composé le livre de Ruth, à plus forte raison est-il impossible d'en déterminer l'auteur avec quelque vraisemblance. D'après le Talmud, *Baba bathra*, fol. 14 *b*, c'est le prophète Samuel qui aurait écrit le livre des Juges, celui de Ruth et les deux livres dits de Samuel. Le fait n'est pas impossible en soi, mais les preuves positives font défaut, et le style du livre de Ruth est tel, que des hébraïsants distingués ne croient pas possible que le même écrivain ait pu composer cet écrit et en même temps le livre des Juges et ceux de Samuel. Cependant cette opinion, qui était celle de Calmet et de Cornélius à Lapide, a encore aujourd'hui des partisans, entre autres le P. Cornely, *Introd. specialis in histor. Veteris Testam. libros*, Paris, 1887, p. 233-234. Sans être aussi formel, le P. von Hummelauer, *Comm. in libr. Judicum et Ruth*, p. 359-360, admet que le livre a pu être, sinon composé, du moins publié par Samuel. La question est actuellement insoluble.

V. STYLE. — Tout bref qu'il soit, le livre de Ruth a ses particularités bien marquées sous le rapport du style, qui ne ressemble à celui d'aucune autre partie de l'Ancien Testament. Les principales sont les suivantes : 1° les terminaisons en *în*, au lieu de *î*, pour la seconde personne du féminin singulier, au temps imparfait : II, 8, 21; *ṭidebâqîn*; III, 4, *ṭa'asîn;* III, 18; *ṭêde'în*; 2° les terminaisons en *ṭi*, au lieu de *ṭe*, pour la seconde personne du féminin singulier, au temps parfait : II, 8, *ṭa'abûri;* III, 3, *šamṭi, yâradeṭi;* III, 4, *šâkabṭi;* 3° les terminaisons en *ûn*, au lieu de *û*, pour la 3e personne du pluriel : II, 9, *iqṣôrûn*; 4° les verbes *'âgan*, « retenir, fermer », I, 13; *ṣâbat*, « présenter », II, 14; *šâlal*, « tirer », II, 16; *nilpaṭ*, « se retourner pour voir », III, 8; 5° le substantif *ṣébeṭ*, « gerbe », II, 16, et l'adjectif *mârâ'*, « amer », au lieu de *mârâh*, I, 20; 6° les conjonctions *térem*, « avant que », III, 14, et *lâhên*, « c'est pourquoi », au lieu de *lâkên*, I, 13; 7° la locution *'eik ippol dâbâr*, III, 18, etc. Voir F. Keil, *Lehrbuch der histor. krit. Einleitung*, p. 415-416; E. Kœnig, *Einleitung in das A. T.*, p. 286-287; J. R. Driver, *An Introd. to the Literature of the Old*

Test., 5e éd., Edimbourg, 1894, p. 426-427. Les Massorètes ne se sont pas toujours rendu compte de ces particularités et les ont corrigées dans le texte, comme si elles eussent été des fautes. Un fait plus surprenant, c'est que « tous les interprètes modernes, qu'ils veuillent démontrer l'origine ancienne du livre ou lui assigner une date plus récente, invoquent cet argument (la preuve tirée du style), et que ces singularités, ils les appellent, les uns archaïsmes, les autres néologismes, ceux-ci bethléhémismes, ceux-là moabitismes. Cependant, parce qu'elles se rencontrent surtout dans les entretiens (I, 13; II, 8; III, 3, 4), elles semblent ne démontrer qu'une chose : c'est que l'auteur, en transcrivant les entretiens, s'est tenu de très près à la source où il a puisé. » R. Cornely, *Manuel d'Introd. historiq. et critiq. à toutes les Saintes Écrit.*, trad. franç., in-12, t. I, Paris, 1907, p. 349.

Ces contradictions des hébraïsants contemporains sont frappantes, et démontrent que ce genre de preuve peut devenir très facilement subjectif et arbitraire. Il est remarquable que les néo-critiques prétendent voir à tout instant dans le livre de Ruth des aramaïsmes, et par conséquent des expressions relativement récentes. « Le style du livre, dit Cornill, *Einleitung*, 2e éd., p. 343, a un coloris fortement araméen, et présente mainte particularité qui dénote avec une pressante nécessité l'époque d'après l'exil. » Mais il se trouve que les aramaïsmes mis en avant ne méritent nullement ce nom, et sont ou bien des expressions ordinaires, ou des archaïsmes représentant le langage populaire du temps de Ruth. Par exemple, on cite comme araméennes telles et telles locutions employées de concert par le livre de Ruth et par ceux des Paralipomènes, de Daniel, d'Esdras, de Néhémie, etc. — celles-ci, entre autres : *margelôṭ*, III, 7-8, 14, et Dan., X, 1; *pâras kenâfîm*, III, 9, et Ezéch., XVI, 8; *lâkên*, I, 13, et Dan., II, 6, 9; IV, 24, *nâśâʾ nâšîm*, I, 4, et II Par., XI, 21; XIII, 21; Esd., IX, 2; *qiyyam*, « confirmer, » IV, 7, et Esd., IX, 21, etc. — et l'on conclut aussitôt, à cause de ces quelques mots ou tournures, que l'histoire de Ruth ne saurait avoir été composée antérieurement à ces autres écrits. On allègue aussi, comme preuve d'une composition récente, le nom divin *Šaddaï*, employé seul, sans être précédé de *'Êl* : ce qui n'a jamais lieu ailleurs dans la simple prose, mais seulement au livre de Job.

Mais tout cela est fortement exagéré. Comme le dit M. Driver, *l. c.*, p. 427, « ce style dans son ensemble... ne manifeste aucune marque de détérioration; il diffère d'une manière palpable, non seulement de celui d'Esther et des Paralipomènes, mais aussi de celui des mémoires de Néhémie...; il se tient au niveau des meilleures parties (des livres) de Samuel... Le style est classique dans son entier... En général, la beauté et la pureté du style (du livre) de Ruth désignent d'une manière beaucoup plus décisive (comme époque de la composition) la période antérieure à l'exil, que les expressions isolées, sur lesquelles on s'appuie, ne marquent la période qui suivit la captivité. » Le Dr Kœnig affirme de même, *Einleitung in das A. T.*, p. 287, que « les signes de la période la plus récente du développement de l'hébreu font défaut dans le livre » de Ruth. D'après lui, les formules *hæc mihi faciat Dominus et hæc addat*, I, 17 (onze fois dans les livres de Samuel et des Rois), *pelôni 'almôni* (IV, 1; cf. I Sam., XXI, 3; II Reg., VI, 8), la forme archaïque du pronom *'anoki* (sept fois; deux fois seulement *'ani*), l'emploi constant du pronom relatif *'ašer* (tandis que l'abréviation *šé* n'apparaît jamais) sont des preuves certaines d'antiquité sous le rapport du style. Les terminaisons signalées plus haut sont également des archaïsmes, car elles reproduisent des formes primitives.

VI. Caractère historique. — La simplicité et la candeur des récits prouvent en faveur de leur réalité objective. L'écrit lui-même se présente comme voulant raconter des faits historiques. Cf. I, 1, et IV, 17-22. Dans ce dernier passage, la narration particulière qui forme le fond du livre est rattachée à l'histoire générale du peuple de Dieu. Nous savons d'ailleurs, par Matth., I, 5, que Booz, Obed et Ruth furent des personnages très réels. « Il n'a pas été inséré (dans le livre) un seul trait auquel on puisse reprocher d'être invraisemblable, à plus forte raison d'être historiquement impossible. » Oettli, *Die geschichtl. Hagiographen*, p. 214. Les moindres détails sont conformes aux circonstances de temps, de lieux, de personnes, telles que nous les connaissons par ailleurs. Les divers personnages que nous présente le livre de Ruth ont été peints sur le vif. Rien de plus réel, de plus vivant que Ruth, Noémi, Orpha, Booz, les femmes de Bethléhem et les différentes scènes qui décrivent leurs relations réciproques. Voir Oettli, *loc. cit.*, p. 213-214. L'historien Josèphe a inséré ce récit dans ses *Ant. jud.*, V, IX, 1-3, comme reproduisant des faits réels. Comment aurait-on songé à rattacher si étroitement le roi David au peuple odieux de Moab, si le fait n'eût été certain?

L'accent de vérité qui règne partout est si frappant, que des critiques rationalistes assez nombreux ont reconnu tantôt la nature strictement historique de tous les événements racontés, tantôt au moins l'existence d'une tradition ancienne ayant servi de base à l'écrit. C'est ainsi que Kuenen admet partiellement le caractère historique du livre, en ce sens que David a eu véritablement une aïeule issue du peuple de Moab. Voir Bertheau, *Das Buch der Richter und Ruth*, 2e éd., p. 239; Bertholet, *Die fünf Megilloth*, p. 53. Kœnig, *Einleitung*, p. 266, croit aussi qu'il y eut d'abord une tradition orale correspondant à des faits réels, que cette tradition fut mise par écrit, puis rédigée finalement sous sa forme actuelle par un Israélite qui avait de l'attrait pour les anciens usages et du talent pour peindre les caractères. Mais d'autres néo-critiques ne voient dans le livre de Ruth qu'un petit roman composé d'une manière plus ou moins habile. D'après J. Wellhausen, *Die Komposition des Hexateuchs und der histor. Bücher des A. Test.*, in-8°, 3e éd., Berlin, 1899, p. 358, l'histoire de Ruth n'aurait d'autre fondement que le passage biblique I Reg., XXII, 3-4, où il est dit que David, à l'époque où il était persécuté par Saül, emmena son père et sa mère à Maspha de Moab, et les mit sous la protection du roi des Moabites. Selon Budde, dans la *Zeitschrift der alttestamentl. Wissenschaft*, 1892, p. 37-46, l'histoire de Ruth aurait formé, à l'origine, une partie du « *Midrasch* du livre des Rois » mentionné II Par., XXIV, 27 (la Vulgate a traduit inexactement ce passage). Voir aussi Wildeboer, *Die Litteratur des A. Testam.*, p. 342. C'est Bertholdt, *Einleitung in sämmtliche... Schriften des Alt. und N. Testam.*, 1812-1819, 5e partie, p. 2337-2353, qui a essayé le premier de démontrer que le livre de Ruth ne serait qu' « une histoire inventée », « un simple poème », un « tableau de famille tout romantique ». Ses arguments se ramènent à six principaux, que répètent à l'envi, depuis bientôt un siècle, les interprètes rationalistes. — 1° Les noms des personnages du livre auraient tous une signification symbolique, en harmonie avec le rôle et la situation de ceux qui les portaient; ce qui suffirait, nous dit-on, pour démontrer le caractère fictif du récit. E. Reuss, *La Bible*, t. VII, p. 20, répond très justement que cette objection « repose sur des étymologies forcées ou purement gratuites. » En effet, on n'a pas encore réussi à s'entendre sur le sens véritable des noms de Ruth et de Booz; Élimélech, c'est-à-dire « mon Dieu (est) roi », n'a rien de particulier pour l'histoire de Ruth; *Maḥlon* peut désigner aussi bien la « perfection » que la « langueur » maladive, et il en est de même de *Kilyion*; *'Orfâh*, que l'on prétend avoir été

ainsi appelée parce qu'elle tourna le dos (*'ôrêf*) à sa belle-mère, est plutôt un nom synonyme de « gazelle ». Voir Kœnig, *Einleitung in das A. T.*, p. 287; Oettli, *Die geschichtl. Hagiographen*, p. 215. — 2° Tous les caractères seraient trop parfaits pour correspondre à la réalité. Ils sont admirables, il est vrai, mais simples et naturels toujours; rien ne montre qu'ils aient été idéalisés le moins du monde. L'objection est donc entièrement gratuite. Orfâh, d'ailleurs, n'a pas été parfaite, quoiqu'on ne puisse lui faire un reproche d'être restée dans son pays. — 3° On a prétendu voir aussi dans le livre de Ruth des traces d'érudition scientifique, qui démontreraient qu'il est le fruit d'un travail de cabinet. Cf. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, 3e édit., t. I, p. 236; Bertheau, *Das Buch der Richter und Ruth*, p. 236. Mais cette assertion porte à faux, car nulle part, dans le récit, on ne voit les marques d'une érudition proprement dite. Si l'auteur signale tel ou tel usage ancien, par exemple, IV, 7, s'il met sur les lèvres des notables un souhait qui rappelle l'histoire de Lia et de Rachel, rien ne dépasse en cela les limites de la connaissance d'un Israélite ordinaire. — 4° On a dit encore que cette idylle pacifique aurait été impossible à l'époque orageuse des Juges. Cf. Wellhausen, dans Bleek, *Einleitung*, 4e édit., p. 204; Nowack, *Richter und Ruth*, p. 181; Bertholet, *Die fünf Megilloth*, p. 50. Mais le livre des Juges affirme en termes exprès, et à plusieurs reprises, Jud., III, 11, 30, etc., que les périodes de paix et d'accalmie furent loin de manquer totalement pendant cette époque, et l'histoire de Ruth fut précisément une oasis de ce genre au milieu du tumulte des invasions étrangères. — 5° On a prétendu que l'auteur du livre ne connaissait plus le parent le plus rapproché de Noémi, et que, ne pouvant citer son nom, il fut forcé de le désigner par la vague formule *peloni 'almoni*, « un certain », IV, 1. Cette circonstance fournirait la preuve que l'histoire entière a été inventée. Mais il faut remarquer qu'un temps assez long s'était écoulé entre les événements et la composition du livre. L'ignorance de l'auteur sur ce point secondaire, supposé qu'elle ait été réelle, n'a donc rien d'étonnant; elle est une preuve de plus de sa sincérité, car un faussaire n'aurait nullement été embarrassé pour trouver un nom quelconque. — 6° Le mariage de Mahalon et de Chélion avec des femmes moabites aurait été contraire à la loi juive, et ce trait prouverait à lui seul le caractère purement idéal de l'histoire. A l'appui de cet argument, on allègue le texte Deut., XXIII, 3-4. Il est vrai que le droit de cité en Israël était à jamais interdit aux Moabites, à cause du mal qu'ils avaient fait aux Hébreux après leur sortie d'Égypte. Cf. Num., XXV, 1-5. Toutefois, l'interdiction faite par Moïse aux Israélites d'épouser des femmes étrangères ne concernait que les Chananéennes. Cf. Exod., XXXIV, 11-16; Deut., VI, 1-4. Plus tard, Esdras et Néhémie eurent de graves raisons de se montrer plus sévères, et d'interdire formellement à leur concitoyens de contracter des mariages avec les femmes de Moab. Cf. I Esd., IX, 1-2; II Esd., XIII, 23-29. Mais ces raisons n'existaient point à l'époque de Ruth.

VII. BUT DU LIVRE DE RUTH. — Tout le monde est d'accord pour reconnaître que ce livre a été écrit dans un but spécial. Mais, ici encore, les néo-critiques ont émis beaucoup d'idées fausses. — 1° *Les fausses tendances.* — 1. Bertholdt, *Einleitung*, t. V, p. 2331-2335, disait que le but principal de l'auteur aurait été d'établir que le mariage du lévirat (voir LÉVIRAT, t. IV, col. 213-216) ou son équivalent était stricteuent obligatoire, même à l'égard d'une parente issue d'une race étrangère. Voir aussi F. Benary, *De Hebræorum leviratu*, Berlin, 1835, p. 30. Cette opinion a trouvé un certain nombre de partisans. Le Dr H. A. Redpath, dans le *Dict. of the Bible* de Hastings, t. IV, p. 316, croit également que notre livre a été composé d'une manière générale « pour servir d'illustration aux lois matrimoniales des Israélites. » Mais, quoique le récit roule tout entier autour du mariage de Ruth avec Booz, il ne met en saillie aucune tendance de ce genre. La question de la parenté des deux conjoints y est tout à fait secondaire. S'il avait eu en vue le lévirat, l'auteur aurait vraisemblablement rappelé la loi de Deut., XXV, 5-10, dans le cours de sa narration. — 2. Selon Kuenen, *Introd. histor. et critique*, trad. franc., § 96, notes 9 et 10, et *Godsdienst*, t. II, p. 148-149; A. Geiger, *Urschrift und Uebersetzung*, p. 49-55, Wildeboer, *Litteratur des A. Test.*, § 21, n. 10; Kautzsch, *Abriss der Geschichte des alttestam. Schriftums*, p. 115-116; Nowack, *Richter und Ruth*, p. 184-185; Bertholet, *Die fünf Megilloth*, p. 51-54, etc., l'auteur du livre, opposé en principe aux mesures de rigueur prises par Esdras et Néhémie contre les mariages que des Juifs nombreux avaient contractés avec des femmes de nationalité païenne, aurait composé cette histoire en guise de protestation. Dans son petit livre, il indiquerait, nous dit-on, que parfois une femme étrangère était digne d'être incorporée au peuple de Jéhovah, et même d'y occuper une place d'honneur. Mais, s'il y a quelque chose d'inventé ici, c'est bien cette tendance prétendue. Si elle avait existé réellement, il aurait été beaucoup plus simple et plus naturel d'opposer à Esdras et à Néhémie, non pas le mariage mixte d'un Israëlite peu connu, tel qu'était Booz, mais celui de David lui-même. Cf. 1 Par., III, 2. D'ailleurs, il est probable que Booz n'aurait pas songé à épouser Ruth, si celle-ci ne se fût mise sous sa protection en qualité de parente. Ajoutons avec le Dr Strack, *Einleitung in das A. Test.*, Munich, 1895, 4e édit., p. 137, qu' « un livre d'une époque si tardive et ayant une telle tendance n'aurait jamais pu devenir canonique. » — 3. Le but de l'auteur aurait été entièrement politique, d'après la thèse assez étrange de E. Reuss, *Gesch. des Alt. Testam.*, 2e édit., p. 292-298; *La Bible*, t. VII, p. 24-27. Écrit après la ruine du royaume des dix tribus schismatiques, le livre voulait démontrer, sous la forme d'un gracieux roman, à ceux des habitants qui n'avaient pas été déportés dans les provinces assyriennes, que les rois issus de David n'étaient pas seulement les héritiers du patriarche Juda par l'intermédiaire de Booz, mais qu'ils avaient aussi des droits très réels sur le territoire d'Éphraïm et de tout le royaume du nord, grâce à Obed, fils légal de « l'Éphraïmite » Mahalon; d'où il suit que les sujets du royaume du nord devaient se rallier aux descendants légitimes de David. On le voit, l'argument principal, ou plutôt l'argument unique de Reuss consiste à regarder le titre *'Éfrâṭi* (Vulgate, *Ephrathæi*), attribué à Mahalon et à Chélion, Ruth, I, 2, comme synonyme d'Éphraïmite. Sans doute, ce mot a quelquefois cette signification, cf. Jud., XII, 5; 1 Reg., I, 1; III Reg., XI, 26; mais il ne l'a certainement pas dans le livre de Ruth, où il désigne manifestement les habitants de l'ancienne Éphrata, c'est-à-dire de Bethléhem. Voir ÉPHRATA, t. II, col. 1882. La thèse est donc fausse par sa base; aussi M. Reuss n'a-t-il convaincu personne.

2° *Vrai but de l'écrivain sacré.* — 1. Ce but se dégage très visiblement de l'ensemble du sujet traité, comme aussi de la liste généalogique qui termine l'écrit. Le livre de Ruth a été composé pour conserver le souvenir d'un touchant épisode qui intéressait la famille de David, et pour établir la série d'un certain nombre de ses ancêtres. En effet, les livres des Rois ne contiennent presque rien sur ces deux points, qui avaient acquis de l'importance lorsque la famille de David fut devenue famille royale. Cf. I Reg., XVI, 1-13, etc. Celui de Ruth, au contraire, nous renseigne officiellement sur la généalogie du grand roi durant toute la période des Juges, puisque Salmon avait dû être contemporain de Josué, et il rattache David à

Juda par Pharès. Le but de l'auteur est donc directement théocratique, montrant comment une femme d'origine étrangère, née au milieu d'un peuple païen, hostile et odieux à Israël, cf. Is., XV-XVI; Jer., XLVIII, était devenue d'une manière toute providentielle, à cause de son amour pour la nation et pour le culte de Jéhovah, l'aïeule du saint roi David. Voir F. Vigouroux, *Manuel bibl.*, 12e éd , t. II, p. 76; Umbreit, dans les *Theolog. Studien und Kritiken,* année 1834, p. 315-318. — 2. Le but du livre dans l'intention de l'Esprit-Saint se rattache étroitement à celui de l'auteur, mais il va beaucoup au delà. Il consiste à fixer, pendant la période marquée par la généalogie finale, la liste des ancêtres, non seulement de David, mais du Messie lui-même. Cela résulte clairement du passage parallèle, Matth., I, 3b-5, qui insère sans aucune modification Ruth, IV, 18-22, dans la liste des aïeux de N.-S. Jésus-Christ. Les anciens interprètes chrétiens l'avaient fort bien compris. *Cur scripta est de Ruth historia?* se demandait Théodoret, *In Ruth.*, t. LXXX, col. 518. Et il répondait sans la moindre hésitation : *Primum propter Christum Dominum.*

VIII. PLACE DU LIVRE DANS LE CANON BIBLIQUE. — Elle n'est pas la même dans la Bible hébraïque que dans les Septante et la Vulgate. Dans la Bible hébraïque, le livre de Ruth occupe le second rang parmi les cinq *Megillôṭ* ou « rouleaux », qui font eux-mêmes partie de la troisième catégorie des écrits sacrés, les *Keṭûbîm* ou Hagiographes. Il vient immédiatement après le Cantique des cantiques et précède les Lamentations de Jérémie. Dans les traductions officielles grecque et latine, il est placé à la suite du livre des Juges, auquel il se rattache directement par ses premiers mots : place très convenable, puisqu'il complète l'histoire des Hébreux à l'époque des Juges, et que, d'ailleurs, celle qui en est l'héroïne vivait à cette même époque. Il semblerait que les Juifs eux-mêmes lui ont aussi attribué primitivement cette place, car Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 8, compte les livres des Juges et de Ruth comme n'en formant qu'un seul. Peut-être a-t-il été détaché tardivement de sa première place « lorsqu'on l'affecta à la lecture synagogale et qu'il dut, pour cette raison, faire partie des *rouleaux* officiels. » L. Wogue, *Hist. de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours,* in-8°, Paris, 1881, p. 59. On le lisait pour la fête de la Pentecôte. Méliton de Sardes, t. V, col. 1216, Origène, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XXX, col. 520, et saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 35, t. XXXIII, col. 500, disent formellement aussi que, chez les Juifs, les livres des Juges et de Ruth n'étaient comptés que comme un seul. Saint Jérôme fait de même dans son *Prolog. galeat,* t. XXVIII, col. 553 : *Deinde subtexunt Sophtim, id est, Judicum librum, et in eumdem compingunt Ruth, quia in diebus Judicum facta narratur historia.* Cf. Ruffin, *Exposit. in Symbol. Apostol.*, XXXVII, t. XXI, col. 374. A l'époque des Septante, le livre de Ruth était encore rangé parmi les livres historiques. C'est donc plus tard seulement, durant l'ère chrétienne, lorsque le canon juif reçut la forme qu'il a encore aujourd'hui, que le livre de Ruth fut placé parmi les Hagiographes en général, et spécialement parmi les cinq *Megillôṭ.*

IX. BEAUTÉ LITTÉRAIRE. — Le livre de Ruth est généralement admiré. On a dit de cette composition que c'est « une œuvre d'art exquise, d'un charme inexprimable ». Ce qui est vrai, à condition de ne pas exagérer le sens des mots *œuvre d'art.* Voir Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 2e éd., p. 242. « La variété ne manque pas à la poésie des Hébreux, écrivait A. de Humboldt, dans son *Commentar zum west.-östlich. Diwan,* p. 8, *Cosmos,* trad. franç., 1864, t. II, p. 53-54. Tandis que, depuis Josué jusqu'à Samuel, elle respire l'ardeur des combats, le petit livre de Ruth la glaneuse offre un tableau de la simplicité la plus naïve et d'un charme inexprimable. Gœthe, à l'époque de son enthousiasme pour l'Orient, l'appelait le poème le plus délicieux que nous eût transmis la muse de l'épopée et de l'idylle. » Le card. Gibbons écrivait de son côté, *The Ambassador of Christ,* in-12, Baltimore, 1896, p. 232 : « La simplicité de la vie pastorale des Hébreux est décrite, au livre de Ruth, avec un style si charmant et si conforme à la nature, qu'elle n'est dépassée par aucun morceau d'Homère ou des Églogues de Virgile. »

X. BIBLIOGRAPHIE. — Théodoret, *In Ruth,* Migne, t. LXXX, col. 517-528; *Midrasch Ruth Rabba,* publié dans la *Bibliotheca rabbinica* de A. Wünsche, Leipzig, 1883; Rupert de Deutz, *In Jud. et Ruth,* t. CLXVII, col. 1057; *Collegium rabbinico-biblicum in librum Ruth,* publié par J. B. Karpzow, Leipzig, 1703. Du XVIe au XVIIIe siècle : Marcellinus Evangelista, O. M., *Explanationes in libr. Ruth,* Florence, 1586; Nic. Serarius, *Judices et Ruth, explanati,* Mayence, 1609; C. Sanchez, *Comment. in Ruth, Esther,* Lyon, 1651; J. Khell, *De Epocha historiæ Ruth,* Vienne (Autriche), 1756; F. W. C. Umbreit, *Über Geist und Zweck des Buches Ruth,* dans les *Theol. Studien und Kritiken,* 1834, p. 305-308; Metzger, *Liber Ruth ex hebr. in latinum versus perpetuaque interpretatione illustratus,* Tubingue, 1856; Auberlen, *Die drei Anhänge des Buches der Richter,* dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1860, p. 536-568; C. H. Wright, *The Book of Ruth in Hebrew with a critically revised Text, various Readings...,* in-8°, Leipzig, 1864; C. Hamann, *Annotationes criticæ et exegeticæ in libr. Ruth ex vetustissimis ejus interpretationibus depromptæ,* in-8°, Marbourg, 1871; A. Raabe, *Das Buch Ruth und das Hohelied im Urtext, nach neuester Kenntniss der Sprache,* in-8°, 1879; H. Zschokke, *Biblische Frauen,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1882, p. 208-225; H. F. Kohlbrügge, *Verklæring van het Boek Ruth,* in-8°, Utrecht, 1886; G. Wildeboer, *Die Litteratur des Alt. Testam. nach der Folge ihrer Entstehung,* trad. du hollandais, in-8°, Gœttingen, 1895, p. 341-345; K. Budde, *Vermuthungen zum Midrasch der Könige,* dans la *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft,* t. XII, 1892, p. 37-51.

L. FILLION.

